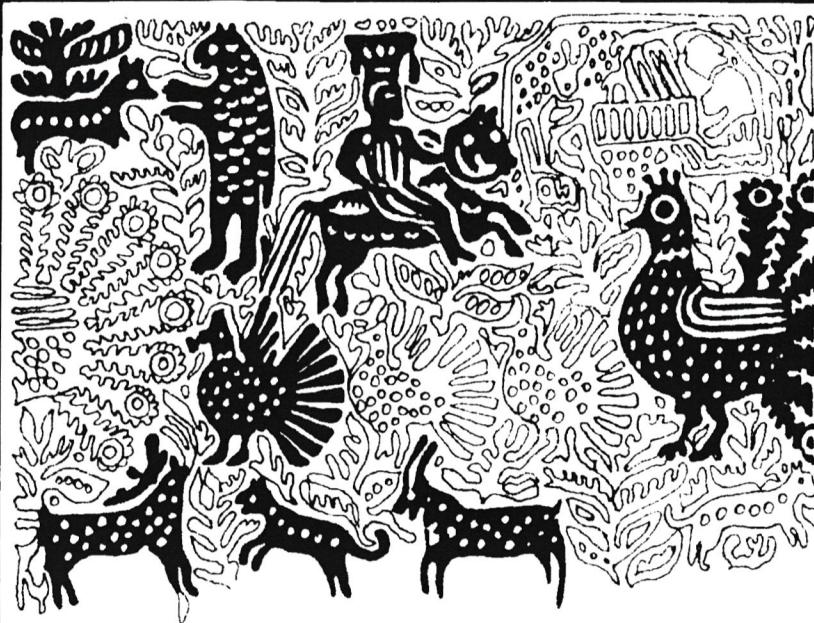


ДРЕВНЕРУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Изображение природы и человека



Российской академии наук
Институт мировой литературы
им.А.М.Горького

**ДРЕВНЕРУССКАЯ
ЛИТЕРАТУРА**
**Изображение природы
и человека**

“Наследие”
Москва
1995

Авторы:

*А.С.Демин, А.С.Елеонская, В.М.Кириллин, М.П.Одесский,
А.Н.Ужанков, Л.А.Черная*

Ответственный редактор

А.С.Демин

Редакционная коллегия:

А.С.Демин, А.Л.Косоруков, Е.Б.Рогачевская

Рецензенты:

В.В.Кусков, Л.А.Софронова

*Коллективная монография утверждена к печати
Ученым советом ИМЛИ 2 декабря 1991 г. и переутверждена
20 февраля 1995 г.*

Художник К.А.Барабанова

Набор и макетирование — И.Л.Курукина, Т.И.Мишутина

**ДРЕВНЕРУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА: Изображение природы
и человека. Коллективная монография.— М.: "Наследие",
1995.— 355 с.**

Работа выполнена при финансовой поддержке Российского
гуманитарного научного фонда (код проекта 95-06-186268).

К ЧИТАТЕЛЯМ

Предлагаемая книга имеет двойную цель. Для читателей, интересующихся вообще Древней Русью,— это путеводитель по темам и мотивам древнерусской литературы. Для специалистов-литературоведов — это материалы по теоретической истории древнерусской литературы XI-XVII вв., притом с сугубым вниманием к семантике текстов.

Предшествующим изданием того же типа была книга “Древнерусская литература: Изображение общества” (М., 1991). Ни первая, ни вторая книги не являются исчерпывающими и в дальнейшем могут значительно дополняться (соответственно потребностям времени и финансовым возможностям). Так, от названных книг отпочковалось новое издание, тоже характеризующее ментальность Древней Руси,— об отношении древнерусских писателей к Западной Европе, и отделом древнерусской литературы ИМЛИ подготовлено соответствующее исследование, посвященное XI-XIV вв. (“Древнерусская литература: Восприятие Запада”).

Сейчас трудно планировать работы на длительный срок, но, пока сохраняется коллектив московских “древников”, будут появляться и их коллективные труды — монографические и периодические (ср. “Герменевтику древнерусской литературы”. М., 1989–1995. Сб. 1–7. Набран и 8-й сборник).

Предлагаемая ныне книга отличается библиографической вольностью в оформлении названий памятников и научных отсылок. Библиографические правила в настоящее время допускают так много вариаций, что у каждого автора целесообразно сохранять его библиографическую систему, без произвольной унификации, особенно в разделах “Примечания” и “Источники” данной книги. Кроме того, упрощена орфография в цитатах из древнерусских памятников, и, в частности, буква “ять” заменена “е”.

За разностороннюю помошь и поддержку авторы выражают горячую благодарность директору Института мировой литературы члену-корреспонденту РАН Ф.Ф.Кузнецovу и заместителю директора Российского гуманитарного научного фонда доктору филологических наук В.П.Гребенюку.

Глава I

“ДРЕВЕСНЫЕ ОБРАЗЫ” В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

(А.С. Елеонская)

“Человек усваивает образы внешнего мира в формах своего самосознания”

А.Н. Веселовский

В отличие от стихийных явлений природы и движения небесных светил, жизнь растительного мира привлекала внимание древнерусских писателей значительно реже. Можно указать на многочисленные памятники, в которых практически нет упоминания о флоре. Это характерно даже для ряда хождений — жанра, который наиболее часто соприкасался с природой. Таковы, например, “Хожение Стефана Новгородца” (1348–1349), “Хожение Игнения Смольнянина в Царьград” (1389–1393), “Хожение Пименово в Царьград” (1389), “Хожение Авраамия Сузdalьца” (1437–1440), “Хожение гостя Василия” (1455–1465) и некоторые другие.

Образы зеленого царства почти отсутствуют в “Хождении за три моря” Афанасия Никитина (1466–1472). Например, о произрастании в Индии кокосовых пальм можно судить лишь из сообщения о торговле “великими орехами — кози гундустанская” (450). Лишь как объект хозяйственной деятельности упоминаются пшеница, ячмень и “маслицы” в “Хождении Аграфения в Палестину” XIV в. (138, 143). “Как правило, весьма лапидарно” говорится о деревьях и травах в придворной поэзии конца XVII — начала XVIII вв.¹

Тем не менее и сравнительно редкие обращения к растительным образам позволяют уяснить принципы, которыми руководствовались древнерусские книжники при изображении этой части “мира великого”. Отношение к ней как к объекту творчества определялось и собственными наблюдениями человека за окружающей его природой, и языческими верованиями, и христианским учением. С глубокой древности “мифологизации подвергаются не только деревья и другие крупные растения, но и травы, мох и другие объекты растительного мира”². Первобытный человек был убежден, что его праотцы “зародились от

деревьев и растений”, которые, в свою очередь, могли происходить “от существа живого, особенно от человека”³.

Отзвуки языческих, анимистических представлений отразились преимущественно в устном народном творчестве. Однако судить о них в полной мере мы не можем, так как располагаем, главным образом, поздними фольклорными записями. В древнейших же литературных произведениях легче прослеживаются традиции церковных источников, избирательно обращающих внимание читателей на объект наблюдения и формировавших у них эстетический подход к деревьям, травам, цветам.

Среди ранних произведений, оказавших в этом плане известное влияние на древнерусских книжников, должны быть названы в первую очередь сказания о рае, источником которых явился ветхозаветный рассказ (“Бытие”, II, 8–10; III, 2–13). Образ рая как цветущего сада предстает в памятниках богослужебных, гимнографических, учительных, апокрифических. Дивным садом с вечнозелеными душистыми растениями изображает рай Иоанн Дамаскин, известный на Руси в переводах с принятием христианства (“Слово на рождество Христово”, 209).

Богатством растительных образов характеризуется описание рая в апокрифическом “Сказании отца нашего Агапия” (XII в.). Здесь “древа различьна, и цветы цветуща различьны, и овоща различьна”. Это многокрасочный мир: “виногради... имуще грязование: ово багряно, ово червлено, ово бело”. Цветовая гамма усиливается упоминанием о птицах, сидящих на ветвях и как бы являющихся их продолжением: “Овем бяше яко злато перие, а другым багряно, инем черьвлено, а другыим сине и зелено” (156, 160).

“Дубровами и цветом утворена” первозданная земля, по свидетельству “Шестоднева”. Иоанн Экзарх прославляет здесь творца за создание лугов, покрытых травою, волнующейся нивы, зеленых дубрав (184, 190). Эмоциональна картина природы в “Плаче Адама”, в основу которого лег канон Иосифа Студита. Перевод произведения, известный на Руси с XI в., был включен в церковную службу на неделю сыропустную, что обусловило его повсеместную популярность⁴. Растения тесно связаны здесь с человеком. “Шумом листвий” и благоуханием цветов они несут ему вначале “веселие неоскудное и наслаждение”, а затем выступают символом тяжких испытаний. Это и само “древо разумное”, лишившее рая Адама и Еву, и “листья смоковные”, в которые они вынуждены завернуться, и содрогающиеся от бури деревья, и острые “тернии и волчец”, впивающийся в ноги изгнанников (80, 82).

Зеленый мир, напоминающий о прекрасном рае, является элементом пейзажных зарисовок в риторических проповедях XI–XII вв. К числу таких образцов этого жанра относится “Слово Григория Богослова на новую неделю и на весну”, переведенное на русский язык в XI в.⁵ Несмотря на обобщенно-символический характер пейзажа природа предстает здесь и как

самостоятельная эстетическая ценность. Наряду с “златовиднейшим солнцем”, обильным течением рек, приметами весны выступают и “благоухающий травник”, “цветы”, “злаки”, “зеленые нивы”. Вместе с птицами и пчелами они “Бога поют и славят” (205).

“Слово Иоанна Дамаскина на Рождество Христово”, продолжающее, как и “Слово блаженного Кирилла на антипасху в новую неделю”, традиции Григория Богослова, напоминают о рае, с его “сладкоуханными” и “красными” кринами, “цветами”, с “древами плодовитыми”⁶. Образы рая возникают и в сознании Кирилла Туровского, сравнивающего с неувядающими цветами райского сада и его “богоплодными древами” святых угодников⁷.

К рассказам о рае как цветущем саде примыкает древний апокриф о сотворении из цветов первой жены Адама, отвергнутой им и ставшей впоследствии девой Марисей⁸.

Черты идеальной природы в древнейших произведениях находят развитие в последующих памятниках, разных по назначению, тематике, жанрам и стилистике, но объединенных вниманием к растительному миру. В сербской “Александрии” (XV в.) чудесная природа Макаринского острова противопоставлена звероподобным людям. Там “древа высока зело красна, овощми украшена”, “птицы краснии на деревех”. Растительные образы указывают также на благоденствие праведников, живущих в условиях лета: деревья “едина зреяху, друзии же цветяху, инии перезреваху, плода же их множество на земли лежаху” (108).

Не оскудевающим во все времена года показан зеленый мир и в “Слове о рагманах”: на Рахмановском острове “ово цвететь, ово же растеть и ово обымаютъ” (184).

С развитием помпезно-торжественного стиля в эпоху второго южнославянского влияния райские растительные образы теряют реальные черты. Например, в “Книге степенной царского родословия” цветущему саду уподобляется царский род, который “доброраслен и красен листвием и благоцветуш; многоплоден же и зрел и благоухания исполнен, велик же и высоковерх” (5). Флористические образы использованы здесь в политических целях для прославления московского единодержавия.

Метафоры этого типа проникли затем в такие произведения Смутного времени, как “Повесть 1606 г.” и “Плач о пленении и о конечном разорении Московского государства”. В последнем гибель Москвы уподоблена разорению многолиственного сада⁹.

Символико-метафорическая стилистика при изображении первозданной растительности особенно характерна для писателей барокко XVII в. Так, Епифаний Славинецкий воздает хвалу “раю писаний”, то есть книжному учению¹⁰. Примером символизации образов райской флоры может служить и творчество Симеона Погоцкого¹¹.

Напротив, Аввакум, как бы продолжает традиции древнейших произведений в их стремлении показать реальную природу. Опираясь на “Палею” в статье “Снискание и собрание о божестве и о твари”, он дает предельно конкретное изображение только что сотворенных растений. Цветы, радующие своей многокрасочностью,— “червонные, лазоревые, зеленые, белые, голубые... пестры и пепелесы”. Никогда не гниющие фруктовые деревья приносят плоды 12 раз в год. Здесь “травы не ветшающие, цветы не увядаемые, плоды не истлеваемые” (665).

В беседе “Об иконном писании” характеристика рая с его растительными атрибутами перенесена на описание сада Алексея Михайловича: “Древеса различные насажены, и птицы воспевающе, и зверие в садах глумящиеся, и крины и траву процветающе, благоухание износяще повевает (286). Однако здесь эта прекрасная картина выполняет обличительную функцию, поскольку царь уподоблен Навуходоносору, кичившемуся своими неправедными богатствами, в том числе и роскошными садами.

К этому описанию примыкает в какой-то мере и сатирическое “Сказание о роскошном житии и веселии” (2-я половина XVII в.), где флористические образы включены в пародийное изображение рая.

Образы сада и все, “что ему принадлежит (цветы, благородные деревья и пр.)”, относятся, по словам Д.С.Лихачева, к первому ряду в иерархии эстетических и духовных ценностей Древней Руси”¹².

Земной рай — своеобразная модель всего растительного царства в древнерусских произведениях. Здесь своя иерархия, свои положительные и отрицательные персонажи, своя структура: растительный мир предстает как бы в двух плоскостях — вертикальной и горизонтальной. И все это теснейшим образом связано с человеком. Остановимся более подробно на изображении вертикального мира, имея в виду при этом древесные образы не только райского сада, но и реальной лесной природы.

Культ деревьев существовал у европейцев с языческих времен (Древняя Греция, Швеция, Литва, славяне и др.)¹³. Он отразился в частности, в верованиях о мировом древе, объединяющем собою весь мир и соединяющем космос и землю. Данный образ “гарантировал целостный взгляд на мир, определение человеком своего места во вселенной”¹⁴. А.Н.Афанасьев в “Поэтических воззрениях славян на природу” отмечал, что “о таком всемирном дереве сохраняются самые живые предания во всех языческих религиях арийских народов”. Исследователь ссылается при этом на апокрифическую “Беседу Панагиота с Азимитом”, известную на Руси¹⁵.

Вариантами мирового дерева являются древо жизни и древо познания. Последнее упоминается уже в “Повести временных лет” (102). Развернутое толкование того и другого образа дает Кирилл Туровский (“Притча о человеческой душе и о теле”,

298, 300). Эти образы широко бытуют в русской письменности по XVII в. включительно. Например, “о древе разумном” речь идет в “Евангелии учительном” Транквиллиона (б об. второй пагинации), книге “Статир” (424) и других памятниках.

Вместе с тем образы древа жизни и древа познания не всегда различаются в литературной традиции, порой они как бы сливаются в единый образ. Например, Филипп Пустынник не уточняет, какое дерево он имеет в виду, когда, с помощью библейской легенды, предостерегает читателей от пагубных проявлений человеческой натуры (“Диоптра”, XIV в.). Отмечено лишь, что “Древо... добро и краснейше то во снедь есть” (88). То же самое — во введении к “Повести о Горе-Злочастии”, где упоминается дивное дерево великое”, с которого Адам сорвал плод (28). В духовном стихе “Плач Адама” и вовсе происходит подмена одного предмета другим: Адам сетует, что сорвал плод “от дерева животного, всегда жизнь точащего” (253).

Характерной особенностью дерева — как мифологического, так и библейского — является его обобщенность. Перед нами безымянное растение, лишенное признаков вида. Такой подход отвечал особенностям средневекового сознания, стремившегося выразить в художественном творчестве “прежде всего общее, а не индивидуальное”¹⁶, что определило изображение древесного мира и древнерусскими книжниками: фаворитом последнего и они сделали некое анонимное дерево. Например, в “Слове о полку Игореве” — “дерево с туюю к земле преклонилося”, “дерво не бологом листвие срони”, Див “кличет връху дерева” (17, 23, 14).

Иногда подобное абстрагирование становится алогичным. Так, в “Киево-Печерском патерике” рассказывается, что в сад к старцу Григорию забираются воры и хотят собрать плоды с “некоего дерева”. И хотя тут же выясняется, что речь идет о яблоне (воры рвут яблоки), она продолжает именоваться просто “дервом” (334). “Некое дерево” фигурирует и в “Повести об Акире Премудром”, хотя, как потом явствует из текста, на нем растут вполне конкретные вишни (278).

Стремление к общности присуще и “Повести о Петре и Февронии”: “мед от древия вземлют” отец и брат Февронии; сама она “дервцо мало” чудесно превращает в “велико, имуще ветви и листви” (628, 634, 642). Примером полной абстракции может служить начало “Повести о Луке Колочском”, где “некое дерево” поставлено в ряд других предметов с определением “некий”: “Некий человек именем Лука на некоем дереве в некоем месте обрете икону пречистыя Богородицы...” (52).

Вместе с тем образ анонимного дерева многофункционален и приобретает в ряде случаев развернутую характеристику. Так, подчеркивается красота “дерева”. Например, в “Слове о полку Игореве” — “зеленое дерево”, которые дано в сочетании с зеленым лугом, цветами, серебряными берегами.

Изображению красоты дерева служит топос о его украшенности листьями, цветами, плодами, лишенными, однако, как и растене в целом, видовых признаков. Например, в “Преставлении Петра митрополита” “древо благолиственное” с плодами и цветами является во сне матери митрополита Петра (175). Кудрявое дерево, с “красотами разными” на ветвях, звенящее птичьими голосами, является в сновидении и одной из героинь “Жития” Аввакума (78). О “древе без корения”, с “цветы различны” рассказывается в “Повести о португальском посольстве” (481). “Древо златовидно в огненной красоте” изображено в “Беседе Панагиота с Азимитом”. Описание “злата древа” с золотыми же и серебряными ветвями дано в “Сказании о древе златом и златом попугае” XVII в. (451). “Древо во златоветвие”, усыпанное самоцветами, встречаем в “Повести о рождении и похождениях царя Соломона” (456). Ср. с духовным стихом “Плач Адама”:

О, саде предобный
С древесы златовидными”

или:

О, раю прекрасный,
С цветы златовидными!” (254).

Древо — могучий великан. “Велием древием... аки порогом” перегораживают реку в военных целях (“Казанская история”, 348). “Велми высокое древо” служит убежищем герою “Повести о Брунцвике” (378–379).

Вместе с тем древу придаются иногда черты некоей интимности. Например, мальчик Борзосмысл (“Повесть о Басарге”) скакет “на деревце”, как на коне: он “единою рукою древца держит, а другою рукою древцу бияше” (570). Здесь срубленное молодое деревце выступает как бытовая деталь. То же самое в одном из рассказов “Степанита и Ихнилата”: с помощью тонкого “деревца” птицы переносят черепаху с высохшего болота на новое место (178). Теплоту описаниям придают уменьшительные суффиксы.

В ряде случаев происходит даже снижение образа. Например, игумен Даниил в “Хождении” не боится показать невзрачность некоторых из увиденных им деревьев: “мала и худа суть ту”; “суть по горам тем древца много и низка, с травою равна” (96). В “Повести о Петре Златых Ключей” о древе сказано, что оно не только “великое и густое”, но и “кривое” (353).

Автор “Казанской истории” утверждает, что Казань произошла “от злого дерева, реку же, от Златыя Орды, злая ветвь”. Через сопоставление с “гнилым и нетвердым, горкаго и криваго корении деревом” дано обличение польского короля Сигизмунда в “Новой повести о преславном Российском царстве” (28). В сатирическом “Сказании о Куре и Лисице” само “высокое и прекрасное дерево” становится объектом пародии, наряду с петухом и лисицей (218–220). Ср. с русской народной сказкой,

ставшей, возможно, источником “Сказания”: на вершине высокого дерева сидит “кочеток — золотой гребешок”, который ни в огне не горит, ни в виде не тонет¹⁷.

Обобщенность образа определила его употребление в системе таких литературных форм, как притча, афоризм, иносказание. Обычна аналогия дерево — человек с его жизненными перипетиями. “Аз бо есть, княже, аки древо при пути: мнозии бо посекают его и на огнь мечуть; тако и аз”, — в “Молении” Даниил Заточник подчеркивает этим сопоставлением свое одиночество, свою незащищенность, враждебность к себе окружающих (388). Напротив, дерево, отягченное плодами: напоминает собой человека, окруженного родней и друзьями (“Повесть об Акире Премудром”, 250).

В сербской “Александрии” используется аналогия — дерево и сильные мира сего. Так, Дария, потерявшего Вавилон, утешают с помощью афоризма: “велицы ветри колеблют великия древа”. Притча предостерегает царя от беспечности, рекомендует ему не уподобляться человеку, который избежал когтей льва, забравшись на дерево, но стал добычей змеи. Образ дерева выявляет взаимозависимость слуги и его господина: “Да аще вознесуся, ты со мною велик будеш зело: лоза бо не прилепляется дальних древ, аще высока суть, но ближних прилепляется, аще и мала суть” (32, 80, 132).

В “Стефаните и Ихнилате” аналогия выявляет сочувствие к маленькому человеку. Например, утверждается, что и “худии мужие” бывают пригодны для совета, как не бесполезно “древо повержено”. Та же мысль в афоризме о том, что “великий ветр и буря малая древеса не повреждают (162, 158).

Параллель между растущим у воды деревом и человеческой душой, которая, впитывая в себя божественное писание, покрывается “приснозелеными листвиями” добродетелей, проводит Епифаний Славинецкий (11 об.).

Широкое применение аналогии “дерево-человеческая жизнь” находим в сочинениях Симеона Полоцкого. Растущему деревцу уподобляется ребенок в “Слове в день святая Марфы”: “яко же древо... в тонкости юности си преклонится, тако и... растет в старости. Подобным же образом и отрасли человеческие, яко же поставлены будут в юной версте, тако и возрастут и состареются” (8 об.). В беседе “О достодолжном чад воспитании” “кризисна” молодого дерева, не ухоженного садовником, объясняет происхождение пороков у “самовольного сына” (543).

Аналогия помогает писателю раскрыть принципы, которым должно следовать, называет достоинства, необходимые в жизни. Например, благочестивый человек

Будет бо яко дерево, при водах сажденно,
еже дает во время си плод свой неизменно.
Лист его не отпадет,— все еже деет,
по желанию сердца онаго успеет

(“Псалтырь рифмовторная”, 85).

С помощью “древесных образов” прославляется высокий интеллект в стихотворении “Мысль”:

Еже корень есть в древе, то мысль в человеке,
обое же есть тайно в настоящем венце.
Корень есть под землею, не видим бывает;
мысль в глубине есть сердца, никто ея знает.
Но яко что в корене от силы таится,
то прежде во ветвех и в плодах явится;
Тако что сокровенно во мысли пребудет,
то по мале во делах проявлено будет

(“Вертоград многоцветный”, 73).

И, наконец, в стихотворении “Достоинство”, где речь идет о приближении смерти, сломленное ветром дерево уподобляется страдающему человеческому телу (“Вертоград многоцветный”, 71–72).

В “Гусли добrogласной” образ дрсва использован в панегирических целях: царь-солнце “живит” своими лучами “всякое древо”, растущее в его “благонасажденном царствии”, т.е. равным образом одаряет высокой милостью всех поданных (124).

Антоний Радивиловский в “Слове” о Владимире Святом подтверждает необходимость принятия христианства занимательным рассказом о чудесном древе, которое давало “овоц роскошный”, но оберегалось злым духом (245).

Реже взоры древнерусских писателей обращаются к конкретным представителям древесной флоры. Отбор последних определен, во-первых, церковной традицией. Упоминаются смоковница, кедр, кипарис, мирсина (миртовое дерево), маслина (оливковое дерево). Известные по Священному писанию, но не знакомые “в лицо”, они обычно сопровождают пересказ библейских сюжетов или служат символами. Можно привести примеры удачного включения этих образов в древнерусские произведения. Так, в “Сказании о Мамаевом побоище” “древесная” метафора усиливает осуждение предателей-рязанцев, которые “отсекошаася своея добрыа маслична и присадишаася к дивии масличне” (138). Эмоциональности плача горожан в “Псковском взятии” способствует сравнение псковского достояния со священным “кедром древа ливанова”, который отнят у великого города “многокрильным орлом... исполнъ крыле нохтей”, т.е. московским князем Василием (372).

Однако обращение у экзотическим деревьям является большей частью формальным. Например, в “Сказании о Вавилонском царстве” выступает в качестве враждебной силы, встающей на пути человека, “древо купарис”. Видимо, автор забыл о первоначальном значении образа, что отразилось, в частности, и в искаженном наименовании дерева (182).

О художественной стерости образов говорит характер их употребления в “Житии Сергия Радонежского”, где в один ряд поставлены эпитеты и сравнения, относящиеся к предметам, не

имеющим отношения друг к другу. Сергий, по словам Епифания Премудрого,— и “светило пресвятое, возсиявшее среди тьмы и мрака, и звезда незаходимая, и кадило благоуханное”. И вместе с тем он, “яко кедр, иже в Ливане, яко маслина плодовита, яко финикс процвете, и яко кипарис при водах, яко ароматы благоуханна, и яко миро излиянное” (418). Вместе с тем цепь растительных образов отвечает задаче “плетения словес”.

И.П.Хрущев отмечал, что “развесистая сосна, огромный дуб, ель на крутом берегу озера не раз с любовью отмечены в житиях”¹⁸. Талантливые описания реальных представителей древесного царства оставил нам игумен Даниил, делая это через сопоставление новых для него растений с отечественными. Например, дерево зигия “есть яко олха образом”, а “другое есть мало, образом яко осина... имя древцю тому рака”, из него выходит липкий сок, “яко клей вишневый (30). На берегу Иордана стоит “древо не высоко, аки вербе подобно есть” (42). А в садах, рядом с южными плодовыми деревьями,— родные яблони и черешни (53).

О хвойном дереве напоминает название реки Сосны в “Хождении Игнтия Смольнянина” (96). В “Скарбнице потребной” Иоанникия Галятовского фигурирует “высокая ель” (1 об.) Аввакум с нежностью говорит о сосновой кашке, которую клевала жившая у него курочка (32), и с горечью — о собственных бедах, когда “не по естеству” приходилось есть “вербу и сосну” (726).

Однако лишь дуб получает развернутую характеристику. И не только потому, что он рос повсеместно, но и как дерево мифологическое. Культ дуба — отмечает Д.Фрэзер,— “существовал, по-видимому, у всех европейских народов арийского происхождения. У греков и итальянцев это дерево ассоциировалось с величайшим из богов, Зевсом или Юпитером”¹⁹. Дуб — это “священное дерево, небесные врата, через которые божество может появиться перед людьми, жилище бога или богов”²⁰. По свидетельству А.Н.Афанасьева, в колядках карпатских русов “сохранилось сказание о дубах, которые существовали еще до сотворения мира”. О почитании дубов у славян упоминают Сефрид, Гельмольд. Предания о заповедных дубах Перкуна бытовали в Литве²¹. Дуб неоднократно упоминается в Библии, где он выступает символом гордости. У христиан дуб — эмблема Христа.

Совмещение библейского материала и реального зрительного образа мы видим у игумена Даниила, для которого вообще характерно изображение природы в разных аспектах²². Писатель верит, что перед нами тот самый “дуб святый” маврийский, у которого когда-то престарелый Авраам услышал радостную весть о скором рождении сына. С восторженно-наивным изумлением сообщает автор о долгом веке дуба: “Дивно же и чудно есть толь много лет стоящу древу тому... не вредися, ни

испорохнети, но стоит утвержден от бога, яко то перво насанжен".

Вместе с тем перед нами очень конкретное описание внимательно рассмотренного предмета. Дуб "не велми высок", "част ветми", которые касаются земли, усыпан желудями ("мног плод на нем есть"), "кроковат", т.е. раскидист. Автор с точностю сообщает о высоте дерева, толщине его ствала ("втолще же есть двою сажень моих около его"). Дуб вписан в окружающую среду: он стоит "пути на близу... на правой руце, ...на горе высоце", у корней же его "помощено мрамором белым" (68). Однако автор не ограничивается перечислением признаков, но дает и эстетическую оценку дубу как прекрасному растению ("стоит красен").

К образу дуба обращаются и другие писатели. Например, приметы дерева указаны в афоризме из "Моления Даниила Заточника": "Дуб крепок множеством корсниа, тако и град наш твою державою" (392). Сравнение беса... "с великим дубом" использовано в "Повести о старце, просившем царскую дочь себе в жены". Подчеркивающее могущество беса, сравнение создает зрительный образ и самого дерева — огромного и величественного (50). Дуб "высок и дупен" — персонаж одной из притч "Стефанита и Ихнилата".

В ряде случаев дубу отводится роль фона, на котором развертывается действие. Например, в упомянутой притче он служит убежищем для ворона, спасающегося от охотника, и в то же время помогает представить местность, где происходят события: дуб растет в городе, рядом с сетями для ловли птиц ("Стефанит и Ихнилат", 192). Сходную функцию выполняет образ в "Житии Сергия Радонежского": святой встречает человека, "на поле под дубом стояща". Одинокий дуб помогает здесь увидеть равнинность окружающего его пространства (280).

О дубах как о главных, по мнению книжников, представителях русской флоры говорят и постоянные упоминания о "дубрах" ("дубровах"). Обширные дубовые леса отмечены в "Повести временных лет" (242), "Шестодневе" (184, 190), "Молении Даниила Заточника" (392), "Сказании о Мамаевом побоище" (170, 178), "Повести о Тимофееве Владимирском" (60), "Послании игумена Памфилу" и др. К этому же ряду относится и "подубию" "Слова о полку Игореве".

И тем не менее изображение дуба достаточно условно. Здесь налицо та же обобщенность, которая характерна для анонимного дерева, что не удивительно, поскольку с дубом-великаном древние славяне связывали представление о мировом древе²³.

На фоне беглых зарисовок и условных "древесных портретов" выделяется описание березы в "Сказании о Мамаевом побоище", отразившем психологическую тенденцию литературы конца XIV — начала XV в. Само обращение к образу березы необычно: широко распространенная на Руси, она не привлека-

ла внимания писателей. Главное же, вместо абстрактной аналогии человек — дерево, приводится реалия из русского воинского быта. Рядом с искалеченной березой изображен князь, “бит, язвен, труден”. Оба они вызывают жалость и сочувствие.

Настроение, которым проникнут эпизод, позволяет обратиться к русским лирическим песням, где береза в ряде случаев выступает символом печали:

Зеленая березонька, чему бела не зелена?
Красная дзевочка, чему смутна, не весела?

Или:

Не белая березка нагибается,
Не летучая осина расшумелася,
Добрый молодец кручиной убивается...²⁴

Можно говорить и о сходстве поэтического приема, примененного в “Сказании”, с психологическим параллелизмом русских народных песен.

Примечательно, что в Шотландии береза связывалась с представлениями о смерти и похоронным обрядом²⁵.

Упоминание о березе, пусть и “сеченой”, играет и колористическую роль, придающую выразительность всей картине: это единственное светлое пятно среди мрака и крови.

Заметное место в изображении древнерусской флоры принадлежит лесу. Например, в летописи упоминаются “голубой лес”, “лозовые леса”²⁶, “оковский лес”. Как среда обитания героев и как самостоятельный персонаж, лес фигурирует в житиях и повестях, особенно московского периода. О разнообразии лесов свидетельствуют их наименования: “лес”, “роща”, “бор”, “дубрава”, “дуброва”.

Наличие огромных, густых лесов зафиксировано в изобразительных средствах языка, например, эпитетике: “бор велик” (“Повесть временных лет”, 28), “лес велик” (“Киево-Печерский патерик”, 434), “лес пустынный” (“Житие Сергия Радонежского”, 306), “дубравы зелены” (“Сказание о Мамаевом побоище”, 178), “сильный лес” (“Севернорусский летописный свод” 1472 г., 436), “дубрава многодревная” (“Хронограф” 1617 г., 330), “дебри непроходимые” (“Житие” Аввакума, 22), “дике леса” (“О России в царствование Алексея Михайловича” Григория Котошихина, 145), “непроходный лес”, “ дальний лес”, “страшливый лес”, “темный лес” (“Повесть о Петре Златых Ключей”, 346, 350) и т.д.

Образ могучего, неодолимого леса — частый элемент сравнений в воинских повестях: “Начаша выступати полци половецкии ак борове” (“Летописная повесть о походе Игоря”, 354), “Сынове же русскии... сехаху их, аки лес клоняху” (“Сказание о Мамаевом побоище”, 472). “Русь погониша их... и окружывше их, яко же синий лес”; москвиши же “погониша их... бе бо пришло их множество зело, якоже и лес” (“Севернорусский летописный свод” 1472 г., 436).

Эти примеры интересны не только своей речевой выразительностью, но и реальным наполнением, поскольку фиксируют наличие огромных, густых лесов.

Образ леса многофункционален. Одна из задач, которая отводится ему в контексте,— указание на особенности местности. Это могут быть краткие заметки, фиксирующие главные признаки ландшафта. Например, о природе, окружающей только что построенный Киев, сказано: “Бяше около града лес и бор велик” (“Повесть временных лет”, 28). Или: “В лесе и на горах, над рекою Днепрьскою” (там же, 32). “Лес на горе... велик и част”, неподалеку от Вифлиема, привлекает внимание игумена Даниила (68). Примечательно его стремление показать при этом, как меняется лесной пейзаж во времени: “Первое же был лес велик ту около пещеры тоя, ныне же мала и худа древца суть ту” (69). “Женьгель злый” (джунгли) на берегу и “дебер зла тикень” на горе, окружающие город Виджаянагар, отмечены Афанасием Никитиным (472).

Лес как примета местности показан в “Житии Сергия Радонежского”, “Житии Кирилла Белозерского”, “Житии Павла Обнорского”¹⁹.

Развернутый пейзаж, одним из компонентов которого является описание леса, дан в “Казанской истории”, в рассказе о строительстве Свияжска: “Место же то таковое, идеже поставися град: прилежаху бо к нему подале от него превысокия горы, и лесы верси своя покрывающе, и стремнини глубокие, и дебри, и блата”. Здесь дана как бы panorama леса, растущего и высоко на горах, и находящегося в низине (394).

В ряде случаев упоминание о лесе как элементе пейзажа приобретает в произведении важное художественное значение. Например, в “Сказании” Авраамия Палицына Тереньевская роща, расположенная за стенами Троице-Сергиева монастыря, становится символом жестокости и предательства: во время осады “литовские люди” и “русские изменники” забираются на деревья, чтобы увидеть происходящее внутри и “радовахся о погибели христианьстей” (234).

“Дебри непроходимыя”, наряду с “горами высокими” и подобным стене утесом каменным — не просто выразительная деталь прибайкальского ландшафта, но и напоминание о трудных путях Аввакума (“Житие”, 22). Напротив, лес, фигурирующий в записках Григория Котошихина как примета подмосковной природы, дает представление и о придворном быте с его развлечениями: “Устроены для той потехи под Москвою лесные рощи, а в них дворы, от Москвы по 7 и по 10 и 15 и 20 верст и болши”.

Образ леса помогает показать человека-труженика, его хозяйственную деятельность. Киевляне “бяху ловящи зверь” (“Повесть временных лет”, 28). Феодосий Печерский, всем служа, носит “дрьва из леса на своею плещу” (“Житие Феодосия Печерского”, 330). Из ключа, бьющего в “дебри”, приносит

воду для братии Сергий Радонежский (“Житие Сергия Радонежского”, 358). Царь Иван Васильевич “повелевает всем воеводам и всем на плещах своих от леса древис носити” на строительство храмов в завоеванной Казани и сам подает в этом пример (“Казанская история”, 536).

Лес как объект труда и в то же время источник существования показан в “Сказании” Авраамия Палицына. даже в условиях осады монастыря жители прокрадываются в близлежащую рощу “корения ископати”, “веников урезати” или “дров ради”. Писатель мастерски использует при этом “древесныс” образы, сопоставляя трагические последствия сражения с лесными работами: “Идеже сечен бысть младый хваст, ту разсечен лежаще храбрых возраст. И идеже режен бываше младый прут, ту растерзаем бываше птицами человеческий труп... Текущим же на лютый сей добыток дров, тогда готовляшеся им вечный гроб” (234, 272, 258).

О связи леса с новыми трудовыми процессами, в частности, появлением промышленности, пишет Г.Котошихин, отмечаящий, что в “царских диких лесах... учинены буды” (т.е. заводы, 145).

Древнерусские писатели изображают лес как неотъемлемую часть ратной жизни. Он — убежище в моменты опасности. Например, князь Владимир Андреевич спешит “по Дону к дуброву, яко да тамо утаится полк его”. Укрывается в “дебри” раненый великий князь Дмитрий Иванович (“Сказание о Мамаевом побоище”, 170, 176). Находит спасение, “утаяся в дуброве”, русский пленник, бежавший из Казани (“Повесть о Тимофееве Владимирском”, 60).

В то же время из “острогов лесных” черемисы нападают на русских, а в случае опасности снова бегут “в чаши лесныя и в горския стремнины и стояху в крепях тех” (“Казанская история”, 476).

Андрей Курбский, много раз упоминающий лес как своеобразный стратегический ориентир, рассказывает, что для татар лес был бастионом, из которого они совершали вылазки, “бе бо им удобно бываше яко знаемы по своей земле”. Для русских же он являлся преградой. Три дня им приходится преодолевать “мордовские лесы”. В течение месяца они вынуждены гоняться за татарами через “лесы великие” (“История о великом князе Московском”, 232 и др.). В З-м послании Грозному образ леса использован для обвинения царя, сдавшего Полоцк, в трусости. Курбский язвительно замечает: “Собравшия со всем твоим воинством, за лесы забившия, яко един хороняка и бегун, трепещешь и исчезаешь никому же гонящу тя” (98).

Вместе с тем, в изображении леса проявились древние представления о нем как о “враждебной”²⁷, “бессовской силе”²⁸. “Красота и таинственность огромных девственных лесов древнейшей эпохи не могли не поражать поэтически настроенного воображения младенческих племен,— пишет А.Н.Афанасьев.—

В жизни растительного царства они созерцали ту же вечную борьбу божественных сил, какую замечали и в стихийных явлениях природы”²⁹.

Лес несет испытания герою апокрифического слова Афанасия Александрийского “О Мелхиседеке”, который “пришел в чащю леса уединен, и бысть тому седмь лет, наг, яко от рождения матери своим, … кормля же его бе верши дубнос” (424).

Суров лес к Феодосию Печерскому: его тело “множество комаров “покрьвено бяше и ядяху плоть его, … пиюще кровь его” (“Житие Феодосия Печерского”, 330). Беспредельный лес окружает Сергия Радонежского: “Ни пути людского ниоткуду же, и не мимоходящего, ни посещающего, но округ места того, все лес, все пустыня” (296). Дикость леса подчеркнута рассказом о медведях и волках, приходивших к жилищу Сергия, “вьюще и ревуще” (306). Тем не менее Сергий “в лесе оном пустыннем мужески пребываше”.

“Великий”, “непроходимый”, “страшливый”, “темный лес” окружает как замкнутое пространство героев “Повести о Петре Златых Ключей”, — “никакой человек в тот дальний лес не хаживал и никто их сыскать не мог”. Лес, деревья выступают здесь полноправными персонажами, активно вмешивающимися в судьбы людей. Разлучившиеся не по своей воле, герои блуждают по лесу, тщетно пытаясь найти друг друга. Деревья, между которыми мечется Петр, все больше и больше удаляют его от Магилены. Оставшись одна, она кружит “по тому лесу всюду, крича от всего голосу своего”, в “великой тоске и печали” ищет своего любезного. Напрасные попытки найти какую-нибудь “стешку” подчеркивают полное безлюдье. Удачен прием, с помощью которого изображается безграничность леса: “Магилена забирается на высокое дерево, откуда смотрит “на все стороны, где бы кого узреть”, но перед ней расстилается все тот же “великий лес”. Вместе с тем лес дает геройне повести кров и убежище от диких зверей (346–353).

Сходную функцию выполняет образ леса в “Повести о купце, заложившемся о добродетели жены своей” (84–85).

Лес, как место действия драматических событий изображен также в одном из эпизодов повести XVII в. о купце и о мертвом теле. “Великий непроходимый лес” и здесь — огромное, почти непреодолимое пространство, что подчеркнуто упоминанием о двух дорогах: “одна через лес, а другая кругом лесу… Кругом лесу — тысяча верст, а через лес пятьсот верст”. От выбора дороги, каждая из которых имеет свои неудобства, зависит судьба героя (“Повесть о некотором купце, како мертвое тело у жидовина скупи и царство себе приобрете”, 73).

Древесный мир русских произведений XI–XVII вв. динамичен. Связанный и с силами природы и с человеком, он включается в их движение и сам становится как бы частью этого движения. Например, динамичность Оковского леса в “Повести временных лет” создается троекратным изображением его как

начала быстротекущих рек: “Днепр бо потече из Оковьского леса, и потечеть на польдне, а Двина ис того же леса потечет, а идеть на полунощье и внидеть в море Варяжьское. Из того же леса потече Волга на въсток” (26).

Лес включен в движение реки, текущей “без берегов сквозе дубравы”, и в одном из афоризмов “Моления Даниила Заточника” (392).

Лес неразрывен с движущимся человеком. Антоний, ища себе пристанища, “нача ходити по дебрем” (“Киево-Печерский патерик”, 434). Отрок Варфоломей с братом “обходиста по лесом многа места”, пока не нашли нужное “в чащах леса” (“Житие Сергия Радонежского”, 294). Отрок, плененный казанцами, “потече из дубровы на путь свой” (“Повесть о Тимофееве Владимирском”, 60). “Аки соколы” вырываются москвичи из “дубравы зеленої” и ударяют на “великую силу татарскую” (“Сказание о Мамаевом побоище”, 178). “Из дубравы искочиста” и крымский хан с казанским царем, подобные “двум львам кровопийцам” (“Казанская история”, 458).

Благодаря постоянным упоминаниям о передвижениях людей в “Повести о Тверском Отроче монастыре”, перед читателем предстает как бы бегущий лес. Отрок, “поиде лесом, незнамо куда”, и после многодневных плутаний приходит в “место боровое”. По “лесам, по дебрям, по пустыням” ищут его посланцы князя: они “многие леса, и дебри, и пустыни обыдоша”. В действие включены также жители, которые “хождаху по лесу, ради потребы своея”, княжеский охотник, что “приидоша... в оный лес” (116–118).

Приведенные примеры могут служить иллюстрацией к выводу Андрея Белобоцкого о том, что флора — “существо одушевленное душою растительною, яко деревя, цветы, травы” (“Наука проповедей”, 70).

Глава II

ЭВОЛЮЦИЯ ПЕЙЗАЖА В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XI — ПЕРВОЙ ТРЕТИ XVIII вв.

(А.Н.Ужанков)

Что понимать под *пейзажем* (франц. *paysage*, от *pays* — страна, местность) в древнерусской литературе? Применимы ли к нему те же критерии оценки, что и для литературного пейзажа нового и новейшего времени, когда пейзаж рассматривается как “один из содержательных и композиционных компонентов художественного произведения: описания природы, шире — любого незамкнутого пространства внешнего мира”, в котором автор выражает эстетическое отношение к описанному?¹

Вопрос отнюдь не риторический. Ряд исследователей полагает, что “эстетическое отношение к природе — довольно позднее завоевание человечества”. Поэтому “пейзажа в современном понимании как объективно — реального изображения природы до 18 в. в литературе не было”².

В то же время, на всем семисотлетнем протяжении русской средневековой литературы древнерусские писатели с завидным постоянством обращали внимание на окружающий их мир и отражали природу в своих сочинениях. Встречаются в них и ее описания. Только ли это скромные прообразы будущих пейзажей нового времени, или все же литературные пейзажи, но специфические, средневекового типа, в которых “эстетическое отношение к описанному” выражено в аксиологическом (с христианских позиций) подходе православного писателя к предмету своего изображения? Вот это обстоятельство мне бы и хотелось выяснить в предлагаемой главе.

Из всех описаний природы в древнерусской литературе оставим в поле своего зрения только те, в которых воспроизведены, во-первых, открытые пространства местности, а, во-вторых, состояния природы, и посмотрим, могли ли они восприниматься как “картины природы” древнерусским читателем, и какова была их роль в структуре произведения.

§ 1

Познание и отражение природы в древнерусских сочинениях связано со спецификой средневекового мировоззрения и идеалистического мышления. Единственным способом познания на этой стадии мировосприятия выступало умозрение с соответствующим ему религиозно-символическим методом познания-отражения.

Окружающий мир, природа воспринимались как Божественное творение, непостижимое разумом, как символ величия Творца. Отсюда и метод ее отражения в литературных произведениях XI-XII вв.— на уровне символа и, прежде всего, религиозного символа.

Первые мне известные панорамные описания открытой местности в древнерусской литературе, которые можно было бы назвать развернутыми пейзажами³, имеются в “Хождении” игумена Даниила, написанном в самом начале XII века.

Сразу же хотелось бы обратить внимание за специфику предмета отражения, поскольку в нем спрятан ключ к пониманию значимости приводимых Даниилом описаний.

Игумен Даниил совершил паломничество в Палестину, к Гробу Господню, и “исписах путь си и места сии святаа” [с. 24]. Предметом его описания, таким образом, стала не просто окружающая природа, не случайная местность или встреченные по пути различные населенные пункты, а только те места — города, горы, острова,— которые тесно связаны с ветхозаветной и новозаветной историей. К примеру, город Ефес интересен игумену (и, естественно, читателю) тем, что в нем находится гроб Иоанна Богослова; остров Патм, — что на нем Иоанн Богослов написал Евангелие; гора привлекла к себе внимание потому, что на ней Св. Елена воздвигла крест с гвоздем Христовым; Иерусалим и его святыни — церковью Воскресения Господня, лобным местом, жертвенником Авраама и т.д.— т.е. тем, что связано с ветхозаветной историей, пропорками и земною жизнью Христа.

Специфичность описанных игуменом мест заключается в том, что они, будучи связанными с сакральной историей, являются христианской святыней, т.е. сами сакральны. Сакральность эта выражается в неизменяемости их во времени. Как святые обретают, переходя в “будущий век, жизнь нетленную”, вечность, так и святые места остаются неподвластными времени — вечно неизменными. Этую-то специфическую особенность и должен был донести до читателей игумен Даниил в своих описаниях, равно как и составить зримый образ тех святых мест, чтобы “добрии человеки”, которые не могут

совершить паломничества, но и “дома суще в местех своих... мыслию своею и... добрыми своими делы”, могли достичь “месть сихъ святых, иже большую мзду приимутъ отъ Бога Спаса нашего Иисуса Христа” [с. 26]. Поэтому описания его достаточно подробны и неторопливы, и, как правило, опираются на начальные знания из священной истории.

Иордан знаменит, прежде всего, своею купелью, в которой крестился Иисус Христос. Напомнив о творимых здесь в библейские времена чудесах (воды священнной реки потекли вспять при виде Творца своего; расступались и перед народом израильским, и перед Елисеем; по водам дважды прошла Мария Египетская: к отцу Зосиме и обратно в пустыню) Даниил дает, наконец, описание реки, как предстала она, неизменившаяся, перед его взором. Начинается оно с нижнего, горизонтального уровня: “Иордан же река течет быстро, бреги же имать об онъ поль приkrуть, а отсуду пологы; вода же мутна велми...”. Вроде бы, река как река, с пологим и крутым берегами, с быстрым течением, и, как следствис, мутной водой. Но далес следует несколько неожиданная для такой замутненной воды оценка ее вкусовых качеств, и сразу же приводится соответствующее этому обстоятельству логическое для христианина объяснение: “... и сладка пити, и несть сыти пиюще воду ту святую”. Не будь она святой, не была бы она сладкой, поскольку засорена песком, и оказалась бы даже вредной для людей, а так “ни с нея болеть, ни пакости во чреве человеку” [с. 52].

Автором изначально как бы дается установка читателю на верное восприятие описываемого: речь идет не о простой реке, а христианской святыне. С одной стороны, чтобы подчеркнуть это, а с другой, чтобы воссоздать ассоциативный образ Иордана у “дома сущих” читателей, игумен решился сравнить его с рекой обычной — небольшой Сновью, текущей по Черниговской земле и впадающей близ Чернигова в Десну: “Всемъ же есть подобень Иордан к реце Сновьсей — и вшире, и въглубле, и лукаво течет, и быстро велми, яко же Сновь река. Вглuble же есть 4 сажень среди самое купели, яко же измерих и искусих сам собою, ибо пребродих на ону страну Иордана, много походихомъ по брегу его; вшире же есть Иордан яко же есть Сновь на устии” [с. 52].

Сказанного пока маловато, чтобы получился зримый образ святой реки: описан лишь нижний уровень ее — вечно текущая вода. Чтобы получился развернутый панорамный пейзаж, необходимо трехмерное описание — в системе трех координат. Именно таким путем и расширяет, детализируя, картину Даниил. Он развертывает описание по горизонтали, увеличивая окоем, и одновременно простирает взгляд в глубину, к горизонту.

Панорамное обозрение прилегающей к реке местности начинается с полого берега (собственно, с места обзора): взгляд

паломника скользит по кустарникам и тростнику, постепенно поднимаясь и простираясь поверх них до затонов: “Есть же по сей стране Иордана на купели той яко леси древо не высоко, аки вербе подобно есть, и выше купели той по брегу Иорданову стоить яко лозие много, но несть яко же наша лоза, но некако аки силяжи подобно есть; есть же и тростие много; болоние имать, яко Сновь река. Зверь мног ту, и свиний дикий бешисла много, и нардуси мнози ту суть, лвове же” [с. 52]. Пере-дний план получился у игумена предельно насыщенным, густо заселенным. Четырежды в этом коротком пассаже употреблено слово “много” и добавлено “бешисла”. Очевидно, Даниил стремился передать “благословение Божие на земли той святей” [с. 48] через обильный животный и растительный мир.

С этого берега взгляд его переходит на противоположный, причем сразу вдали и вверх, к небу: “Об онъ пол Иордана горы высокы каменяя; и суть подаль от Иордана”. Затем спускается вниз по направлению к наблюдателю: “А под теми горами другая горы близь суть белы; и ты суть близь Иордана...”. Такой “обратный” путь взгляда в описании противоположного берега реки был вызван необходимостью сосредоточить внимание на близлежащей к Иордану местности, чтобы ввести в повествование существенную и многое объясняющую информацию: “И ту есть близь место къ востоку лицъ яко двою дострелу вдалее от реки, иде же Илия пророкъ всхищенъ бысть на колесници огньней. Ту же и пещера святаго Иоанна Крестителя...”.

Сами святые пребывают в мире ином, но людям в память остались неизменными “место” и пещера — материализованные свидетели святой истории. Возникает такое ощущение, что в описываемом игуменом Даниилом пространстве остановилось время, и ничего за тысячелетие не изменилось. Собственно, так оно и должно быть, ведь это сакрализованное пространство, и задача Даниила в том и состояла, чтобы донести этот факт до сознания читателя: “И ту есть поток (не был, а и ныне есть! — А.У.), воды исполненъ (не убывает в веках в нем вода! — А.У.) и течет красно (а как же иначе, если он необычен?! — А.У.) по камению во Иордан; и вода та студена зело и сладка велми; и ту воду пил Иоаннъ Предтеча Христовъ, егда жиль в пещере той святей” (с. 52). Вот и доказательство того, что ничего не изменилось во времени: Иоанн Креститель пил ту воду, что и ныне течет. То есть, какой источник и вода в нем были при Иоанне Предтече, такими же остались и во времена игумена Даниила: для них не существует времени, как не существует его и для всего описанного пространства, связанного со святой рекой Иорданом и купелью Иисуса Христа.

Воспроизведенный Даниилом ландшафт присущ только Иордану у купели, он предельно индивидуализирован, его невозможно ошибочно отнести к другой местности. Нельзя поэтому

согласиться с утверждением Д.С.Лихачева, что в средневековых русских сочинениях “индивидуальность места никогда не описывается”⁴ (выделено мной.— А.У.). Все зависит от предмета изображения. Индивидуальность святого места, известного из библейской истории, всегда подчеркивается, иначе и не могло быть, ведь оно единственное в своем роде.

Индивидуальные черты обнаруживаются и в описании окружающей святыне места близлежащей местности. Однако в поле зрения игумена Даниила по-прежнему попадают только те места, удивительному устроению которых способствовало Божественное участие: “Лавра же святаго Савы есть на дебри Асафатове, ... от Гепсимании бо дебрь поидеть сквозе лавру и приходить к Содомьскому морю” [с. 56–58].

Садомское море уже упоминалось ранее в записях Даниила: в него впадает Иордан. Таким образом, описываемое русским игуменом пространство замыкается в ограниченных библейской историей пределах. И все, что попадает в эти пределы, несет на себе печать сакральности: “Лавра же святаго Савы есть уставлена от Бога дивно и несказанно: поток бе некако страшенъ и глубокъ зело и безъводень, стены има бе высоки, и на тех стенахъ лпять келии прилеплены и утвержены от Бога некако дивно и страшно; на высоте бо той стоять келии по обема странама потока того страшнаго и лпят на скалах, яко звезды на небеси утвержены” [с. 58]. Конечно же, укрепить на отвесных скалах келии не под силу человеку, только Бог, в сознании игумена, мог “утвердить” их, “яко звезды на небеси”.

Следующее за этим описание бездводного места тоже не случайно, ибо содержит свидетельство проявления Божественной воли: “В месте бо том нигде же несть реки, ни потока, ни кладязя...; есть бо место то безводно в горах каменных, и есть пустыни та вся суха и безводна...”. Многократное указание, что место то “сухо и безводно” потребовалось Даниилу, чтобы подчеркнуть Божественное происхождение единственного на всю округу источника — “кладязя святаго Савы”, который указало Божиим повелением святому “в ноши осля дикос” невдалеке от пещеры — земной обители Саввы, которую, опять же, “показа ему Богъ столпом огненным над местом темъ святым” [с. 58].

И многочисленные подробности (они не часто встречаются в пейзажах), и неповторимость описанного горного ущелья можно объяснить уже называвшейся причиной — Даниил воспроизводит не простой ландшафт, а святое место, к воссозданию которого требовался особый подход. И все, что находится рядом с этим святым местом также отличается (как и в случае с раскинувшейся по обоим берегам Иордана территорией) индивидуальностью: “И ту есть близъ лавры место на полудне лиць от лавры (происходит расширение описания ландшафта по горизонтали.— А.У.), имя месту тому Рува, и есть близъ моря

Содомского. И суть горы высоки камсныя, и пещеры многы ту суть в горах тех... И ту суть жилища пардусом, и осли дивии мнози суть” [с. 58].

От общей панорамы игумен переходит к описанию еще одного, известного из Библии, места — Садомского моря: “Море же Содомское мяртво есть, не имать в себе никако же животна, ни рыбы, ни рака, ни сколии. Но обаче внесеть быстроть Иорданьская рыбу в море то, то не можетъ жива быти ни мала часа, но вскоре умирасть: изходит бо из дна моря того смола чермная верху воды тоя, и лежит по брегу тому смола та много; и смрад исходит из моря того, яко от серы горяща...” У Даниила даже и не возникает вопроса, почему море оказалось мертвым. Объяснение этому феномену находится в Библейском предании, и он его только напоминает: “... ту бо есть мука под морем темъ” [с. 58]. Тем самым, уже в который раз, устанавливается смысловая связь между Библией и приводимым Даниилом описанием. Можно с уверенностью сказать, что пейзажи Даниила символизируют собой библейскую историю.

В них нет обобщений и вымысла, они предельно реалистичны и достаточно подробны (если их сравнивать с другими описаниями). Подробность, детализация как раз и способствует их реалистичности. Особенно это заметно при описании локализованного пространства (горного ущелья) или одного предмета (тоже святыни), например, Мамврийского дуба, у которого ветхозаветному Аврааму явилась Троица: “Есть же дуб — от святый..., и стоит красень на горе высоце... И есть дуб-от не велми высокъ, кроковат велми, и часть ветми, и многъ плод на нем есть; ветви же его близ земли приклонилися суть, яко мужъ можетъ, на земли стоя, досячи ветви его. Втолще же есть двою сажень моихъ около его, а голомя възвыше до ветвей его полуторы сажени. Дивно же и чудно есть толь много лет стоящу древу тому, на толь высоце горе, не вредися, ни испорохнети, но стоить утвержень от Бога, яко то перво насажень” [с. 68].

Даже Даниил удивлен таким долгим веком дуба — со временем Авраама! Но легко объясняет тому причину — “от Бога утверженъ”, и, стало быть, не поддается влиянию времени, сакрален.

Существует непосредственная связь между мировоззрением писателя и проявляющимся в его сочинении методом отражения⁵. Окружающий мир (т.е. мироздание в целом, а не только святые места) воспринимался людьми православными и книжными, как Божественное творение. Поэтому в отношении к природе выражалось отношение к Богу: через ее величие ощущалось величие Творца.

Прекрасно это ощущение передано современником игумена Даниила князем Владимиром Мономахом в его “Поучении”: “Велий еси, Господи, и чудна дела твоя, никак же разумъ

человеческъ не можетъ исповедати чудес твоихъ... Иже кто не похвалить, ни прославлять силы твоя и твоихъ великихъ чудес и доброт, устроенныхъ на семь свете: како небо устроено, како ли солнце, како ли луна, како ли звезды, и тамъ и свет, и земля на водахъ положена, Господи, твоимъ промыслом! Зверье разнолични, и птица и рыбы украшено твоимъ промыслом, Господи!... И сему ся подивуемся, како птица небесныя изъ ирья идут, и первес, въ наши руце, и не ставятся на одиной земли, но и силныя и худыя идут по всемъ землямъ Божиимъ повеленъсъ, да наполняются леси и поля... И ты же птице небесныя умудрены тобою, Господи; егда повелиша, то вспоютъ, и человекы веселять тебе; и егда же не повелиши имъ, языкъ же имеюще онемеютъ" [с. 396–398].

Мысленнымъ взоромъ пытается охватить Мономахъ сотворенную Богомъ видимую картину мира: отъ неба и светил, до земли ("угодий") и человеска на ней живущего (т.е. практически, весь рядъ библейскихъ шестидневныхъ творений), но не способенъ разум человеческий изведать и передать ("исповедати") эти чудеса — видимый мир. Однако это не означаетъ, что "разумъ" въ рассматриваемый период бездействуетъ. Наоборотъ, съ его помощью нужно, по словамъ Климента Смолятича, митрополита и писателя изъ того же XII в., "расматряти... и разумети, яко вся состоатся и съдержатся и поспеваются силою Божию..."⁶.

Если обычная природа своею разумною устроенностью и красотой олицетворяетъ величие Творца, то святые места (въ томъ числе и ихъ пейзажи) символизируютъ вдобавокъ и сакральность священной истории. Какъ настоящесъ время церковной службы символизируетъ вечный смыслъ ежегодно повторяющихся христианскихъ праздниковъ⁷, такъ неизменяющаяся природа святыхъ местъ символизируетъ вечный смыслъ ветхозаветныхъ и новозаветныхъ событий.

Прошло почти одиннадцать столетий съ того момента, какъ Сынъ Божий вступилъ въ воды Иордана для принятия святого крещения, но река ничуть не изменилась. Другая бы давно пересохла, или сменила бы русло, или глубину (что при быстромъ течении вполнѣ закономерно), то только не священный Иорданъ: онъ остался такимъ же, какимъ былъ и прежде, и въ этомъ самолично убедился игуменъ Даниилъ, измеривъ его глубину. Хотя воды реки текутъ, т.е. движутся, но это какъ бы "застывшее" вечное движение, какъ и въ потоке, изъ которого пилъ Иоаннъ Креститель, "осталась" прежняя, съ его времени, вода. И пейзажъ вокругъ священной реки остался неизменнымъ, такимъ же, какимъ былъ и тысячу летъ назадъ при Иисусѣ Христѣ — сакрализованнымъ пространствомъ. Потому-то святые места и являются предметомъ паломничества христианъ: посетивъ ихъ, можно изъ своего времени попасть въ начало новой эры — новозаветной истории.

Въ "Хождении" игумена Даниила отразилось наложение, точнее сказать, сопряжение двухъ временъ: сакрального и земного.

Сам Даниил, путешествуя, находился в движении; значит, для него время существует⁸. Но описываемые им Святые места, их ландшафт пребывают в сакральной неизменности. Природа их олицетворяет сотворенную вечность, и потому статична. Можно сказать, что пейзажи святых мест в “Хождении” — это запечатленное остановившееся время, отраженная “вечность”.

“Вечность” описываемого пейзажа подчеркивается и его безжизненностью, т.е. отсутствием в зарисовках людей. Описываемая природа существует обособленно от человека, нет никаких следов его деятельности, что свидетельствовало бы об изменяемости времени. Горная гряда с глубоким ущельем, в котором разместился монастырь Св. Саввы, казалось бы, хоть немного должна была оживиться пребыванием здесь людей. Но нет, в описании отвесных каменных стен рва и расположенных на них келиях монахов, вокруг “прилепленных” Богом, а не руками человека, царит мрак и безжизненность. Даниил ни разу не указал на источник света, но ощущение мрака исходит от использованных им сравнений: келии расположены на скалах, как звезды на небе, т.е. на ночном, темном небе; Бог указывает Савве пещеру, столпом огненным — свет столпа не ассоциируется со светом дня, а тоже с мраком. Единственный источник воды указал Савве осел ночью. Жизни не чувствуется здесь еще и потому, что в монастыре описаны только захоронения святых отцов, и ни слова не сказано о здравствующих монахах. Даниилу удалось передать состояние вечно царящего здесь покоя.

Единственное оживление в пейзажи во всех трех случаях вносит своим присутствием сам Даниил. Он сам измеряет глубину Иордана, как бы нарушив покой вечно текущих вод его. Сам пробует сладкую и студеную воду из колодца Св. Саввы. Сам измеряет толщину Мамврийского дуба. Но присутствие в пейзажах Даниила только подчеркивает величие и отстраненность самой природы от человека. Он -- временно пребывает в ней, а природа существует вечно вне зависимости от него, как и от других людей.

Что отношение Даниила к пейзажам святых мест Палестины было именно как к сакральным, свидетельствует его совершенно иной подход в отражении мест святостью не отмеченных. Например, описание земли Ханаанской, заселенной родом внука Ноя Ханааном после потопа — жизнерадостное, жизнеутверждающее, активно демонстрирующее преобразовательную деятельность человека под Божиим покровительством: “И ныне по истинне есть земля та Богомъ обетованна и благословена есть от Бога всем добром: пшеницею, и вином, и маслом, и всяким овощом обильна есть зело, и скотом умножена есть; и овци бо и скоти дважды ражаются летом; и пчелами уязло ту есть в камении по горамъ темъ красным; суть же и виногради мнози по пригориесм темъ, и древеса много овощнаа стоять бес числа, масличие, смокви, и рожцы, и яблони, и черешни,

инородия, и всякий овощь ту есть; и есть овощеть лучи и болий всехъ овощий, сущих на земли под небесемъ, несть такого овоща нигде жс. И воды добры суть в месте том и всемъ здрави, и есть место то и красотою и всемъ добром. Неисказанна есть земля та около Феврона!” [с. 70].

Что прежде всего бросается в глаза, так это отсутствие в этом описании пейзажа. Даны обобщенная, и даже не картина, а характеристика Ханаанской земли. Нет в ней конкретных, индивидуальных деталей. И достаток в ней — это заметно — результат труда рук человеческих. Хотя земля благословенна от Бога (потому и обильна плодами), но не святое место, а потому и не конкретно-узнаваема, и не является это пространство сакрализованным, неизменяющимся. И, следовательно, нет его литературного описания, пейзажа. Даны характеристика, а не зримый образ; оценка, а не символ.

Следовательно, можно сделать вывод, что в литературе XII в. наличествовал двоякий подход к описанию местности. В зависимости от того, что служило объектом отражения — обычное пространство или сакрализованное, связанное со священной историей — в произведении появлялась или характеристика местности или ее описание, которое можно назвать средневековым пейзажем.

§ 2

О символичности пейзажа в “Слове на антипасху” Кирилла Туровского писали уже неоднократно. Но чтобы представить целостную картину господства в XI-XII вв. религиозно-символического метода познания-отражения, мне придется коснуться этой проблемы еще раз, тем более, что в этом сочинении Кирилла Туровского религиозно-символический метод познания-отражения проявился с наибольшей ясностью и полнотой⁹.

Речь в “Слове” идет о первом воскресенье после Пасхи, еще называемом “Фоминым воскресеньем” или “Антипасхой”, в которое празднуется обновление Воскресения, т.е. светлого праздника Пасхи. Как символом Пасхи выступает “антипасха”, так символом духовного обновления (сменой Ветхого заката Новым, иудейства — христианством) выступает обновляющаяся природа: “Днесъ ветхая конецъ прияша, и се быша вся нова, видимая же и невидимая”. [с. 416]

У Кирилла Туровского нет того конкретного описания статичного пейзажа, какой мы наблюдали в “Хождении” игумена Даниила. Он приводит обобщенный образ преобразующейся природы, т.е. динамичный пейзаж. Солнце, весна, тепло — символизируют в православии Новый завет; зима, холод — Ветхий. Эти символы использовал в “Слове о Законе и Благодати” Иларион Киевский. Но если Иларионом использовались отдельные символы, расположенные на удалении друг от друга

и не находящиеся в тесной смысловой взаимосвязи, то у Кирилла получилась единая картина пробуждающейся после зимней стужи природы — развернутая поэтическая метафора. Ежели опустить религиозные толкования символов, сразу же следующие за реальными деталями, то получится зримо воспринимающийся весенний пейзаж: “Ныне небеса просветиша ся, темных облак яко вретища съвьлекъше, и светлыъ въздухом славу Господню исповедаютъ... Ныне солнце красуся к высоте въсходить и радуяся землю огреваетъ... Ныня зима... престала есть, и лед... растаяся... Днесъ весна красуешься оживляющи земное естество, и горни (вар.) ветри тихо повевающе плоды гобзуютъ, и земля семена питающи зеленую траву ражасть... Ныня новоражаеми агнцы и унцы быстро путь перуше скачютъ и скоро к матерем възвращающеся веселяться... Ныня дрѣва леторасли испушаютъ, и цветы благоуханія процвѣтаютъ, и се уже огради сладъку подаваютъ воню, и делатели с надежею тружающеся плододавца Христа призываютъ... Ныня ратаи... унца к... ярму приводяще, и... рало в... браздах погружающе, и бразду... прочертающе, семя... всыпающе. Ныня реки... наводняются, и... рыбы плод пушають... Ныне... трудолюбивая бчела... на цветы възлетающи медвены с(о)ты стваряютъ... Ныня вся добrogласныя птица... гнездящиеся веселяться...” [с. 416–417].

Все в этом описании торжественно, величаво и радостно, и во всем чувствуется величие Творца, сотворившего эту красоту и гармонию. Весенняя картина получилась объемной: взгляд книжника спускается с небес и дневного светила на крону деревьев, любуется завязями плодов, скользит вниз на землю, покрытую зеленою травой. Затем взору открывается панorama жизнедеятельности человека: в садах, в поле и на реке. Это одновременно и горизонтальных охват, и в глубину: и поле с первой бороздой должно уходить к горизонту, и река. И поскольку все составляющие это описание элементы находятся в тесной взаимосвязи, можно говорить о хорошо продуманном Кириллом литературном пейзаже.

Своей объемностью он напоминает трехмерные пейзажи Да-ниила. Но у игумена сакральный смысл описанного, подразумеваясь, оставался “за кадром”. У Кирилла Туровского выражен открыто, ибо его зримый пейзаж — всего лишь видимый символ невидимого: “Не си глаголю видимая небеса, нъ разумныя, апостолы... Святымъ Духомъ осенившеся Въскресение Христово ясно проповедаютъ...” [с. 416]. Поэтому не просто солнце взошло на небе, а “взидс... от гроба праведное солнце Христос”. И за каждым явлением природы кроется свой религиозный смысл: зима олицетворяет грех; лед — “Фомино неверие”, семя — слово Божес; “весна красная” — “есть вера Христова”, “бурний же ветри” — “греховни помыслы, иже покаяниемъ претворьшеся на добродетель душеполезныя плоды гобзують...” и т.д. [с. 416].

С этой символикой весенняя картина природы уже изначально, в соответствии с авторским замыслом, несет в себе сакральный смысл. Причем сакральность описанного выражается сразу на нескольких смысловых уровнях, помимо открыто-символического.

Во-первых, вовсе не случайно, что весеннее пробуждение приведено в настоящем времени, ибо настоящее время воплощает в себе один из “аспектов вечности”¹⁰. В совершающейся в настоящее время божественной литургии переживается событие из Священной истории. Любой эпизод ее — не прошлое, не прошедшее, и не проходящее, а всегда и ныне сущее — вечное. Грамматической формой настоящего времени (да еще аориста и имперфекта) можно было передать сакральное время — вечность¹¹. Ею удачно и воспользовался для этой цели епископ Туровский.

Во-вторых, примечательна и особая динамичность пейзажа Кирилла Туровского. Природа им описана не в статике, а в движении: и пчелы, и птицы, и ягнята, и люди — все пребывают в действии, ибо воскресающая после зимы природа символизирует сакральное действие — Воскресение Христа.

В-третьих, сакральность пейзажа передана Кириллом Туровским через постоянно повторяющееся, а потому вечное, движение природы (в этом смысле образ регулярно приходящей весны также символизирует вечность): весна наступала, наступает и будет наступать вне зависимости от воли человека, и все будет вновь (как праздник Пасхи) повторяться: распускаться деревья, летать пчелы, птицы будут вить гнезда, а землепашцы выходить в поле,— т.е. ничего в описываемой картине весны не изменится, ибо она, к тому же, не конкретна, как река Иордан или Мамврийский дуб, а абстрактна, представляющая собой собирательный образ пробуждающейся весной природы. Эту “картину” можно встретить где угодно, но нигде конкретно. В этом сила созданного Кириллом Туровским абстрактного образа весны.

§ 3

Совершенно по-иному воспринимаются описания животного мира, явлений и состояние природы в “Слове о полку Игореве”. С одной стороны, ими до предела насыщено художественное пространство произведения: в нем присутствуют и животные (белки, волки, лисицы, горностай и т.д.), и птицы (вороны, орлы, лебеди, чайки, гоголи, дятлы, соловьи и т.д.), и растения (деревья, кустарники, трава) и упоминаются различные природные явления (гроза, зной), и знамения (затмение солнца) и т.д. Такого обилия представителей флоры и фауны, кажется, нет ни в одном другом древнерусском сочинении. Но с другой стороны, все эти реалии не более чем символы и художествен-

ные тропы. Они не слагаются в целостную картину, как это было у игумена Даниила или у Кирилла Туровского, ибо не связаны единством времени и места. Нет в “Слове” и развернутых описаний открытой местности. Литературные тропы не в силах построить даже одномерный плоскостной пейзаж.

Уже в самом начале “Слова” в рассказе о “вещем Бояне” вроде бы начинает складываться плоскостная вертикальная картина: “Боянь бо веший, аще кому хотяше песнь творити, то растекашется мыслию по дрэву, серымъ вълкомъ по земли, шизымъ орломъ подъ облакы” [с. 9]. Кажется, присутствует в поэтической метафоре земля, со скачущим по ней волком; дерево, со скользящей по нему вверх белкой (или мышью); небом, с парящим в нем сизым орлом. Однако дальше сравнений дело не пошло. Три плоскости — земля, воздух и небо — не связаны воедино, поскольку один глагол “растекашется”, относящийся ко всем трем представителям фауны, говорит о последовательности действия на трех уровнях, а не указывает на их одновременность. Плоскости сменяют в воображении поочередно друг друга, со сменой белки, волка, орла и даже в образном восприятии не формируют художественной картины — не достает зримых деталей¹².

Затмение солнца, в сознании книжника XI-XII вв.— это предупреждение. На небесные знамения постоянно указывают летописцы, пытаясь понять их тайны смысл. В авторском восприятии описываемых событий исход Игорева похода был заранее предопределен Божиим промыслом, о чем и предупреждает Богом сотворенная природа.

Затмение в “Слове” описано иносказательно, а не прямо: взглянул князь Игорь “на светлое солнце и виде отъ него тьмою вся своя воя прикрыты” [с. 10]. Получился великолепный оксюморон: светлое солнце тьмою воинов покрывает! Таких изысканных тропов немного отыщется в древнерусской словесности. Читателям понятно было, что не светило тьмою войско покрыло, а Господь промыслом своим...

Интересно сравнить этот художественный троп с летописным описанием того же события: “Бы знаменье въ с/о/лици, и морочно бысть велми, яко и звезды видети, человекомъ въ очю яко зелено бяше, и въ солнци учинися яко месяць, из рогъ его яко угль жаровъ исхожаше: страшно бе видети человекомъ знаменье Божье...”¹³. Это — описание из “Лаврентьевской летописи” под 1186 г. Сколь велика разница между парящим художественным складом речи автора “Слова о полку Игореве” и приземленной деловой речью летописца.

Немногим ближе к тексту “Слова” повествование “Ипатьевской летописи”: “...Игорь же возревъ на небо и виде солнце стояще яко месяць. И рече бояромъ своимъ и дружине свои: “Видите ли? Что есть знамение се?” Они же узревше и видиша вси и поникоша главами, и рекоша мужи: “Княже! Се есть не надобро знамение се”. Игорь же рече: “Братья и дружино!

Таины Божия никто же не весть, а знамению творец Богъ и всему миру своему”¹⁴.

Летописный Игорь понимал значение знамения и от кого оно, чего не скажешь об Игоре “Слова”, у которого желание “искусити Дону великаго” знамение заступило. Не внemлет предупреждению новгород-северский князь: “... въступи... въ златъ стремснъ и поеха по чистому полю”. Тогда вторично /!/ “солнце ему тъмою путь заступаше; нощь стонущи ему грозою птичъ убуди; свистъ зверинъ въста; збися дивъ, кличеть връху древа...” Такое ощущение, будто князь Игорь из светлого пространства шагнул в темное — против чьей-то воли, потому что солнце ему тъмою путь заступало, как бы — удерживало. В реальном затмении день потемнел, и ночь настала, а в художественном описании затмение превратилось в развернутую поэтическую метафору. Автор воспользовался подсказанным самой природой образом ночи и стал его усиленно развивать: “А половци неготовами дорогами побегоша къ Дону великому: кричать телегы полуношы, рци, лебеди роспущени” [с. 12]. Грозен в ночи волчий вой по оврагам, да орлиный клекот, зовущий зверей на кости... “Дльго ночь мръкнеть. Заря светъ запала. Мъгла поля покрыла. Щекотъ славий успе” [с. 13]. Ночь днем, мрак, стихии голоса птиц нагнетают тревогу...

Из всех рассмотренных до сих пор описаний природы лишь в “Слове о полку Игореве” она не только символична, но и глубоко психологична, одухотворена.

Описание грозового неба перед главным сражением не только символизирует битву-грозу, но и передает психологическое напряжение: “Другаго дни велми рано кровавыя зори светъ поведаютъ; чръныя тучя съ моря идутъ, хотя прикрыти 4 солнца, а въ нихъ трепещутъ синии мльнии. Быти грому великому!” [с. 14].

Надвигающиеся кроваво-черные тучи с трепещущими в них синими молниями предвещают в природе большую грозу — беду. Тем более страшно, что эта гроза застает в чужой степи, где не спрятаться человеку, не избежать столкновения со стихией: “И солнце, и тучи, и дождь — это символы, обозначающие русских князей, половцев, и их битву,— замечает А.С.Демин. — Описание символично, а если брать только его реальную сторону, то реалии оказываются не связанными друг с другом: солнце мыслится вовсе не над морем, а отдельно от моря. Все свидетельствует о том, что автор “Слова о полку Игореве” нигде не занимался созданием литературных пейзажей”¹⁵.

Анализируя “Слово” лишь только на уровне лексики можно прийти к выводу, сделанному А.С.Деминым, но такой анализ не дает ответа на вопрос, почему в “Слове о полку Игореве” нет статичных пейзажей, сродни хотя бы пейзажам “Хождения” игумена Даниила, ведь “Слово” в художественном отношении

стоит гораздо выше?! Объяснение находится на уровне господствующего в то время религиозно-символического метода отражения: статичных пейзажей в “Слове о полку Игореве”, написанном на военно-бытовую тему, и не могло быть, поскольку в нем нет ни сакрального пространства, ни сакральной истории, ни сакрального времени. В движении пребывает князь Игорь с дружиной, в движении пребывает и природа. Но это не вечно повторяющееся движение, как сменяющиеся времена года, а движение во времени (и автор не случайно называет дни недели, постоянно обозначает утро, день и ночь), которое прямо связано с движением в пространстве. Художественное время “Слова” сопряжено с его художественным пространством. Герой движется одновременно и в пространстве, и во времени. Это время “мимошедшее и минувшее”, т.е. проходящее, временное. И пребывание Игоря в чужом ему пространстве — половецкой степи — временное. В связи с этим хочу обратить внимание на то, что ни в одном из эпизодов “Слова” природа не находится в ее нормальном состоянии, то есть проявления природы также носят временный характер, ибо ночь с обязательной закономерностью сменится рассветом и днем, а небо очиститься от грозовых туч, и т.д.

Одним словом, все носит в “Слове” временный и временной характер, а потому в нем не могло быть статичных пейзажей, символизирующих сакральные времена и пространство — вечность.

Но нет в “Слове” и пространственных описаний, выдержаных хотя бы в одной плоскости: по вертикали, или горизонтали, или в глубину. Что же тогда есть в “Слове”, ведь нельзя же отрицать наличие в нем великолепного образа природы?!

Автор сумел живописать природу в разное время суток и в разных состояниях — создал временные картины природы. На рассматриваемом отрезке — XI-XII вв.— это единственный пример такого отражения природы.

Проследим за походом Игоря и авторским его описанием. Начинается он днем, в который произошло затмение. В природе смятение, и в душах выступающих с военным походом людей смятение. Не понятно: день ли это, или ночь, и собственная судьба тревожит воинов — видно не случайно тьма им путь “заступаше”. Природа в тревоге замирает... “Дльго ночь мръкнеть”. ...И взрыв — утром в пятницу: “Съ зарания въ пятокъ потопташа поганыя плъкы половецкыя”. Динамично развиваются события, и природа тут же реагирует: на следующее утро “кровавые зори” встают, идут черные тучи с моря. Разгорается битва: “Се встря, Стрибожи внуци, веютъ съ моря стрелами на храбрыя плъкы Игоревы. Земля тутнеть, рекы мутно текуть, пороси поля прикрываютъ” [с. 14]. Обилием глаголов (каждое 2–3 слово) передана динамика действий и мгновенная реакция природы на происходящее. “Съ зарания до

вечера, съ вечера до света летять стрелы каленя... Третьяго дни къ полудню падоша стязи Игоревы" [с. 16].

В полдень битва проиграна князем Игорем. И возникает тот же образ тьмы, что и в начале описания похода, и спадает темп изложения: "Темно бо бе въ З день: два солнца померкоста (Игорь и Всеволод Святославичи.— А.У.), оба багряная стльпа погасоста... тьмою ся поволокоста... На реце на Каяле тьма светъ покрыла..." [с. 19-20]. Свет дня для Игоря вновь сменяется тьмою.

Почувствовав беду, "Ярославна рано плачеть въ Путивле на забрале". Княгиня обращается к силам природы за помощью своему мужу. Трижды употребляет автор слова "рано" и трижды описана природа ясным днем: "О ветре, ветрило! Чему, господине, насильно весши... на моей лады вои? Мало ли ты бяшешь горе подъ облакы веяти, лесючи корабли на сине море? Чему, господине, мое веселье по ковылию развея?" [с. 27]. Как по-другому можно описать ветер? Образ его удался и даже проступает плоскостная (по вертикали) картина природы: облака на небе, корабли на море, ковыль на берегу. Но нет конкретных описаний, подкрепленных деталями, и она не закрепляется в сознании читателя.

И в обращении Ярославны к солнцу возникает только некий обобщенный образ неконкретной степи: "Светлое и тресветлое сльнце! Всемъ тепло и красно еси: чему, господине, простре горячюю свою лучю на ладе вои? Въ поле безводне жаждею имъ лучи съпряже, тугою имъ тули затче?" [с. 27].

Ярославна описана средь бела дня, а Игорь — во тьме. К нему, в ночь, возвращается автор: "Прысну море полунощи, идутъ сморци мъглами. Игореви князю Богъ путь кажеть изъ земли Половецкой на землю Русскую, къ отню злату (вспыхнул блеск цели.— А.У.) столу" [с. 27-28].

Прежде, перед походом, Бог тьмою путь заступал. Теперь, после наказания за княжеское своеолие и гордыню, во тьме указывает дорогу домой. "Погасоша вечеру зори... Въ полуночи Овлуръ свисну за рекою... и полете (князь Игорь — А.У.) соколомъ подъ мъглами" [с. 28]. Природа, подвластная Богу, тому всячески способствует: Дон лесеял князя на волнах, стал "сму зелену траву на своихъ сребреныхъ брезехъ", одевал его теплыми туманами под сенью зеленых деревьев, сторожил его гоголем на водах, чайкой на волнах, чернедями на ветру [с. 29]. А когда пустилась за ним погоня, "тогда врани не граахуть, галици помлькоша, сорокы не трискоташа, полозие ползаша только. Дятлове тектомъ путь къ реце кажутъ" [с. 29]. Побег удался и "соловии веселыми песнями свѣтъ поведаютъ" [с. 30]. Опять светъ тьму сменяет — князь на свободе: "Солнце светится на небесе — Игорь князь въ Русской земли" [с. 30].

В "Слове о полку Игореве" нет ни одного развернутого пейзажа, описания открытой местности, но разве тот обобщенный образ природы, который создал в своем сочинении без-

ымянный автор, уступает в художественном плане пейзажам игумена Даниила?

* * *

Подведем краткис итоги сказанному. В древнерусской литературе XI-XII вв. возникает сакральный пейзаж, обусловленный господством религиозно-символического метода познания-отражения. Сакральный пейзаж символизировал собой сакральнос время — вечность. Он подчинялся закону единства места и времени. Статичный пейзаж святых мест символизировал к тому же сакральность Священной истории, отражал сокровенный смысл Святого Писания. Этот тип пейзажа присущ пalomнической литературе.

Другой тип пейзажа — образ вечно повторяющейся весны — символизировал вечный смысл Воскресения Иисуса Христа, описан в настоящем времени божественной литургии. Он наличествует в торжественном слове-проповеди.

В литературном плане они содержат иной смысл, нежели реалистические пейзажи нового времени. Они не связаны напрямую с чувствами человека, хотя выражают его отношение к Богу и его творению — природе, воспринимаемой как символ величия Творца. Отсюда — монументальность в описании открытых пространств. Отсюда и их авторская религиозно-эстетическая оценка. Поэтому они могут выступать композиционным центром повествования. Это видно и по новеллам игумена Даниила, и по "Слову на антипасху" Кирилла Туровского.

Временное, связанное как с событиями, так и суточными изменениями, состоянис природы воспроизведено в "Слове о полку Игореве", но в нем нет развернутых плоскостных или объемных пейзажей. Правда, зарисовки природы в "Слове" содержат ту психологическую соотнесенность с ощущениями и переживаниями людей, которая будет развита в литературных пейзажах позднее.

Одним словом, пейзажи в литературе XI-XII вв. носят чисто символический, чисто "толковательный" характер: с их помощью "читают", "толкуют" сокровенный смысл Божественного Писания, даже в тех случаях, когда пейзаж практически реален — например, описание реки Иордана или горного ущелья. В видимом мире человек еще не разглядел причинно-следственных связей ни между явлениями природы, ни между событиями истории, но обнаружил их смысловую (или символическую) связь: ибо одно (святые места или небесное знамение) символизирует другое (вечность или историческое событие).

Литература XIII — первой половины XIV вв.

Если в предыдущий период заметна была только одна связь событий и явлений — по смыслу (отсюда прослеживалась и “зависимость” события от знаменния), то в литературных произведениях XIII — первой половины XIV вв. находит отражение уже и причинно-следственная (прагматическая) связь, причем не только исторических событий, но и природных явлений и поступков человека. Соответственно и к природе стали относиться не как к иллюстрации Святого Писания, а на чисто бытовом, потребительском уровне. Это обстоятельство внесло соответствующие корректизы в отражение ее в литературных произведениях, способствовало появлению новых оценочных критериев.

§ 1

Картины природы в произведениях XIII в. сопряжены с практической деятельностью человека. Таков панорамный пейзаж Русской земли в “Слове о погибели Русской земли”: “О, светло светлая и украсно украшена, земля Русская! И многими красотами удивлена еси: озера многими удивлена еси, реками и кладязьми месточестьюми, горами крутыми, холми высокими, дубравами чистыми, полями дивными, зверьми различными, птицами бещисленными, города великими, селы дивными, винограды обителными, дома церковьными, и князьми грозными, бояры честными, вельможами многами. Всего еси испольнена земля Руская, о прававерьяна вера хрестияньская!” [с. 130].

Эта панорама Русской земли несколько напоминает описание Ханаанейской земли, выполненное игуменом Даниилом. Подобие создается за счет отмеченной деятельности человека под покровительством Господним: обильная плодами земля данаана трудолюбивому и благочестивому народу. Но описание у Даниила более приземленное: его взгляд скользит по-над садами, виноградниками, богатыми овощами огородами.

Панорама же Русской земли сделана с высоты птичьего полета, и в движении. Поэтому и в поле зрения попадают не сплошной цепочкой сады и огороды, но и реки, и озера, и горы, и холмы, и целые города, и села. И что главное — в пейзаже появился человек, причем с оценочной характеристикой, т.е. человек деятельный, практичный. Земля — от Бога, но города великие и села дивные — от практической деятельности человека.

А какой географический обзор — это уже не указание на четыре части света, как у Даниила: “Отселе до угорь и до ляховъ, ... до ятвази, до литвы, до немецъ, ... до корелы, от корелы до Устюга” и до “Дышащего моря” на севере, а на юг — до самого Царьграда!

Один с игуменом Даниилом литературный прием — окинуть мысленным взором всю землю сверху — да разное получилось наполнение. У Даниила не вышло ландшафтного описания земли Ханаанской, к этому он и не стремился, поскольку акцентировал внимание свое на дарах природы, посланных за труды человека Богом. А в “Слове” получилась просто грандиозная панорама всей Русской земли с характерными признаками ее ландшафта: реками, озерами, источниками, горами, холмами, дубравами, полями и т.д. Это описание — единственное в своем роде в древнерусской литературе. И, тем не менее, его трудно назвать пейзажем. Все вошедшие в него реалии расположены в одной горизонтальной плоскости. При чувствующемся просторе не видно неба. Взгляд прикован к земле. Начав с масштабных фигур — гор, рек, холмов — перечень заканчивается мелкой — человеком. Принцип дедукции, присущий литературным описаниям XI-XIV вв., чуть было не сузил границы описания, только обилие реалий не позволило.

Можно предположить, что писатель рассчитывал на ассоциативное мышление читателя, и хотел дать толчок его воображению, предполагая и вызывая с его стороны “внутреннее созерцание” всей территории Руси, а не конкретной местности.

Нет конкретной местности нет и конкретного ее описания. Земля Русская одна, да не один пейзаж в ней. Поэтому автор и создал в своем сочинении ее обобщенный образ.

§ 2

Развивающийся в XIII в. практицизм вызвал и практическое отношение к природе. Рост городов и сел побуждал к освоению новых территорий. Новые территории — это лучшие места ландшафта. Они выбирались скрупулезно, ответственно. От выбора места — “всеми прекрасного” — зависело благосостояние города, ибо сулило приток жителей. Вот почему в летописях и некоторых сочинениях, посвященных истории города, обязательно указывается на тщательность поиска князем подходящего уголка природы для строительства нового города: “Холмъ бо городъ сиче бысть созданъ Божиимъ веленьемъ. Данилови бо княжашу во Володимере... Яздящу же ему по полю и ловы деюшу, и виде место красно и лесно на горе, обходяще окружъ его полю. И вопроша тоземець: “Како именуеться место се?” Они же рекоша: “Холмъ ему имя есть”. И возлюбивъ место то, и помысли, да сожижеть на немъ градець малъ...” [“Галицко-Волынская летопись”, с. 344].

Нет в этом описании места, понравившегося князю Даниилу Романовичу Галицкому, развернутого пейзажа. Дано очень четкая, можно сказать, чисто практическая оценка местности: среди поля возвысился холм, покрытый лесом — нельзя приду-

мать лучших природных условий для новой крепости, какой являлись средневековые города. Густой лес скрывает от глаз врагов поселение, а естественные условия — холм — затрудняют подход и штурм крепостных стен неприятелем.

Поскольку описание основания города Холма сделано уже в 60-е годы, т.е. спустя почти сорок лет после его строительства, автор мог оценить правильность выбора Даниила Романовича: "... егоже татарове не возмогоша прияти, егда Батый всю землю Русскую поима... И бе жизнь, и наполниша дворы окресть града поле села" [с. 344].

Таким образом, не Холмский ландшафт как таковой интересовал автора, а практическая ценность этой местности, поскольку выбор места оказался благоприятным для судьбы Холма.

Аналогичный критерий оценки содержится и в "Легенде о граде Китеже": "...Благоверный князь Георгий посха... сухим путем, а не по воде. И перееха реку Узолу, и вторую реку перееха именем Санду, и третию реку перееха именем Саногту, и четвертую перееха именем Керженец, и приеха к езеру именем Светлояру. И виде место то велми прекрасно и много людно. И ... повеле благоверный князь Георгий Всеволодович строити на берегу езера того Светлояра град именем Большой Китеж, бе бо место то велми прекрасно, и на другом же брезе езера того роща дубовая" [с. 214].

Автор "Легенды" указал долгий путь к озеру Светлояру — через четыре реки, сообщил, что на противоположном берегу озера — дубовая роща. Казалось бы, есть возможность описать чудесный пейзаж, но приходится верить автору на слово, что это место "велми прекрасно", ведь кроме двух деталей — озера да дубовой рощи — нет более в описании реалий.

Как и в "Галицкой летописи", автор проявил слишком прагматичный подход к описываемому: князь нашел для поселения понравившееся ему место и заложил город. Опять выразилось чисто потребительское отношение к природе: естественные условия благоприятствуют строительству города, и решили возводить Большой Китеж. И в этом случае "Легенда" подчеркивает удачный выбор места князем: в трудное время монголо-татарского нашествия город ушел под воду от врагов...

Есть оценка, но нет пейзажа.

Вторая половина XIV в.— до 90-х годов XV в.

Начиная со второй половины XIV в. и, особенно, в XV в.— отношение к природе заметно обмиршилось. Утвердился наметившийся в предшествующее время утилитарный подход к ней. Человека приводило в восторг ее совершенство, разумность

всего с сотворенного Богом, но за материальным творением уже не пытались увидеть его тайный (сокровенный) смысл. В природе между причиной и следствием была установлена прагматическая связь, равно как и между историческими событиями.

В это время окончательно сформировался и стал доминирующим религиозно-прагматический метод познания-отражения действительности, основанный на дедукции. Собственно в XV в. были посеяны семена мирской культуры, взошедшие позднее в виде рационализма и давшие в XVII в. ростки светской, т.е. не религиозной, литературы.

§ 1

Рассмотрение описаний природы в древнерусской литературе этого периода я хотел бы начать с жанра "Хожений". Во-первых, он по-прежнему оставался очень популярным и сохранял отмеченную ранее реалистичность в отражении природы. Во-вторых, в нем проявляются прежде не встречавшиеся в древнерусских произведениях описания моря, хотя его величавость и непостижимость могли, казалось бы, прекрасно символизировать величие Творца. В-третьих, интересно то, что древнерусский писатель выбирает для воспроизведения моря не его величественное спокойствие, а буйство стихии; не статичность, символизирующую вечность, а движение, передающее время. И этот подход автора вполне объясним: описывается не сакрализованное пространство, а временное состояние стихии. Эти зарисовки напоминают временные описания природы в "Слове о полку Игореве".

Рассмотрим пример из "Хожения Игнатия Смольнянина в Царьград": "Ветру же добру и пособну бывшю", когда путешественники вышли из гавани. Но вот "в 3 день тяжек ветр въпреки бяшс, и прияхом истому велику потопления ради корабленаго. Но и сами корабленици стояти не могуще, но паче валяхуся, якоже пиани и избивахуся... В 5 день в четверток възвея ветр съпротивен и поведе ны... И възвея добр и покосен ветр, и поплыхом близ брега. Бяху же ту горы высоки и впол тех гор стирахуся облaci..." [с. 100-101].

В приведенном описании морского волнения, выполненного Игнатием Смольнянином, не просто присутствует человек — встречалось такое и ранее у игумена Даниила, — но показано воздействие стихии на человека, его болезненное состояние во время шторма. Собственно, и описан-то шторм ради передачи его воздействия на человека.

В описании моря и берега есть все три компонента для плоскостного вертикального пейзажа: морская гладь; берег, на котором возвышаются горы; и небо, точнее, облака, покрывшие горы. Картина зримо воспринимаемая, но еще мало насыщенная деталями.

Почти дословно совпадает с приведенной зарисовкой из более поздней, летописной редакции, хожения: “Таже възвея добърь и покосень ветр, и поплыхом близь брега; бяху тамо горы высоки зело, в половину убо тех гор стирахуся облаки, преходяще по въздуху...” [с. 111]. Это сочинение имеет название “Пименово хожение в Царьград”, хотя принадлежит перу того же автора¹⁶.

Любопытно, что Игнатий вспомнил в своем произведении о “грамоте” митрополита Киприана, в которой рассказывалось о морском путешествии, и попытался даже пересказать описанную в ней морскую бурю: “... быша им громы, и трески, и мълния; и от страшений волн морских бысть душа их при смерти; и отъ великих ветров и вихров развеяни быша корабли их по морю, и не ведяху друг друга, где кто бысть; также Божисю благодатию буря преста, и бысть тишина велиа, и помале сбражомся вси и спасени быхом” [с. 115-116].

Опять стихия описана в ее воздействии на человека. Но это не пейзаж, не описание природы, а авторское абстрактное представление о буре.

Приближено к природе описание пешего путешествия из того же хожения: “Бысть же сие путное шествие печально и уныльниво, бяше бо пустыня зело всюду, не бе бо видети тамо ничтоже: ни града, ни села; аще бо и быша древле грады красны и нарочиты зело видением места, точью пусто же все и не населено; нигде бо видети человека, точию пустыни велиа, и зверей множество: козы, лоси, волци, лисицы, выдры, медведи, бобры, птицы, орлы, гуси, лебеди, журавли, и прочая; и бяше все пустыни великиа”. [с. 109].

В этом пассаже автору удалось передать ощущение пустынности вокруг. Игнатий трижды в небольшом отрывке употребил слово “пустыня”. Оно уже само по себе обозначает место, в котором отсутствует человек, но автор еще дополнительно усиливает его значение троекратным подчеркиванием, что “ни града, ни села” там нет, “все и не населено; нигде бо видети человека”, и добавляет “точью пусто же все”.

Даже обширный перечень представителей животного мира (кстати, очень напоминающий перечень Аввакума, но у протопопа он способствовал созданию противоположной эмоциональной окраски), не “оживает” местности, а наоборот подчеркивает ее безжизненность, “пустынность” в восприятии путешественников.

Это один из примеров серьезной попытки психологизировать пейзаж. Он напоминает аналогичный опыт автора “Слова о полку Игореве”. В последнем, как мы помним, разные (т.е. меняющиеся) состояния природы соответствовали душевному состоянию воинов. Природа и человек, каждый в отдельности, реагировали на события. Солнечное затмение предвещало поражение русских князей. Автор передал смятение воинов, вызванное беспокойством о будущем исходе похода, через тревожное состояние природы во время затмения.

У Игнатия Смольнянина несколько иной подход. Описанный им в хожении пустынnyй пейзаж существует сам по себе в неизменном своем состоянии, вне восприятия его человеком, чем напоминает сакральные пейзажи святых мест. Он был таким до появления людей, и останется таким же после их ухода. Отчетливо проступает изначальная несоотнесенность пространства и человека со временем. Пустыня бездушна и не отражает чувств путешественников. Однако, что примечательно, она сама (а не события, как в "Слове о полку Игореве") воздействует на чувства человека: своей унылой безжизненной картиной навевает (вызывает у него) печаль и тоску. Об этом автор сам сообщает, приступая к описанию пейзажа.

Влияние природы на состояніе души человека — это новый, примененный Игнатием Смольнянином прием в древнерусской литературе. Он не мог появиться раньше — в XI-XII вв., когда природа воспринималась как символ величия Творца, а только при развитии рационализма, утилитарного отношения к природе, т.е. уже на стадии религиозно-прагматического мировоззрения, когда природа воспринималась как Богом данная в услужение человеку реальность.

Несомненно, от XII г. к XIV в. произошло развитие пейзажа в сторону его психологизации.

* * *

"Хожение за три моря" Афанасия Никитина содержит многочисленные описания нравов и быта Индийской земли. В этом также сказался развивающийся в XV в. интерес к практической деятельности человека, путешествиям купцов, а не только паломников, и естественный в их среде утилитарный подход к описываемому. Отсюда такой практицизм в сочинении Афанасия Никитина, купца из Твери.

А из претендующих называться пейзажем — всего одно описание территории вокруг города Виджаянагора, столицы одноименного государства: "А индейской же султан кадамъ... сидить в горе в Биченегире, а град же его велми великъ. Около его 3 ровы, да сквозе его река течеть. А со одну сторону его женъгель (джунгли) злый, и з другую сторону пришел дол, чюдна места велми и угодна на все. На одну же сторону прийти некуды, сквозе град дорога, а града взяти некуды, пришла гора велика да деберь зла тикень". [с. 29].

Афанасий Никитин обращает внимание читателя на разумность и расчетливость в выборе султаном места для своей столицы, описывая расположенную в труднодоступных горах крепость и окружающее ее пространство. И, как результат правильного выбора, приводит такой пример: "Под городом же стояла рать месяцъ, и люди померли съ безводия, да головъ много велми изгыбло с голову да с безводоци; а на воду смотрить, а взять некуды". [с. 29].

Не красоту, не величие пейзажа (во многом решающие при выборе места под монастырь), а удачное расположение города, делающее его неприступным для врагов, подчеркнул Афанасий Никитин, употребив уже известный нам критерий оценки по произведениям XIII в. А развернутого описания, которое можно было бы назвать пейзажем, не получилось. Взгляд автора, брошенный как бы сверху, сосредоточен исключительно на земле. Он примечает только существенные, согласно критерию, рамки — три рва с рекой, дебрь, джунгли и дол — делающие город труднодоступным. Попала в описание и гора, но поскольку по той же причине, а не являясь художественной деталью, то она не связывает землю с небом, и потому вертикальная плоскость не вырисовывается. Неба не видно. И глубины в описании нет — пространство ограничено. Все реалии расположены в одной горизонтальной плоскости, и пейзаж не получился.

* * *

“Оценочный” пейзаж имеется и в другом сочинении XV в.— “Сказании о Железных вратах”: “Близ синева моря Астраханского есть Железные врата. В первобытные лета бывал город и измер в моровое поветрие и запустело. А стоят те врата над морем Астраханским: две стены от моря в горы высокие каменные... А от моря до тех гор три версты добрые. А был зело велик: из лука турецкого три перестрела промеж стенами ширина. А стены мурямянные, а вышина 15 сажен... А поперег Железных врат 7 сажен между вереями. А втой земле пашут землю, а сеют пшеницу и ячмень, и ярицу, и полбу. А зима у них не велика: только 12 дней снег лежит. А лду на лесах не бывает и не мерзнет. А земля за Железными воротами такова же, яко и здесь; лес ест и дубравы, и горы, и реки. А озера и блата, и города, и деревни, и села, и сады, и винограды, и мельницы, и всякой овощ земный, и распространится до синева моря Хвалынского и до Инъдеи богатие”. [с. 126-127].

Автор весьма дотошно воспроизводит местность, расстояния, толщину стен “Железных врат” (Дербента). Казалось бы, мог получиться прекрасный горный пейзаж. И начало ему положено конкретностью описания. Но не вышло, ибо автор от конкретности ушел к обобщению, дает характеристику земли в целом: сообщает и о ее климатических условиях, и о плодородии и т.д., и охватывает все большее пространство, т.е. нарушает принцип единства места и времени, необходимый для получения пейзажа.

“Задонщину” принято сравнивать со “Словом о полку Игоревом”. Несомненно, автор сочинения о Куликовской битве не только хорошо знал “Слово”, но и следовал его художественной манере. Отсюда многочисленные параллели между “Словом” и “Задонщиной”, как композиционные, так и художественные. Не будем отступать от этой традиции и упускать редкую возможность сопоставить изображение природы в двух памятниках, написанных, на первый взгляд, в одной художественной манере, но относящихся к двум разным мировоззренческим (а, стало быть, и литературным) стадиям, и выясним, действительно ли отличался метод отражения XI-XII вв. от метода отражения второй половины XIV-XV вв.

В “Слове о полку Игореве” природа теснейшим образом связана с описываемыми в нем событиями. Она не существует обособленно, самостоятельно, но чувствительно реагирует на обстоятельства. Точнее же сказать — предсказывает их своим состоянием, начиная с затмения солнца в начале произведения, предвещающим русским князьям плен, и его ярким сиянием в конце, когда Игорь Святославич вновь обретает потерянную свободу. То есть, природа не просто реагирует на события, но как бы предугадывает их. Тем самым, является символом.

Как не могут события “Слова” произойти одномоментно, а только в развитии сменяя друг друга, так и отражающая их природа не слагается в единую цельную картину — развернутый пейзаж. Нельзя, однако сказать, чтобы у читателя “Слова” на основании разбросанных по всему его тексту зарисовок, не возник собирательный образ природы. Но этот образ будет у каждого свой, и строиться на индивидуальных ассоциативных связях. Никто из читателей не воспроизведет независимо друг от друга два одинаковых пейзажа “Слова”, ибо такого пейзажа нет и у самого автора.

Природа в “Слове” символична в плане использования ее явлений в качестве художественных тропов: метафор, сравнений и даже редкого оксюморона. Как показал пример Кирилла Туровского, используя явления природы только в качестве литературно-художественных тропов, также можно создать пейзаж, правда, не конкретный, а обобщенный, абстрактный. Весенний пейзаж у него получился, поскольку все природные реалии сведены воедино во времени и пространстве: “днесь” весна красуется, и все в природе происходит одномоментно, в настоящее время, и в едином пространстве; описываемое видится из одной точки, а потому и слагается цельная картина весеннего пробуждения.

Свести воедино реалии “Слово о полку Игоря” невозможно, ибо они разновременны, и следуют за событиями, точнее сказать, предвосхищают развитие событий.

Но и весенняя картина Туровского — не более как символ, таково было восприятие мира.

Схожесть художественной манеры автора “Задонщины” со “Словом о полку Игореве” как бы сама собой предполагает и наличие символичности в изображении природы. Сравним имеющееся в двух памятниках славославие русских князей. В “Слове” не соловья призывает автор спеть хвалу князьям, а Бояна, которого сравнивает с соловьем: “О Бояне, соловию старого времени! Абы ты сиа пльки ущекоталь, скача, славию, по мыслену дрсву, летая умомъ подъ облакы”. [с. 11]. Налицо художественный образ — сравнение певца с соловьем. Правда, не совсем точный. Соловей поет на ветке, причем даже не дерева, а куста, а Боян воспаривает “умомъ подъ облакы”. На память здесь приходит жаворонок, поющий в поднебесье.

Первым заметил это несоответствие мысли автора “Слова” и созданного им образа автор “Задонщины” и из одного, объединенного образа сделал два. Сперва к жаворонку обращается со словами: “Оле жаворонок, летняя птица, красных дней утеша, возлети под синие облакы, ... воспой славу великому князю Дмитрию Ивановичу и брату его...” [с. 8]. Причем, автор “Задонщины” обращается непосредственно к птице, а не к певцу, сравниваемому с птицей. Сверху, с высоты птичьего полета, открывается взору жаворонка вся земля Русская: и Москва, и Коломна, и Серпухов, и Дон... Совершенно очевидно, что автора привлекло выражение своего предшественника “летая... подъ облакы” и он развил его, но уже на реальной основе, связывая с полетом жаворонка.

Но и образ соловья, ему понравившийся, поместил в свое сочинение, опять же немного поправив при этом автора “Слова”: “О соловей, летняя птица, что бы ты соловей, выщекотал славу великому князю Дмитрею Ивановичу и брату его...” [с. 8]. Здесь образ удерживается на глаголе “выщекотал” (“ущекоталь” — в “Слове”).

Образы двух птиц — жаворонка и соловья — в “Задонщине” более реалистичны: они сами, как персонажи, присутствуют в сочинении, а не использованы в качестве сравнения или метафоры, как то было в “Слове о полку Игореве”.

Но птицы только часть природы, как же она сама представлена в “Задонщине”?

“... Возвесяша сильнии ветри с моря на усть Дону и Непра, прилслеяша великиа тучи на Русскую землю, из них выступают кровавые зори, а в них трепещут синие молнии. Быти стуку и грому великому... [с. 9].

Описание состояния природы перед решающим сражением русских с врагами очень близки в двух произведениях. Сравните со “Словом”: “Другаго дни велими рано кровавыя зори светъ поведаютъ; чръныя тучя съ моря идуть, хотять прикрыти 4 солнца, а въ нихъ трепещут синии мльнии. Быти грому великому!” [с. 14]. Прерву цитату, чтобы обратить внимание

на указанный автором смысл описанного: черные тучи с моря идут, чтобы прикрыть 4 солнца. Не реальное солнце, а некие образные 4 солнца. 4 солнца — 4 русских князя, выступивших против половцев в поход. Вот один из символов “Слова”, вплетенный в реалистическую канву, служащий ключом к разгадыванию смысла всего абзаца. Значит, и черные тучи, это не реальные грозовые тучи, а полчища врагов, и гром, стало быть, символизирует битву. А дальше в тексте пошли сплошные образы-символы: “Итти дождю стрелами...”, “ветры, Стрибожи внучи, веютъ съ моря стрелами”, “два солнца померкоста” и т.д. И описание природы обретает совершенно иной смысл: не прямой — реальный, а скрытый — символический. Поэтому природа в “Слове” и не воспринимается как некая реальность, а только на уровне художественного образа.

Автор “Задонщины”, описав зарождение в природе грозы, не доводит это описание до художественного символа, оставаясь конкретным и прагматичным в повествовании: “Быти... грому великому на речке Непрядве, между Доном и Непром, пасти трупу человеческому на поле Куликове, пролится крови на речьке Непрядве!” [с. 9]. (Знаки препинания расставлены мною.— А.У.)

В принципе, образ грозы-битвы, вроде бы, сохраняется, но описание предгрозового неба получилось сугубо реалистичным. Достигнуто это за счет введения некоторых объяснений. Черные тучи не сами пришли с моря, а пригнали их ветры, а потому они уже и не воспринимаются на уровне символа — врагов. “Кровавые зори” в тучах сияют, как зарницы, но не “свет поведают” — ибо и они утратили свой символ. А вот “трепещущие синии молнии” остались, поскольку в них не заложено какое-либо символическое значение. То есть, я хочу сказать, что автор “Задонщины”, отталкиваясь от образов-символов “Слова о полку Игореве”, не стремился сохранить символику “Слова”, а только художественность реалистического описания. Для этого часть сравнений он оставил, причем сопоставления эти также натуралистины: “И притечоша серые волцы от усть Дону и Непра и ставши воют на реке, на Мечи, хотят наступати на Русскую землю. То ти были не серые волцы — придоша поганые татаровя, хотят пройти воюючи всю Русскую землю”. [с. 9].

Воющие по яругам волки “Слова” превратились в образ врагов в “Задонщине”. Так же, как и гуси и лебеди: “Тогда гуси возготаша и лебеди крилы въсплескаша. То ти не гуси возготаша, ни лебеди крилы въсплескаша, но поганый Момай пришел на Русскую землю и вои своя привел”. [с. 9]. А русские князья традиционно сравниваются с соколами, и кречетами, и ястребами: “А уже соколи и кречати, белозерские ястреби рвахуся от златых колодицъ ис камена града Москвы, обриваху шевковыя опутины (зачем образу столь реалистичная де-

таль? — А.У.) возвиваючися под синяя небеса, ... хотят удари-ти на многис стады гусиных и на лебединых...” [с. 9].

Даже используя представителей животного мира — зверей и птиц — в качестве образов-сравнений (но не символов!), автор “Задонщины” указал на их природные качества и сохранил специфические детали (как обрывание шелковых пут), вовсе не обязательные для художественного образа, скорее даже отягощающие его, делающие из абстрактного образа конкретное сравнение. Но такой уж был художественный метод автора “Задонщины”: подмечать характерную особенность в жизни и вносить ее в качестве детали в повествование. А потому при описании поведения животных, у каждого из них отмечено отличительное, присущее только ему одному качество: “Птицы крылати под облакы летают¹⁷, вороны часто грают, а галицы своею речью говорят, орли хлекчут, а волцы грозно воют, а лисицы на кости брешут” [с. 9].

Только орлы парят высоко в небе — выше других птиц, только вороны бесшумно “грают”, т.е. “ныряют” в воздухе, собираясь в огромные стаи; только галки галдят в стаях; из всех птиц только орлы клекочут; волки только воют и не умеют лаять, а лисицы, наоборот, только и могут лаять...

Разбросанные по всему тексту “Задонщины” единичные замечания — “Солнце ему ясно на въстоцы сияет”; “Черна земля под копыты, а костми татарскими поля насеяша, а кровью их земля пролита (полита? — А.У.) бысть”; “И в то время по Резанской земле около Дону ни ратаи, ни пастухи в поле не кличуют, но tolко часто вороны грают, трупу ради человеческого, грозно бо бяше и жалостью тогда слышати; занеже трава кровию пролита бысть, а древеса туюю к земли приклонишася...”. “Доне, Доне, быстрая река, прорыла еси ты каменные горы и течеши в землю Половецкую” [с. 9-11] — так же, как и в “Слове”, не складываются в единую картину. И причина та же: описания природы разновременны и разноплановы и не “собираются” вместе. Но в “Слове” описания природы и абстрактнее, и разнообразнее: в них есть световые (ночь-день, тьма-свет) и временные (утро, день, ночь) оттенки, и все они содержат второй, скрытый смысл, т.е. символичны. Природа в “Задонщине” воспроизводится более реально, и помимо употребления ее явлений, птиц и зверей в качестве сравнений, все они сохранили и свое реальное значение. В этом проявилось религиозно-прагматическое мировоззрение ее автора. Однако, владея искусством реального отражения действительности, автор “Задонщины” не создал реального пейзажа.

Реальный, а не символический смысл обретает природа со второй половины XIV в. и в агиографической литературе. Один из подвигов благочестия святого заключался в основании монастыря в пустынном, т.е. глухом, необжитом человеком месте. Практика эта возникла со второй половины XIV в., начиная с Сергия Радонежского, первым основавшим Свято-Троицкий монастырь в пустыне.

Совершая сей подвиг, пустынник сталкивался с реальной природой в одиночку боролся за свое существование. Его трудовая деятельность заключалась в отвоевывании пространства у дикой природы: для келии, часовенки, огорода. И природа уже мыслилась не как символ величия Творца, а как рационально устроенный Богом мир на пользу человека. С появлением других людей и основанием монастыря деятельность человека расширялась. В житиях описывается тяжелый физический труд иноков: корчевание деревьев, работа в поле, огороде, возведение построек, но крайне редко указывались факты враждебного отношения природы к людям, тем более — к святому. Да, были случаи дьявольского искушения праведника, демонские силы использовали в целях устрашения святого живущих в окружающем его часовенку лесу диких животных, но не природа сама по себе проявляла враждебность к человеку.

Демонские силы стремились досадить праведному Кириллу Белозерскому и изгнать из облюбованной им местности. Для этого строили ему различные козни: “Вражии наветом древо велие падеть и удари въпреки место, на немъ же святый лежаше. Разумевъ же святый диавольское наветоване быти” [с. XVII].

Не меньшим наваждениям и наветам дьявольским подвергался и Сергий Радонежский, один оставшийся в труднодоступной чаще лесной для пустынножительства: “Несть како мощно нам сказать, с коликим трудом духовным и съ многим попечением начинаше начало еже жити наедине, елика доволна времена и лета в лесе оном пустыннемъ мужески пребываше <...> И бесовьская рати, ... демоньская страхования, диавольская мечтания, пустынная страшилища, неначасемых бед ожиданье, звериная натечения, и тех сверепаа устремления <...> Мнози бо тогда зверие часто нахожаху на нь, не тъкмо вънощи, но и въ дни; бяху же зверие — стада вльков, выюще и ревуще, иногда же и медведи. Преподобный же Сергий, аще и въмале устрашашся, яко человѣкъ, но обаче молитву прилежно къ Богу простироше, ... и тако милостию Божисю пребыть от них наврежень: зверие убо отхожаху от него, а пакости ему ни единъ не сотворше <...> благодать бо Божиа съблюдаше его. <...> И вся ему покаряются, яко же древле Адаму пръвозданно-

му прежде преступления заповеди Господня; единаче же егда ему живущу единому в пустыни” [с. 304-306].

Но не только звери стали подчиняться преподобному Сергию, но и сама окружающая природа способствовала его по-движнической деятельности, прежде всего, по устройству монастыря.

Для постройки часовенки или основания монастыря выбиралось не просто подходящее место с практической точки зрения, но и, что немаловажно, красивое, как и в случае с закладкой города. То есть, эстетическая оценка местности постепенно закрепляется в практике и сей отводится важная роль.

Правда, агиографы ограничиваются простой констатацией факта, что облюбованное место “лелообразно” или “зело красно”, и не приводят его описания. По этой причине и в житиях святых нет единого, цельного и развернутого пейзажа: “Место ж оно идеже святыи Кириль вселись: борь бяше велий и чаща и никому ж ту от человекъ живящу. Место убо мало и кругъло, но зело красно, всюду яко стеною окружено водами”. [с. XVI].

Говоря о трудах и подвигах святых их агиографы то там, то здесь вставляют в жизнеописания беглые зарисовки природы, как, например, в рассказе о чудесном спасении рыбаков в бурю: “Некогда пославшу святыму на озеро рыбъ ловити, и тем ловъцемъ отплывъшим, и посреде озера бывшим, быс буря велия въ езере, и въльны паче превъсходжаху и възвышаахусь смертию претяще. Темъже злостражущи от въльнь не можааху къ бергу приити... Святыи же... скоро въста и крестъ в руце въземъ течаше, и на брезе озера бывъ, и знамение крестное сътвори крестом егоже ношааше. И абие въ той час преста езеро от въльненна своего, въ тишину велию преложись, и ловъци ... на сухо приставъши... [с. XXXIII].

Однако эпизод передает динамику происшествия и за событием не пропадает картина местности. Нет и пейзажа.

В этом отношении намного богаче “Житие Сергия Радонежского”. По всему его тексту разбросаны лаконичные описания местности, избранной преподобным для местожительства, и где впоследствии вырос знаменитый монастырь: “Дивъно бо поистине бе тогда у них бываемом видети: не сущу от них далече лесу, яко же ныне нами зrimо, но иде же келиам зиждемъ стояти поставленым, ту же над ними и древеса яко осеняющи обретахуся, шумяще стояху. Окресть же церкви часто колоды и пение повсюду обреташеся, уду же и различнаа сеахуся семена, яко на устроение ограднымъ зелиемъ” [с. 320].

В принципе мы имеем уже пейзажную зарисовку: все ее элементы находятся в едином пространстве и выстраиваются по вертикали: внизу валяются пни и валежник, растет огородная зелень. Средний уровень — келии и церковь, а над ними — вверху — шумят и осеняют их деревья. Все в этом пейзаже реально, никакого сакрального или сокровенного смысла не

подразумевается. Природа воспринимается и описывается на обыденном уровне.

“Елма же пусто бяше место то, и не бе тогда окресть места того ни сель близъ, ни дворовъ. По многа же времена и пути пространного не бяше къ месту тому, но некою узкою и прискрѣбною тесною стъзею, аки беспутием, нужахуся приходить к ним. Великий же и широкий путь вселюдский отдалече, не приближаася места того, ведящиеся; окресть же манастиря того же все пусто, съ вся страны лесове, всюду пустыни: пустыни бо в ресноту нарицащеся”. [с. 340].

В приведенном абзаце чувствуется не только аналогия, но и своеобразное толкование слов Евангелия от Матфея, что “тесный путь вводяй въ жизнь”, т.с. ведет к спасению и жизни вечной, а “широкий путь вводяй въ пагубу” (Гл. 7; 13-14), причем многие люди идут именно этим широким путем.

В “Житии Сергия Радонежского” монастырь олицетворяет место спасения, и к нему ведет узкая и тесная тропа, а большой и широкий вселюдный путь пролег далеко от этого места, не приближаясь (красноречивая деталь!) к нему.

Описание местности, тем самым, наполняется евангельским смыслом и выступает в роли экзегезы.

Это описание существенно дополняет предыдущее, и помалу выстраивается цельная картина местности, в которой расположился Свято-Троицкий монастырь, основанный преподобным Сергием Радонежским.

“...Изыде (Сергий.— А.У.) из монастыря, ... и снide в дебрь яже под манастиремъ, яже не бе ту неколи же текуща вода... Обрет же святый въ едином рову мало воды от наводнения дождевнаго, и преклонъ колене, начат молитися <...> и место назнаменовавшу, вънезапу источник велий явися, иже и доныне всеми видим есть, от него же почерпают на всяку потребу монастырскую...” [с. 358-360].

Если свести воедино все имеющиеся в “Житии Сергия Радонежского” небольшие описания местности и природы, то в результате слагается развернутая и цельная картина конкретной местности. Несомненно такой, пусть пока собирательный, но конкретный и статичный пейзаж, послужил хорошим образцом для последующих древнерусских писателей.

Далеко ходить за примером не нужно. В конце 30-х годов XV в. в Нижнем Новгороде было написано “Чудо святого пророка Ильи”, условно названное Ю.Бегуновым “Повестью о спасении утопающего”¹⁸. Ее автор очень здраво описал состояние природы и место за городом, где 20 июля 1418 г. произошло пересказанное в повести событие: “Бысть... в дни ты належашу зелному вару солнечному, якоже изнемогати мнозем от зелнаго пека солнечнаго не токмо человеском, но и скотом бяше тщета велия и плод земным...” [с. 65].

Рассказчик (он же — потерпевший) не просто констатирует сильную жару. В описании состояния природы появляются оце-

ночные (или уточняющие) прилагательные, причем по два определения сразу — “зелный вар солнечный”, “зелный пек солнечный” — что значительно усиливает эмоциональную окраску. Жара оказывается не только на человеке, но и на домашних животных и даже растениях. Устанавливается прямая связь между причиной (жарой) и последовавшими поступками героя. “И бысть к вечеру заходящу солнцу”, когда немного жара спала, и рассказчик “устремихся ити к реке” искупаться. И в выборе времени для купания чувствуется подход рассудительного, практичного человека. “И взях сосуд”, не только ради удовольствия, отправился к реке. “И пресехав реку, рекомую Оку. Бяше же прилежаши граду тому и другаа река славнейша, глаголемаа Волга. И межиу обою реку концев брега абис влекохся с риз своих”. Нет подробного описания места слияния двух рек, его трудно представить, но есть ощущение увеличившейся массы влекущей прохладной воды: была одна река, а тут две сливаются воедино. “Бяше же уже солнце зашло, а луне въсходяще о первом часе нощи, внидох, убогий, по обычаю в воду, еже похладить плоть мою, искус имех плаванию, многажды обе рекы плавах...”. Как видно из последних слов, выбранное для купания место было достаточно хорошо известно рассказчику (и поэтому дальнейшее развитие событий было для него неожиданным), и, может быть, потому-то он особенно и не останавливался на его описании, чтобы не отвлекаться от цели своего повествования. Но о своем искусном умении плавать замечает особо, поскольку эта деталь была очень важной для понимания смысла рассказа: “...Суши в воде до пояса, таже до переи, и бых яко нужею влеком. Аз же мнех, яко от быстроти водныя снесен бых, и въсхотех по обычаю плавати (и в этой оценке ситуации проявилась рассудительность автора), и нестыми мощно. Аз же разумех припадшю ми беду...” [с. 65].

Было два, хотя и весьма схематично вырисованных уровня: небо с солнцем и затем сменившей его луной; и вода в реке. А здесь в повествовании появляется и третий, нижний уровень — подводный: “И бых яко от некого повлеком и тма зелена бысть в очию ми, и шюм страшен и грозен слышащеся. Аз же не виде никогоже, разве куши и якоже и езел на реце бывает” [с. 65].

Примечательно определение подводной “тьмы” — она “зелена”. На суще “тьма” традиционно иного цвета, чаще всего — черного. Впечатление “зеленої тьмы” сложилось, видимо, от толщи воды, преломляющей лунный свет, и обилия водорослей и “кушней”, хотя в целом подводный мир передан весьма скучно — “куши” да “езел”. Не столько подводные реальные вещи привлекают его внимание, сколько ирреальные: “И мнит ми ся, яко лепо иду в сквозе врата его и бых в глубине седя. И оттоле же приидох в глубины водныя и бых храним некосю

благодатию, яко не приблизитися ко мне воде ни мало. И от многая беды и скорби жажа велия одержаша мя” [с. 65].

Но на отражении внешних предметов, а на передачи внутреннего своего состояния, своих чувств, сосредоточил внимание автор, равно как и на своем чудесном спасении Илью пророком.

Рассказчик сумел донести и зной жаркого дня, и страстное желание искупаться в прохладных водах реки, и указал то место, где он купался: слияние Оки и Волги. Но пейзажа нет. Отдельные его элементы природы — жаркое солнце, быстрое течение, “тма зелена” под водой, — хотя и описаны реалистично, но принадлежат трем разным уровням, и не связаны единой плоскостью (в данном случае — вертикальной), а потому цельной картины описанного не получилось. Есть водная гладь, есть небо с луной, но их ничто не соединяет. Есть надводный мир, есть подводный, но они антагонистичны, не составляют целого. Человек оказывается в чужеродной ему стихии (пробыл в ней — ночь и до “пятого часа” дня, а ему казалось — “един час”), и только чудесным заступничеством Иисуса Христа, при посредничестве Ильи пророка (в его день и свершилось все), “извержен бысть” из глубин речных.

Есть еще одна причина — главная — почему нет в описании пейзажа. В центре повествования находится событие, т.е. действие, развитие его во времени: Григорий решил искупаться, поплыл на лодке, затем сам окунулся в воду, был “влеском” в глубину, пребывал в ней долгое время, выплыл, и был вытащен на берег рыбаками.

Фоном события, соответствующим сюжету антуражем, выступала природа. Но мы уже видели, там, где описывается событие, т.е. где в центре внимания действие, движение во времени, там нет единства места и времени, там нет развернутого описания местности, ибо такое описание тормозило бы развитие действия (сюжета), там нет пейзажа. Пейзаж конкретной местности всегда статичен.

Литература 90-х годов XV в.— 40-х годов XVII в.

В литературе конца XV в. и особенно XVI в. заметно господство разума. И это не случайно. Рассудок стал доминировать над верой в реформационных движениях 80-90-х годов XV в., дал толчок развитию мирского начала в сознании. Вот почему в этот период в литературе господствующим становится религиозно-рационалистический метод отражения (познания-отражения), основанный на индукции, который привел к обобщениям и типизации — составным литературного художественного метода.

В XVI в. на Руси развивается концепция, согласно которой познать (но не постигнуть!) Бога можно не только умом через благодать (веру), но и разумом — через познание природы. Природа стала восприниматься оторвано от ее Творца, как данная Богом человеку в услужение, а потому оказалась подвластной его деятельности, преобразуема и познаваема. Не тайны природы, не заключенный в ней сокровенный смысл свидетельствуют о величии Творца, а царящая в ней гармония, совершенство творения. То есть, на первое место выдвигается оценка творения, возможная только при критическом (познавательном) отношении к нему.

Соответствующим оказалось и отражение природы в древнерусских сочинениях XVI — 40-х годов XVII вв., причем на этом этапе развития изобразительности (художественности) появился не просто “собирательный” пейзаж какой-то местности, а вымышленный пейзаж, выполняющий в произведении определенные литературные функции, становящийся смысловым элементом литературной композиции.

§ 1

В XII в., во времена господства религиозно-символического метода отражения, Кирилл Туровский создал в “Слове на антипасху” обобщенный, символический пейзаж, несущий в себе сакральный смысл Христова Воскресения.

В XVI в., когда набирает силу рационально-индуктивный метод с его стремлением к частным фактам (явлениям), на основании которых затем уже делаются обобщения, в литературе появляется и другого типа обобщенный пейзаж — реалистический. В нем нашло отражение новых взглядов на природу: не как на нечто непознаваемое в своем величии, а как на разумно устроенную Богом для житейской пользы человека. То есть, природа стала восприниматься на чисто бытовом, а не сакральном уровне. В результате в ее описании появляются плоды частной деятельности человека, результаты его рачительного хозяйствования.

Пример такого нового и восторженного отношения к природе, в которой замечен созидательный труд человека, мы встречаем в поучительном слове митрополита Даниила (XVI в.): “И аще хощеши прохладитися, изыди на предверие храмины твоея, и виждь небо, солнце, луну, звезды, облака ови высоци, ови же нижайше, и в сихъ прохлажайся, смотря ихъ доброту, и прослави техъ творца Христа Бога. Себо есть истинное любомудрие”. [с. 25].

Воспроизведение пейзажа начинается сверху, с неба, и неожиданно в поле зрения попадают несовместимые во времени реалии — солнце и звезды (луна-то ладно, иногда “сопутствует” солнцу на вечернем небосклоне). Это обстоятельство свиде-

тельствует, что описывается не конкретный пейзаж, а некий обобщенный, может даже немного универсальный: созерцание пленера можно отнести и к дневному времени, и к вечернему, и к ночному. И небо может быть в ту пору то ли с высокими облаками, то ли с низкими. Перед нами как бы универсальная заготовка на любое время суток и состояние погоды.

“И аще хощеши и еще прохладитися: изыди на дворъ твой...”. То есть, предыдущий взгляд на небо был брошен, скорее всего, с порога дома. Это как бы первое знакомство с состоянием природы. А после него “... обойди кругомъ храмы твоа, сиц же и другую и прочаа, такоже и дворъ твой, и аще что разсыпаясь, или пастися хощеть съзидаи, ветхаха поновляй, неутверженаа укрепи, прахъ и гной згребай вместо да ти къ плодосию веъщь угодна будеть” [с. 25].

Здесь уже не природа, а труд человека оказался в центре внимания. Появились конкретные и дальние рекомендации по его практической деятельности на собственном подворье. Причем они также носят обобщенный характер: нужно самому выбрать род занятия себе — в зависимости от складывающейся ситуации.

В этой части описания речь идет, конечно же, о дневном времени суток (ночью коровы не пасутся), наиболее благоприятной для трудовой деятельности. Так утреннее или ночное “любомудрие” — созерцание неба и светил — сменяется дневным трудовым “прохлаждением” сначала во дворе, а потом и в огороде: “И аще хощеши вящше прохладитися, изыди во оградъ твой, и разсмотри сюду и сюду, яже къ плодоносии, и яже къ утвержению сътвори”. [с. 25]

Автор мысленно обозревает усадьбу своего предполагаемого читателя, постепенно расширяя и расширяя описываемое пространство: “Или аще не достало ти есть, изыди на поле сель твоихъ, и вижь нивы твоя, умножающа плоды ово пшеницею, ово ячъмень и прочаа, и траву зеленеющуюся, и цветы красныя, горы же и холми, и удолиа, и езера, и источники, и рекы, и сими прохлажайся, и прославляй Бога, иже тебе ради вся сия сътворшаго” [с. 25-26].

Обзор не только расширился значительно, и по горизонтали, и в глубину, но опять, как в самом начале, стал подниматься к верху (холмы и горы), да и сама точка обзора поднялась: чтобы окинуть взглядом горы, холмы, озера и реки, — нужно было посмотреть на все сверху.

Воспроизведенная митрополитом Даниилом картина своей масштабностью напоминает описание Русской земли в “Слове о погибели”. Но между ними имеются весьма существенные различия, свидетельствующие о разных литературных методах отражения. Главное из них — использование в описании индуктивного метода митрополитом Даниилом, и дедуктивного — автором “Слова о погибели”. В произведении XIII в. взгляд брошен сверху на всю Русскую землю, она воспринимается

автором как обобщенное целое, а уже потом просматриваются реки, озера, холмы, источники, сады и т.д. Но опять же — не единичные детали.

Описание митрополита Даниила построено по совершенно противоположному принципу. Он идет от частного, конкретного — собственного дома, двора, хозяйственных построек, — к группам предметов, и, наконец, к панорамному взгляду на Русскую землю сверху — на горы, холмы, озера, реки, источники и т.д. (интересно, что “набор” реалий у Даниила почти тот же, что и в “Слово о погибели”). А начинает и заканчивает свою зарисовку призывом прославить Бога за сотворенную ради человека эту красоту.

В “Слове о погибели” автор также испытывает восторг от красоты описываемой им Русской земли, дарованной христианскому народу. Но в “Слове” нет того пафоса практической деятельности человека, которым пронизан приведенный пассаж митрополита Даниила. Это — второе существенное отличие двух памятников. Практический, рациональный подход к природе характерен для XVI в., но не мыслим в XI-XII вв.

Может поначалу показаться, что митрополит Даниил оставил описание какой-то конкретной местности. Воспроизведенный им ландшафт присущ многим местам центральной части России. Это — типичный ландшафт, описание его построено по принципу обобщения. Но Даниил нарушил принцип единства места и времени, который выступал непременным условием статичного пейзажа святых мест. И если в изображаемом Даниилом времени, можно сказать, стал доминировать день, т.е. светлая часть суток, то пространство, во-первых, поступательно расширяется; а, во-вторых, обзор его ведется не с одной постоянной точки.

Первоначально небо и светила, усадьба и огород, постройки видятся с привычного для человека уровня — уровня его глаз. Если бы автор остановился на нем и расширил описание за счет деталей, то получился бы бытовой пейзаж, построенный в вертикальной плоскости. В нем наличествуют три необходимые для этого уровня: верхний — небо с солнцем, или луной со звездами, да еще и с облаками — высокими или низкими. Средний — представлен домом и хозяйственными постройками, деревьями. Нижний — огород с растущими на нем овощами. То есть, получилось описание в одной вертикальной плоскости. Но вот точка наблюдения поднимается вверх, и в поле зрения наблюдателя попадают сначала нивы, а затем, по мере ее возвышения, все большее пространство охватывает взгляд: и реки, и горы, и озера и т.д. Тем самым пейзаж обретает глубину, становится трехмерным, объемным. В нем нет статичности, не чувствуется и сакральности.

Это уже новый тип обобщенного пейзажа, построенный с помощью индуктивного метода на основе конкретных реалий. Хотя своим широким обзором местности он напоминает пале-

стинские пейзажи игумена Даниила, в нем уже заложен и литературно-художественный смысл, выражавшийся в мирской эстетической оценке описанного.

* * *

По-видимому, в конце XV — начале XVI столетия была написана основная редакция “Сказания о Мамасовом побоище”¹⁹. Отражение природы в ней, по сравнению с одной по теме, но не художественному воплощению “Задонщиной”, пошло по пути детализации и конкретизации. Пейзаж “Сказания” не представляет собой единичное описание какой-то местности, а как бы слагается из ряда небольших зарисовок, разбросанных по всему сочинению. И поскольку они характеризуют одно место — поле Куликово между реками Доном и Непрядвой, и почти-что в одно время — ночь и раннее утро 8 сентября 1380 г., их можно собрать воедино, и мы получим цельную картину раннего осеннего утра в поле: “Уже бо нощь присп... Осени же тогда удолжившия и денъми свестлыми еще сиающи, бысть же въ ту нощь теплота велика и тихо велми, и мраци роснни явишася <...> И уже заря померкла, нощи глубоце сущи. <...> Приспевшу же месяца септевриа въ 8 день... свитающу пятку, въсходящу солнцу, мгляну утру сушу, начаша христианъскіе стязи простиратися и трубы ратные многы гласити. <...> Наставшу же второму чясу дни, и начаша гласи трубнин обоих плъковъ сниматися... Плъкы же еще не видятся, занеже утро мгляно. И в то время, братье, земля стонеть велми, грозу велику подавающи на встокъ нолны до моря, а на запад до Дунаа, великое же то поле Куликово прегибающееся, рекы же выступаю из месть своихъ, яко николи же быти толиким людем на месте томъ...” [с. 40-41].

До “Сказания” нам еще не попадалось столь подробное описание смены теплой ночи туманным утром. Больше века прошло с того дня, но как автор зrimо его воспроизвел: объяснил и причину утренней росы и тумана (погожие светлые дни и теплые ночи “бабьего лета”); и не стал сразу описывать полки, за туманом не видимые, а несколько раз указал на многоголосие труб, собиравших под стяги воинов. А когда по-немногу туман стал рассеиваться, стали различимы и многочисленные полки.

Автор употребил здесь прекрасную метафору; от множества воинов поле прогнулось, и реки вышли из берегов! Ее подсказал рельеф местности, как в свое время автору “Слова о полку Игореве” затмение солнца подсказало идею “тьмы”, покрывшей свет. И русские, и татарские войска спускались навстречу друг другу с холмов и сошлись в низине. Но древнерусский писатель не стал об этом говорить (эти детали сохранились в других редакциях “Сказания”), а метафорично передал впечатление от “силы тяжце”.

Художественным отзвуком “Задонщины” и далекого, но прекрасного “Слова о полку Игореве” можно назвать “гадания” Дмитрия Волынца в ночь перед битвой. Здесь, как и в “Слове”, природа предвещает воеводе и князю битву великую: “...Съзади же пльку татарского вольци выуть грозно велми, по десной же стране пльку татарского ворони кличуще и бысть трепеть птичей великъ велми, а по левой же стране, аки горам играющимъ — гроза велика зело; по реце же Непрядве гуси и лебеди крылми плещуще, необычную грозу подающе. Рече же князь великий Дмитрею Волынцу: “Слышим, брате, гроза велика есть велми”. И рече Волынець: “Призовай, княже, Бога на помощь!” [с. 40]

Пожалуй, это самое засимволизированное место “Сказания” и самое архаично. Легко обнаружить в нем символы “Слова о полку Игореве”, но из-за времени в них произошла путаница. Если в “Задонщине”, использовавшей тех же животных в качестве символов, каждой птице и каждому зверю подобран глагол, который отражает характерное только данному виду действие, то в “Сказании” вороны почему-то “кличут” (не поймешь: клекочут, как орлы, или кричат, как галки), а лебеди крыльями сильно шумят...

Заметно, что образы эти книжные, а не взяты из жизни, и несколько инородны в “Сказании”. Они еще раз упоминаются в сочинении, еще более вызывая ассоциацию со “Словом”: “За многы же дни мнози вльци притехоша на место то, выуще грозно, непрестанно по вся нощи, слышати гроза велика... Галици же своею речию говорять, орли же мнози от усть Дону слетошася, по аеру летаючи клекчуть, и мнози зверие грозно выуть, ждуще того дни грознаго, Богом изволенаго, въ нь же имать пасти трупа человечья, таково кровопролитие, аки вода морскаа. От такового бо страха и грозы великия древа прекланяются и трава посыпается” [с. 38].

Но только животный мир описан как символ. Природа в целом — зрямо реалистична.

В разгар сражения, в восьмой час дня, “духу южну потянувшу съзади” русских воинов. Автор не говорит прямо, что природа помогает русским. Но наступает кульминационный момент: “из дубравы зелены, аки соколи искушеныя урвалися от златых колодицъ, ударилися... на ту великую силу татарскую” воины засадного полка, решившие тем исход битвы. И вот в дубраве же, “под сению ссеченa древа березова” находят израненного великого князя Дмитрия Ивановича [с. 45-46].

Такие подробности и детали способствуют воссозданию реальной картины.

Еще дальше в этом направлении пошел автор Киприановской редакции “Сказания о Мамасовом побоище”, написанной немногое время спустя, между 1526-1530 гг.²⁰, прагматик по натуре, старающийся дать всему трезвое объяснение.

И у него волки воем предвещают битву, и гибель воинов, но они уже не символы "грозы великой": "Тогда же по вся ноши волцы выюще страшно, и вороны и орли по вся ноши и дни грающе и клегчюще, ждуще грознаго и Богом изволенаго дни кровопролитнаго, по реченному: "Где будет труп, тамо съберутся орли". И тогда убо от такового страха богатырьскаа сердца и удалых человек начаша окреплятися и мужествовати, слабых же и худых страшитися и унывати, видяще пред очима смерть. И приспе нощь праздничнаа Рожества Пречистыя Богородицы (т.е. 8 сентября.— А.У.). Осен же бе тогда долг, и дни солнечнин светли сияющи, и теплота велиа. Бысть же в ту нощь теплота и тихость велиа <...> И сгда заря угасе, и глубоце ноши сущи, и Дмитрий Боброков Волынець всед на конъ... и выехаша на поле Куликово" [с. 60-61]. Далее описывается его гадание, но оно точнее и реалистичнее передает поведение животных: "волцы выюще страшно велии", "во птицах трепет велий", "враны грающе, и орлы клегчюще по реце Непрядве". Далее следует описание рассвета и начало наступления двух сил, причем автор описал подробно рельеф местности: "Тоя же ноши, утру свитающи, ... и возходящу сълнцу, бысть мгла велиа по всей земле, аки тма, и до третьяго часа дни, и потом нача убывати. Князь велики же отпусти брата своего... вверх по Дону в дубраву западной полк... И изполчишася христианьстии полци вси... И сташа на поле Куликове, на усть Непрядвы реки. Бе же то поле велико и чисто и отлог велик имea на усть реки Непрядвы. И выступиша татарскаа сила на шоломс, и поиодаша с шоломяни. Тако же и христианскаа сила поиодаша с шоломяни и сташа на поле чисте, на месте тверде. <...> И бе страшно видети две силы великиа, сънимающеся на кровопролитие, на скорую съмерть. Но татарскаа бяше сила видети мрачна потемнена, а русскаа сила видети в светлых доспехах, аки некаа великаа река лиющиша, или море колеблющеся, и солнцу светло сиающу на них и лучя испушающи, и аки светилницы издалече зряхуся" [с. 62-63].

Строго реалистичную картину поля браны только в конце описания нарушает подчеркнутое автором покровительство солнца русским воинам. Природа не осталась безучастной, если силы небесные помогают христианам.

Вот в зasadном полку, наблюдая битву, хотят скорее броситься на помощь ослабевающим русским. Но воевода Дмитрий Боброк сдерживает князя Владимира Андреевича, ибо "сгда хотяху изыти на враги своя, и веаше ветр велий противу им в лице и бяше зело и возбраняше. И рече Дмитрий Боброк Волынець: "Никако же никтоже да не изыдеть на брань, возбраняеть бо нам Господь". Но через час "внезапу потяну ветр созади их, понужа их изыти на татар" [с. 65]. Внезапный удар свежих сил приносит русским победу.

Деталь с ветром — очень интересная. На ней акцентировал особое внимание только автор-прагматик Киприановской редак-

ции “Сказания”. Невыгодно наступать коннице против ветра: сдерживает ветер стремительность лошадей, раньше встретят их выпущенные врагом стрелы и т.д. Но ветер в лицо, сдерживающий порыв воинов, это еще и Божье указание — не приспело время. Попутный ветер — пора...

С Божьей помощью, подчеркивает автор, одолели русские полки поганых. И природа выражая волю Творца, способствовала этому. Вот почему изображение ее в “Сказании о Мамасовом побоище”, как верно отметил Н.И.Прокофьев, “носит явно выраженную религиозно-христианскую окраску”²¹. Но автор сохранил и пейзаж “Сказания”, и световые оттенки, присущие “Слову о полку Игореве”.

Кто же этот прагматик, свято отмечавший в “Сказании” Киприановской редакции помочь небесных сил — Иисуса Христа и Пресвятой Богородицы, первых русских святых Бориса и Глеба — и реалист, тонко описавший ранее осенне утро, создавший словесную картину пейзажа перед битвой?

По последним изысканиям М.Б.Клосса, им был тот самый митрополит Даниил²², рассказом о котором начинался этот параграф — восторженный ценитель природы и Богом сотворенного мироздания.

§ 2

Самым благодатным для рассмотрения по нашей теме литературным произведением XVI в. является “Казанская история”, в которой имеются описания природы и пейзажи на любой вкус. Не случайно, только за последнее время она дважды привлекала к себе внимание исследователей, занимавшихся изучением интересующей нас темы²³. И не только количеством зарисовок, но и их литературным качеством выделяется это сочинение. По мнению Т.Ф.Волковой, описания окрестностей городов Свияжска и Казани “наиболее приближающиеся по типу описания к пейзажу в современном его понимании”²⁴.

Познакомимся с ними. Вот как описывает автор место, выбранное Иваном Грозным для городка-крепости Свияжска: “Место же то таковое, идже поставил град: прилежаху бо к нему подале от него превысокия горы, и лесы верси своя покрывающе, и стремнини глубокия, и дебри, и блата; ближе града об едину стену езеро мало, имеюще в себе воду сладку и рыбц всяких малых довольно и на пищу человеком, из него же круг града течет река Щука, и мало пошед, впаде въ Свиягу реку. И на таковой сей границе красней промеж двою рекъ, Волги и Свияги, новый градъ ста” [с. 394].

Автор, рационалист по своему мировоззрению, с присущим ему утилитарным подходом к описываемому, отметил, прежде всего, очень удобное расположение города в привязке к ландшафту. Во-первых, подойти к городу не так-то легко: вокруг

горы, леса, рвы, болота, да две реки — Волга и Свияга. Во-вторых, рядом с крепостной стеной имеется озеро. Мало того, что оно служит естественной преградой для нападающих, в нем, замечает автор, имеется рыба “на пищу человеком”. В-третьих, вокруг города, опоясывая его, течет река Щука — тоже естественная преграда. То есть, редкое по имеющимся достоинствам место для возведения города. Но не только практицизм продемонстрировал в этом описании автор. Он еще и эстет, и может оценить не только достоинства местности с практической точки зрения, но и ее красоту: “И видела место угодно и добро велми, возлюбила с царь и воинов все, и возрадовалася войска вся” [с. 392].

Аналогичную — двоякую — оценку находим и в описании крепости и окрестностей Казани, причем эту оценку автор разделяет вместе с Иваном Грозным: “Царь же князь великий, облегши Казань и обхехавъ около города, и смотряше стенные высоты и месть приступных. И видевъ, дивяся необычной красоте стенъ и крепости градной... Прилежить бо к нему с востока поле, зовомос Арское, велико и красно, по нему же течеть под градъ Казань река. На том же поле изливается езеро, Кабанъ имянуемо, от града за три версты, и рыбу многу имеющу в себе на пищу человеком, из него же истекает Булакъ река, в Казань реку под градомъ втекает, грязна велми и топна, а не зело глубока. С полудни же града, от Булака и до Волги, красный луг Царевъ на семь верстъ продолжается, травою многою зеленяся и цветы красяся. Град же Казань зело крепок, велми, и стоить на месте высоце промеж двою рек, Казани и Булака, и согражденъ въ 7 стень в велицах и толстых древесех дубовых... И вода, двема рекама быстро со обою страну градъ обтекши, и во едину реку у стены града слияся, еже есть Казань, и та река в Волгу поиде, двема устьи, за три версты выше града... Яко крепкими стенами, водами вокруг обведенъ бе град той, токмо со единыя страны града, с поля Арского приступъ малъ. И туда стена градная была толстотою седмь сажен, и прекопана около ея стремнина велия глубока” [с. 470-472].

В двух этих описаниях общее наблюдается не только в двоякой — утилитарной и эстетической — оценке изображенного пейзажа, но и в самом ландшафте. И близь Свияжска, и близь Казани расположено богатое рыбой озеро, и река течет вокруг города и сливается с другой рекой и т.д. Но это не литературный шаблон в описании местности, а именно совпадение ландшафтов, хотя автор “Казанской истории” был, видимо, знаком как с описаниями чужих земель русскими путешественниками XII-XVI вв., так и с географическим описанием окрестностей Казани в “Книге Большого чертежа”²⁵. А близость ландшафтов свидетельствует об определенных требованиях к местности, на которой возводится крепость. (Здесь уместно вспомнить о выборе места для Холма и Китеха, описанных в

произведениях XIII века). И прежде всего — наличие естественной преграды — реки, чтобы не копать искусственные рвы вокруг города и не заполнять их водой. Вот почему, чаще всего, города возводились в месте слияния двух рек.

Помимо приведенных реальных пейзажей с точным описанием топографии местности вокруг Свияжска и Казани, есть в “Казанской истории” и абстрактный пейзаж, напоминающий своей “оценочной” частью описание Ханаанской земли игуменом Даниилом: “И поискавъ царь Саинъ, по местомъ преходя, и обретя место на Волге, на самой украине Руския земли, на сей стране Камы реки, концемъ прилежащи к Болгарстей земли, а другимъ концемъ к Вятке и къ Перми, зело пренарочито: и скотонажно, и пчелисто, и всякими земляными семяны родимо, и овощами преизобилно, и зверисто, и рыбно (хочу обратить внимание на собирательную форму существительных.— А.У.), и всякого угодия житейского полно — яко не обрестися другому такому месту по всей нашей Руской земли нигде же точному красотою (для автора это очень важно.— А.У.) и крепостию, и угодием человеческим, и не вем же, аще будеть как и в чюжих земляхъ” [с. 314]. “И вскоре новая Орда, земля многоплодная и семенитая и, все рещи, медомъ и мlekомъ кипящая, даде во одержание власти и в наследие поганымъ” [с. 316].

Это, конечно же, не пейзаж, т.е. не словом воспроизведенная картина местности. Это — оценочная характеристика окраины Русской земли. И в данном случае нам важно отметить способность автора к литературному обобщению, и образность приведенной им характеристики: эта земля настолько плодородна и всем изобильна, что прямо-таки медом и молоком кипит через край! (Что это: гипербола или метафора?!) Благодаря столь выразительному тропу получился действительно образ изобилия.

Существенно и то, что это не философско-бблейский символ, а, видимо, фольклорный троп. И в основе его — бытовая деталь.

Примечательно, что автор XVI в. не ограничивается одной только абстрактно-собирательной характеристикой Казанской земли, и далее в своем произведении помещает равнинный пейзаж, как бы переводит повествование в иную плоскость, причем использует для этого известный еще с Киевской Руси прием — описывает его с высоты птичьего полета: “Поле же то великое зело велико, конца мало ходячи до дву морь: на востокъ до Хвалимского, а к полудни до Чернаго. На немъ же рустии гради, веси и села мнози стояху древле, и мнози бяху людие живуще в нихъ, имеюще селение и водворение и за поле Куликово по Мечю реку... Но убо между себе русь и варвари от частых воеваний запустеша... Конечнее же от сильного Батыява пленения и от иных по немъ царей все погибе. И быть поле чисто и нужно. По местом поля того возрастоша дубравы велия,

имея в себе упитснис зверемъ пустынным и всякому скоту полскому многу" [с. 464].

Это минорное описание выступает контрастом предыдущему — мажорному. Гибель всего живущего удручит. Степь являет свою неприветливость. Но безжизненность, пустынность "поля" не просто констатируется и описывается, а приводится объяснение причины этой заброшенности — частые войны и Батыево нашествие.

И вот та же ранее сказочно богатая земля показана еще в одном переломлении, еще на более "приземленном" уровне — во время трудного, изнуряющего перехода через степь русских войск, направляющихся к Свияжску: "И тяжекъ явися... путь той... всему воинству: ... от конскихъ бо ног взимаему песку, и не бе видeti солнца и небеси, и всего войска идущаго. И печаль велика все воинство обдергаше. Мнози же человечи изоморша от солнечнаго жара и от жажды водная, исходя бо вся дебри и блата, и малыя реки полския не текоша путемъ своим, но развес мало воды в великих ресах обреташеся и во глубоких омутех, но и то и сосудами, и корцы, и котлы, и пригорщами в час единъ досуха исчерпаху, друг друга бьюще и угнетающе, и задавляюще, ни отецъ сына жалующе, ни сынъ отца, ни брат брата. Ини же росу лизаху и тако жажду свою с нужею утоляху" [с. 466]. Куда и девалось обилие этой земли? Или она столь неприветлива к чужестранцам?

И в этом эпизоде нет пейзажа. Но есть нечто не менее важное: соотношение природы с психологическим состоянием людей. Иссушеннная солнцем и зноем омертвевшая степь соответствует иссушенным, омертвевшим чувствам людей. Зной испарил всякое человеческое достоинство и за глоток воды сын готов драться с отцом, а брат с братом! Поступки такой глубокой психологической мотивировки не встречались ранее в русской литературе, а появились они только в XVI в.

На стадии религиозно-рационалистического мировоззрения мало было описать действия, возникла потребность объяснить его. Вот почему тяжелое психическое состояние воинов — "печаль велика" (депрессия) — вызвало необходимость у автора объяснить его изнурительным переходом через пески в песчаной мгле. И это пожалуй одно из первых описаний, когда виновницей страданий людей выступает природа. Тут уже не приходится говорить о ее служении человеку.

Прежде встречались указания на природные катаклизмы и причиняемые ими людям бедствия. Но одно дело сухое летописное резюмирование, а другое — развернутое описание человеческих страданий с подробной их мотивацией. Это существенное движение в отражении в литературе человеческой психологии.

В разбираемом пассаже не вырисовывается пейзаж, ибо все воспроизведено в нем обобщенно: не поймешь, когда происходит переход то ли днем, то ли ночью; как долго длится — то ли

один день, то ли пять недель; в теченис его — ни неба не видно, ни земли — один только песок...

Вроде бы и нет развернутой картины в трех плоскостях, но, тем не менее, впечатление от песчаной бури оказалось значительным и впечатляющим получился сильный художественный образ враждебно настроенной пустыни и именно потому, что в центр повествования поставлен человек с его чувствами, и все описание как бы одномоментно.

Одномоментность в восприятии описанного — существенное условие, чтобы получился пейзаж.

Не менее выразительным получился эпизод из зимнего похода 1550 г. Ивана Грозного на Казань, построенный по тому же изобразительному принципу: “И велика бысть нужа воемъ от стужи зимныя: и от мраза, и от глада мнози изомроша, и конского падежу безчислено бысть. Велика тогда зима и мразна, к тому же и весна приспе скоро, и дождь велик, и много его идише месяцъ непрестанно — или Богъ тако сотвори или волхвование казанских волхвовъ сис бысть, не вемъ — яко и станам и становищам в войске потонути, и местом сухим не обрестися, где стояти и огнемъ согретися, и ризы своя просушити, и ядения сварити” [с. 388].

Опять в авторе чувствуется практик-рационалист: он приводит естественное объяснение полноводия — долгая зима и затяжные дожди — доставившего немало бед русскому войску. И даже в этом небольшом эпизоде заметен практицизм автора: вода затопила всю местность, и только с трудом можно было отыскать место для бивуака.

Опять автор рассчитывает на сопереживание читателя, — естественную реакцию его чувств на описанные бедственного положения русских воинов. То есть, не только сторонним, внешним описанием природы ограничивался автор “Казанской истории”, но стремился еще постичь и чувственный ее образ. И это было новым шагом в русской литературе.

Панорамное описание “земли” — один из частых приемов этого автора, и можно уже с уверенностью сказать, традиционный в древнерусской литературе. Вот, к примеру, описание территории, занятой Казанским царством, напоминающее манесру воспроизведения и игумена Даниила, и автора “Слова о погибели Русской земли”: “Бысть убо от начала Руския земли, якоже поведаютъ русь и варвары, все то едина Руская земля, идже стоить ныне град Казань, продолжающися в длину до оного Нова града Нижнего на востокъ, по обема странама великия реки Волги, вниз до Болгарскихъ рубежов, до Камы реки, в ширину же простирающися на полуночи до Вяцких земли и до Пермьския, а на полудень — до половецкихъ предел. Все же бе держава и область Киевская и Владимирская. Живяху же за Камою в части земли своея болгарския князи и варвари, владующе поганым языкомъ черемискимъ, не знающим Бога...” [с. 300-302].

Панорамное зрение, высотный взгляд на окрестность позволяет воспроизвести картину Казанской земли в одной горизонтальной плоскости, но отсутствие вертикальной плоскости (деревьев, неба) и каких-либо деталей не делают из нее трехмерного пейзажа. Но это не значит, что автор не замечает в своих зарисовках и опускает детали, тогда бы он не был рационалистом. Там, где детали играют существенную роль, на них и строится описание. Примером могут служить пейзажи в картине боя: “И от пушечного и от пищалного гряновения, и от многооружного скрежетания и звяцания, и от плача и рыдания градских людей — и жен, и детей — и от великого кричания, вопля и свистания, и от обоих вой ржания и топота конского, яко велий громъ, и страшень звукъ далече на руских пределех за 300 верстъ слышащся, и не бе ту слышати лзѣ что друг со другом глаголати. И дымный мракъ зелный восхожаше вверхъ и покрываще град и руския вои вся. И нощь, яко ясный день, просвещашеся от огня, и невидима бяше тма нощная, и день летний, яко темная нощ осенняя, бываше от дымного воскурения и мрака” [с. 488].

И в этой зарисовке можно увидеть традиции литературы XIII в., в частности, похожее описание осады Киева в 1240 г. имеется в “Галицко-Волынской летописи”: “Приде Батый Киеву в силе тяжъце, многомъ множествомъ силы своей, и окружи град, и осталпи сила татарская, и бысть град в обдержаны велице... И не бе слышати от гласа скрипания телегъ его, множества ревения вельблудъ его и ржания от гласа стадъ конь его, и бе исполнена земля Руская ратныхъ” [с. 294], которое, в свою очередь, восходит к древнерусскому переводу “Истории Иудейской войны” Иосифа Флавия.

Но еще ближе описание осады Казани описанию взятия турками Царьграда в 1453 г., принадлежащее перу Нестора-Искандера: “И бысть сеча велия и преужасна: от пушечного бо и пищального стуку и от звуку звонного, и от гласа вопли и кричания от обоих людей, и от трескоты оружия — яко молния бо блистааху от обоих оружия — также и от плача и рыдания градцких людей, и жон, и детей, мнящеся небу и земли совокупитися и обоим колебатися, и не бе слышати друг друга что глаголеть: совокупиша бо ся вопли, и кричания, и плач, и рыдания людей, и стук пищалный и звонъ клакольный в един звук, и бысть яко гром велий. И паки от множества огней и стреляния пушек и пищалей обоих стран дымное курение згустився, покрыло бяше град и войско все, яко не видети друг друга съ кем ся бьест, и от зелейнаго духу многим умрети. И так сехауся имаяся за руки на всех стенах, дондеже нощная тьма их раздели...” [с. 226]. Но и этому описанию можно найти более раннюю аналогию из древнерусских летописей. Вот как описано в “Повести временных лет” сражение между Ярославом и Мстиславом в рассказе о Ливенской битве: “И бывши нощи, бысть тма, молонъя, и громъ, и дождь... И бысть сеча

силна, яко посветяше молонъя, блещащесь оружие, и бе гроза велика и сеча силна и страшна” [с. 162]. Такая ретроспекция позволяет увидеть, что в описании битвы происходит “разворот”: в рассказ вводятся новые детали, сравнения, метафоры, он расширяется, постепенно превращаясь из “литературной формулы” в картину боя. В XV в., при особой роли рационализма в сознании, эта картина превращается в батальный пейзаж, в котором детали стали играть существенную роль.

Выстрелы пушек, как раскаты грома, огонь, блестящий как молния, и т.д.— можно отнести к устоявшимся и заимствованным Искандером формулам. Но вот, что дым густился и обволок весь город, и от пороховых газов умерли многие воины, к литературным клише уже не отнесешь. Прагматик указал и причину, и следствие, и указал, что только тьма ночная развела противников.

Автор “Казанской истории” художественным сравнением превратил летний светлый день в темную осеннюю ночь, описывая густой пороховой дым, покрывающий не только воинов, но и весь город. Сравнение светлого дня с темной ночью — новый образ в описании боя, художественное осмысление реалии из описания Искандера.

Немногим позднее, в начале XVII в. и авторы повестей о смуте составят похожие картины.

В целом же на основании анализа разных подходов в изображении картины осажденного города в разные периоды от XI до середины XVII вв. можно заключить, что в XI-XII вв. при религиозно-символическом методе, это описание сводилось к устоявшимся литературным формулам, т.е. было в определенной степени формальным, символичным. В XIII — первой половине XIV вв. в описание проникают реальные детали, но чаще всего в качестве литературных тропов — метафор, сравнений, — которые соседствуют с устоявшимися формулами. Во второй половине XIV-XV вв. при религиозно-прагматическом методе авторы стали обращать более серьезное внимание на детали, пытаясь указать причинно-следственную связь между ними. Наконец, в XVI — 40-х годах XVII вв. при религиозно-рационалистическом мировоззрении детали играют в описаниях важнейшую роль: реальная деталь сравнивается с реальной же; появляется оценка описываемого с практической точки зрения, т.е. обнаруживается типичный утилитарный подход к воспроизведению. Впрочем такая эволюция литературного метода сказалась не только в изображении картин осады города, но и в описании природы, и для всех видов пейзажа, как и для всей древнерусской литературы в целом.

Подводя итог разбору изображения природы в “Казанской истории”, хотелось бы сказать следующее. Картины природы в этом сочинении являются неотъемлемой его художественной частью. Каждое из описаний композиционно едино, может строиться на одном преобладающем мотиве или образе, а

картина в целом получается статичной или динамичной, в зависимости от того, что изображается — панorama всей территории царства, местность вокруг города, или батальный пейзаж. От предмета изображения зависит тип пейзажа: обобщенный или панорамный, напоминающий символические пейзажи древнерусской литературы XI-XIII вв.; конкретный — описание конкретной местности, напоминающий "сакральные картины" игумена Даниила, и батальный пейзаж — динамичный пейзаж, названный так весьма условно, ибо представляет собой описание динамичной картины осады города. В ней нет (или почти нет) природы, но выдержаны три условия построения пейзажа: единство места, времени и трехмерность изображаемого пространства.

§ 3

Сколько значительные изменения претерпел "принцип образного отражения действительности", т.е. литературный (художественный) метод, видно на примере эволюции весеннего пейзажа в XVII в. по сравнению с XII в.

Описания времен года, как мы видели выше, по сути своей представляют обобщенные зарисовки, т.е. абстрактные пейзажи (в отличие от конкретных пейзажей — описаний конкретных мест). Всякое обобщение ведет к типизации и абстрагированию, т.е. к образности. Художественные образы выступают символами, но в разное время — суть разными символами.

Весенное пробуждение природы, воспроизведенное Кириллом Туровским символизирует Христово Воскресение. За каждым движением природы подразумевался определенный сакральный смысл: солнце символизирует Христа, лед — неверие, зима — язычество, весна — христианство и т.д. Что ни фраза, то новый образ. Особого внимания заслуживают эпитеты: с их помощью Кирилл Туровский как бы перелагает описываемое из одной плоскости в другую — из реальной в сакральную. "Ярмо" у него не "легкое", а "духовное"; "рало" не "тяжелое", а "крестное", "семя" не "добротное", а "духовное", "борозда" не "ровная", а "покаяния", "реки" — "апостольские", "рыбы" — "языческие", "сеть" — "церковная" и т.д.

Эти эпитеты не позволяют выйти повествованию за пределы христианской идеи, а понимание общего смысла произведения не может быть низведено до бытового уровня. Одним словом, описание весны чисто символично.

Автор первой трети XVII в., написавший в 1621 г. одну из повестей о смуте, условно названную "Летописной книгой"²⁶, несомненно был знаком со "Словом на антипасху" Кирилла Туровского, и составил словесно похожее описание весны: "...Зимная уже година пройде,— время бысть весне, студень уже совлечеся своихъ иньевъ, и мразу отъ свой жестости

ослабевшу и ростаявшу снегу, и солнце уже на концы зодеси Рыбъ текуще,— егда последне дни февраля месяца преходять и наставаше месяцъ мартъ...” [с. 593].

“Юже зиме прошедши, время же бѣ приходить, яко солнце творяще подъ кругомъ зодейнымъ течніе свое, въ зодею же входить Овенъ, въ ней же ноющъ со днемъ уровняется и весна празнується, время начинается веселити смертныхъ, на воздухе светлостию блестаяся. Растаявшу снегу и тиху веющу ветру, и во пространные потоки источницы протекаютъ, тогда ратай раломъ погружасть и сладкую борозду прочертастъ и плододателя Бога на помощь призывасть; растуть желды (жатвы), и зеленеютца поля, и новымъ листвиемъ облачаютца древеса, и отовсюду украшаютца плоды земля, поютъ птицы сладкимъ воспеваниемъ, иже по смотрению Божию и по Ево человесколюбию всякое упокосніе человескомъ спесть на услаждение. Въ сие же время красовидные години прежереченный хищный волкъ сбрася со множествомъ воинъ Полсково народу...” [с. 588-589].

Я позволил себе переставить местами два кусочка текста с описаниями весны, в соответствии с календарным следованием месяцев — февраль, март, апрель, и тем самым представить в последовательности пробуждение природы.

В авторе этого пейзажа чувствуется рационалист, умеющий точно расставить все акценты и сфокусировать внимание на определенной своей мысли.

И хотя в этом описании весны встречается большинство образов, имеющихся и у Кирилла Туровского — зимняя стужа, сменяемая теплом; ночь и день; теплый ветер; тающий снег; водные потоки; пахарь и борозда; поющие птицы и т.д., — весенний пейзаж на удивление получился реалистичным и не заключает в себе, кроме прямого, никакого иного смысла (сакрального). За счет чего это получилось? Прежде всего, за счет смены эпитетов. У автора “Летописной книги” они естественны и даже утилитарны: потоки — “пространные”, а не “апостольские”, борозда — “сладкая”, а не “покаяния”, поля — зеленеют всходами, а не “духом спасения”; деревья покрываются новыми листьями, а не “цветами добродетели”; птицы поют “сладким воспеваниемъ, иже по смотрению Божию” “человескомъ на услаждение”, а не “славить Бога гласы немолчными”. То есть, движение в природе идет от Бога к человеку. У Кирилла Туровского природа, символ божественной сути Христа, изолирована от человека.

И само описание весны в “Летописной книге” сплошь pragmatically: от тепла слабеет мороз и тает иней и снег, ибо год повернулся на март, а солнце — к лету. В марте, замечает все знающий автор-рационалист и pragmatik, ночь по продолжительности сравнивается со днем, и весна празнується; ветер тихо веет, бегут потоки воды, когда пахарь плугом ведет сладкую (эпитет-то какой!) борозду, слышится сладкое воспевание птиц...

Весна — это время радости смертных, т.е. людей, — замечает автор. Это не сакральное время и не символ Воскресения Христа, поэтому все описано в движении. Поскольку время смертных — мимотекущее и проходящее, то и выражено через земное время года.

Зачем весенний пейзаж понадобился автору в историческом сочинении? Если в “Слове на антипасху” на образе весны-Пасхи построено все похвальное слово, то в “Летописной книге” описание весны несет в себе совершенно иные функциональные задачи. Во-первых, служит указанием на время происходящих событий — походе Лжедмитрия II на Москву. Во-вторых, содержит в себе литературно-эстетическую оценку: автор с удовольствием любуется красотою природы, называя это время “красовидною годиной”. В-третьих, служит контрастом дел Божиих и человеческих. Весна пришла “по смотрению Божию”, и все преобразования вокруг происходят “на услаждение человекомъ”, т.е. для пользы людей. А что человек? Именно эту прекраснейшую пору года и выбрал “хищный волкъ” Лжедмитрий для войны с Московским царством и разгромил войска Дмитрия Ивановича Шуйского под Болховом. Красоту и созидание дарует Бог; смерть и разорение несет человек, — вот главный вывод автора, сделанный из этого противопоставления.

* * *

Основными достижениями в отражении природы в литературе конца XV — 30-х годов XVII вв. можно назвать следующие:

1. Открытие “закона построения пейзажа”, сводящегося к соблюдению принципа единства времени, места и трехмерности пространства. Воспроизведенные с учетом этих трех принципов пейзажи преобладают в литературе рассмотренного периода.

2. У пейзажа появилась чисто литературная функция — он стал художественной самоцелью автора. В пейзаже выражалась авторская эстетическая оценка.

3. При построении литературного пейзажа, помимо и ранее используемого обобщения, применялся вымысел.

4. В качестве литературных тропов — эпитетов, метафор, сравнений — использовались только конкретные реалии, хорошо известные из практической деятельности человека, или наблюдаемые в природе. В пейзаже сохранился только один — реальный — смысл и полностью утратился сакральный.

5. Пейзаж не только передавал чувства человека, но и оказывал на них свое воздействие, влиял на его поведение.

В этот переходный период от русского средневековья к новому времени, с секуляризацией мировоззрения и разделением синкретического метода познания-отражения на два самостоятельных, происходит формирование литературно-художественного метода отражения, а стало быть, и самой художественной литературы.

Поэтому воспроизведение пейзажа в литературных произведениях рассмотрим не как прежде — по отдельным памятникам, а объединив их в две группы — документальные сочинения (автобиографии, путешествия, летописи) и художественные (светские повести с вымышленным сюжетом).

Начнем с первой группы. Новый метод отражения действительности обнаруживается практически во всех жанрах, имеющих историко-документальную основу.

Обратимся к “Житию” протопопа Аввакума.

Природа постоянно присутствует в этом жизнеописании, особенно в той части, что повествует о ссылке Аввакума в Сибирь. Путь туда был труден, по рекам и горам, дремучим лесам и т.д. Описывая его, Аввакум волей-неволей должен был упомянуть о природе, иначе не покажешь всех тягот пути. Все в этом описании до обыденности реально: “Егда поехали из Енисейска, как будем в большой Тунгуске реке, в воду загрузило бурею дощеник мой совсем: налился среди реки полон воды, и парус изорвало, — одни полубы над водою, а то все в воду ушло. Жена моя на полубы из воды робят кое-как вытаскала, простоволоса ходя. А я, на небо глядя, кричу: “Господи, спаси! Господи, помози!” И Божиею волею прибило к берегу нас” [с. 70]. Вырванный из контекста этот эпизод не дает никакого представления о природе края, разве что о нраве реки. Полная картина выстраивается, когда мысленно собираешь воедино все подобные эпизоды “Жития”. На то, видимо, рассчитывал и сам Аввакум, разбрасывая по всему тексту жизнеописания краткие, сделанные мимоходом замечания: “Егда приехали к порогу, к самому большому, Падуну,— река о том месте шириною с версту, три залавка чрез всю реку зело круты, не воротами что попловет, ино в щепы изломает,— меня привезли под порог. Сверху дождь и снег..., льет вода по брюху и по спине,— нужно было гораздо. Из лотки вытаща, по каменью скована окол порога ташили” [с. 71-72]. “Барку от берегу оторвало водою... Вода быстрая, переворачивает барку вверх боками и дном; а я на ней ползаю, а сам кричу: “Владычице, помози! упование, не утопи! “Иное ноги в воде, а иное выползу наверх. Несло с версту...” [с. 73].

Природа в этих описаниях не самостоятельна: она служит иногда фоном событий, иногда их причиной, как, например, выше приведенных мучений Аввакума. Но что важно, ее описа-

ния появляются только в связи с человеком: “Река мелкая, плоты тяжелые, приставы немилостивые...”. [с. 74] “Пять недель по льду голому ехали на нартах..., сам и протопопица брели пеши, убивающиеся о лед...”. [с. 77-78] “Сташило всех в воду людей, а дощник на камень бросила вода; чрез его льстя, а в него не идет... Сел Пашков на стул..., говорит: “Согрешил, окаянной...; за то меня наказует Бог!” Чудно, чудно! по писанию: “яко косен Бог во гнев, а скор на послушание”; дощник сам, покаяния ради, сплыл с камени и стал носом против воды; потянули, он и взбежал на тихое место тотчас” [с. 81] и т.д.

Можно ли сказать, что здесь присутствуют “обобщенные картины местности”?²⁷ Думается, что в данном случае нет. Своенравие порог Падун проявлял дважды, и оба раза по-разному. Стало быть, конкретность описываемого ставил на первое место в этих эпизодах Аввакум, а не обобщения. Есть, однако, у него и зарисовки, которые можно назвать “собирательным пейзажем”, построенном по принципу обобщения. Так описаны горы вокруг Енисея, через которые был вынужден идти Аввакум, когда его высадил из “дощеника” воевода Афанасий Пашков: “О, горе стало! Горы высокие, дебри непроходимые, утес каменной, яко стена стоит, и поглядеть — заломя голову! В горах тех обретаются змеи великие; в них же витают гуси и утицы — перье красное, вороны черные, а галки серые; в тех же горах орлы, и соколы и кречаты, и курята индейские, и бабы, и лебеди и иные дикие — многое множество птицы разные. На тех же горах гуляют звери многие дикие: козы, и олени, изубри, и лоси, и кабаны, волки, бараны дикие — во очию нашу, а взять нельзя! На те горы выбивал меня Пашков, со зверьми, и со змиями, и со птицами витать” [с. 70].

Аввакум не “фокусирует на себя” пейзаж: звери и птицы не окружают его таким плотным кольцом, как то было, скажем, в случае с Сергием Радонежским.

В “Житии” Сергея Радонежского “сгущение” природы играет заметную роль. Аввакум в процитированном эпизоде наоборот отстраняется от природы и животного мира, постоянно “отдаляя” от себя, наблюдателя, горы и животных на них обитающих, используя для этого отстраняющие местоимения: в горах тех, в них же, на тех горах, в тех же горах, на те горы,— но ни разу не использовал притягательное местоимение “этих”! Да и звери гуляют на тех горах, т.е. не близко, на глазах, а далеко — взять нельзя! То есть, о “сгущении” природы; как литературном приеме Аввакума говорить здесь не приходится²⁸.

Нельзя также сказать, что подобный литературный прием открытие Аввакума. Он встречался в “Степенной книге”, “Казанской истории”, “Пименовом хожении в Царьград”. Аввакумово перечисление животных более всего напоминает перечень из “хожения”: “...бяше бо пустыня зело всюду ... и зверей множество: козы, лоси, волцы, лисицы, выдры, медведи, бобры,

птицы, орлы, гуси, лебеди, журавли, и прочая". [с. 109] Однако это сочинение конца XIV в. Но и в этом описании пустынного места (полностью цитата приведена выше) нельзя усмотреть искусственный прием "сгущения" природы, поскольку в нем-то наоборот подчеркивается бескрайность пустынного пространства: на протяжении нескольких дней плывущие по Дону не встретили ни сел, ни деревень, ни городов, ни людей, а только диких зверей, обитавших вокруг. Но это, однако, не значит, что все перечисленные животные и птицы были видны им в одночасье. Как любой перечень, и этот обобщенно-собирателен.

Так же и Аввакум перечислил тех животных, которые вообще обитали в той местности, и которых, возможно, он встречал на всем протяжении своего пути, но не тех, которых наблюдал в одночасье. И в итоге у него получился не обобщенный пейзаж Прибайкалья, а его разновидность — собирательный пейзаж. Обобщенный пейзаж, в большей степени, — абстрактный пейзаж. Он или типичный, как весна в описании Кирилла Туровского, и легко представляемый, или же настолько абстрактный, что не поддается никакому воображению вообще, какой вышел из-под пера Аввакума в "Книге бесед", при описании второго дня творения: "И израстиша былия прекрасная, травы цветныя, разными процветении: червонныя, лазоревыя, зеленыя, белыя, голубыя и иныя многия цветы пестры и пепелесы... оне же и благоуханием благовонным облагоухают. Такоже и древеса израстоша: кипариси, и певги, и кедры, мирсыны и черничие, смокви и финики, и виноградие, и иное садовие,— множество много различные плодовитые дрэса из земли изыдоша. И реки посреде гор протекоша, и источники водныя... Посем насадил рай во Едеме, на востоце, дрэва и крины райских..., дрэва не гниющая, травы не ветшающие, цветы не увядаемыя, плоды неистлеваемыя..." [с. 181].

Енисейские пейзажи Аввакума можно назвать собирательными, поскольку они воспроизводят конкретную природу конкретного края (к Европейской части России этот пейзаж никак не отнесешь), и подчеркивают типичные для данного края черты. Элемент обобщения здесь, несомненно, есть. Но это принцип художественного отражения, т.е. средство достижения цели, а не классифицирующий признак пейзажа.

"... Лотку починя и парус скропав, чрез море пошли. Погода окинула на море, и мы гребли перегреблись: не больно о том месте широко, — или со сто, или с осьмидесят верст. Егда к берегу пристали, востала буря ветренная, и на берегу насилиу место обрели от волн. Около ево горы высокие, утесы каменные и зело высоки, — дватцать тысяч верст и больши волочился, а не видал таких нигде. (Какое уж тут обобщение?! — А.У.). Наверху их полатки и повалуши, врата и столпы, ограда каменная и дворы,— все богоделанно. Лук на них растет и

чеснок, — больши романовского луковицы, и слаток зело. Там же растут и конопли богорасленныя, а во дворах травы красныя и цветны и благовонны гораздо. Птиц зело много, гусей и лебедей по морю, яко снег, плавают. Рыба в нем — осетры, и таймени, стерледи, и омули, и сиги, и прочих родов много. Вода пресная, а нерпы и зайцы великая в нем: во окиане-море большом, живуки на Мезени, таких не видал. (Опять подчеркнуто отличие в размерах именно байкальских тюленей.— А.У.). А рыбы зело густо в нем: осетры и таймени жирны гораздо, — нельзя жарить на сквороде: жир все будет. А все то у Христа тово света наделано для человеков, чтобы, упокося, хвалу Богу воздавал". [с. 86]

И в этом описании уникальной горной гряды (Красноярских столбов — ?) слиты воедино два способа воспроизведения пейзажа — конкретность и собирательность. Конкретность в описании ландшафта и собирательная характеристика фауны.

Еще бы хотелось обратить внимание на рабочесть Аввакума, его практицизм. Он подмечает и отличает в своих описаниях то, что имеет практическую ценность: если привлечь его внимание лук, то потому, что у него большие луковицы, как и большие нерпы и тюлени ("зайцы"); если говорит о тайменях, то потому, что они сильно жирные и их можно жарить без жира и т.д. И не скрывает своего практицизма: ведь все в природе приготовлено Богом для пользы людей. Только пользоваться им нужно с умом, а не в греховной суете пропадать.

Через отношение к себе природы Аввакум демонстрирует покровительство ему Божие: "Егда в Даурах я был, на рыбной промысл к детям по льду зимой по озеру бежал на базлухах; там снегу не живет, морозы велики живут, и льды толсты намерзают,— близко человека толщины; пить мне захотелось и, гораздо от жажды томим, итти не могу; среди озера стало: воды добыть нельзя, озеро верст с восьмь; стал на небо взирая, говорить: "Господи, ... напой меня!" ... — Затрешал лед предо мною и расступился, чрез все озеро сюду и сюду и паки снideся: гора великая льду стала... Оставил мne Бог пролубку маленьку, и я, падше, насытился... Потом и пролубка содвинулася, и я, востав, поклоняся Господеви, паки побежал по льду куды мне надобе, к детям" [с. 89-90].

Описание пустынного, заснеженного зимнего озера сопряжено со случаем из жизни Аввакума: не отправился бы он на коньках к детям, не замучила бы его в пути жажда, не совершилось бы чуда с лункой — не было бы и описания озера.

Аввакум смотрел на природу только с тех позиций, что она по воле Божьей служит человеку, или испытывает его. Поэтому у него и нет самостоятельных — без присутствия человека — самодовлеющих пейзажей. Каждая зарисовка природы проявляется на страницах его жизнеописания только в связи с каким-то эпизодом, или приключением, или испытанием в его

жизни. Человек стоит в центре повествования (для автобиографического сочинения это закономерно), а природа всегда по отношению к нему вторична. Прежде такого в литературе не было.

В XI — первой половине XIV вв. природа была на первом месте и символизировала величие Творца. Со второй половины XIV до второй половины XVII вв. человек и природа в произведениях сосуществовали рядом, находились во взаимодействии как равноправные творения Бога. Со второй половины XVII в. в отношениях человека с природой, как они отражались в литературных произведениях, человек занял приоритетное положение (причем, вне зависимости от жанра произведения), как вершина творения, подобная Богу.

§ 2

Путешественники второй половины XVII — первой трети XVIII вв. по-прежнему сохранили интерес к чужеземной природе и охотно делали ее описания. Из произведений этого жанра своими литературными достоинствами заметно выделяется “Путешествие стольника П.А.Толстого, по Европе в 1697-1699 гг.” Им описаны города, их архитектура и разные ландшафты: от равнин до гор. И тем интереснее познакомиться с ними и сравнить с уже рассмотренными ранее.

Вот как П.А.Толстой описывает дорогу в горах по пути из Австрии в Германию: “Ехал того дни горами самыми высокими. Телеги везли на быках, а сам я и люди, бывшие при мне, шли пеши... Теми помяненными горами путь зело прискорбен и труден. По дороге безмерно много каменья великаго остраго, и дорога самая тесная, а горы безмерно высокие и каменные; а дорога уска, только можно по ней ехать в одну телегу и то с великим страхом для того, что дорога лежит не через горы, подле гор, и проложена та дорога в пол горы; и по одной стороне тое дороги пребезмерно высокие каменныя горы, с которых много спадает на дорогу великих камней и проезжих людей и скотов побивает; а по другую сторону тое дороги зело глубокие пропасти, в которых течет река немалая и зело быстрая. От быстраго течения той реки непрестанно там шум великой; власно, как на мелницах;... а за тою рекою паки такие же пребезмерно высокие горы... На тих горах всегда лежит много снегов, потому что для безмерной их высокости великие там холоды и солнце никогда там промеж ими лучами своими не осеняет” [с. 46].

Уже из одного этого описания видно, что принадлежит оно человеку практическому, с острым рационалистическим умом. Воспроизведенный им горный пейзаж связан с трудностями дороги. Сам П.А.Толстой оценивает проделанный им путь как “зело прискорбен и труден”; дважды в повествовании сообщает

о каменных обвалах и частых срывах в пропасть и реку (этот момент в цитате опущен). То есть, оценка описываемому дается с практической точки зрения — насколько опасна эта дорога для путешествующего. Получившийся при этом пейзаж так же, как и у Аввакума, всецело связан с деятельностью человека.

Рационалистический склад ума автора записок проявляется в объяснениях снежных шапок на высоких горах: снег не тает, потому что вершины чрезмерно высоки, на них холодно, и слабые лучи солнца не способны растопить снег.

Чтобы понять, насколько изменилось сознание и восприятие природы за шесть столетий, достаточно сопоставить два описания гор — у П.Толстого и игумена Даниила.

У Даниила горы были величественно неприступны, и человек в них терялся, не был замечен. Глядя на суровые вершины игумен думал о величии Творца, создавшего их, а не “оценивал” горы с позиции их обживания человеком. В “Хождении” пейзаж бытует сам по себе, вне деятельности человека. У П.Толстого — наоборот, всецело связан с такой деятельностью. Приведенный пейзаж подчеркивает человеческую отвагу: путешественник сильно рискует, отправляясь в опасный путь, но совершает это без принуждения по собственной воле, и честь и хвала ему, если он преодолеет все испытания и завершит путешествие. Чем больше опасность, тем выше проявленный героизм. Явленные природой трудности становятся мерилом человеческой стойкости, силой его духа. То есть, на первое место выступают человеческие качества, которые испытываются природой.

Описывая новый путь через горы, совершенный спустя короткое время, стольник уже не приводит такой развернутой картины как ранее, и, ссылаясь на прежнее описание, кратко обрисовывает похожий пейзаж: “Того же числа ехал самыми высокими горами каменными. Так же, как и выше упоминалось, с одну сторону дороги — великие и зело высокие каменные горы, а з другую сторону — презелная глубокость, в которой глубокости во многих местах не можно видеть дна, где от видения той глубокости приходит человеску великое страхование. В том вышеписанном mestечке на горе на самой высоте построен монастырь каменной, изрядной...” [48].

Горный пейзаж передан не только со стороны, но и через его воздействие на человека: страх одолевает путника, когда заглядывает он в бездонную пропасть. Но и чувство гордости испытывает за людей, сумевших построить в этом труднодоступном месте “на самой высоте” “изрядной” монастырь. Здесь опять напрашивается сравнение с монастырем, описанным игуменом Даниилом: у П.Толстого монастырь — творение рук человеческих, а у Даниила — “установлен” от Бога, и келии на отвесных стенах “прилеплены и утвержены от Бога”.

Морской пейзаж не нов в литературе XVII в., и в его описании присутствует известный уже оценочный принцип: что было “пособным”, а что — “противным”: “Поехал я из Мальтийского острова ис порту в филюге на веслах; и, отъехав мало, подняли парус. Ветр нам был не добр способой и невеликой, и бежали мы тем ветром по морю... А потом стала bona fia, то есть безветрие, и мы шли на гребле до ночи три часа. А в четвертом часу ночи припал нам ветер способой и немалой; и мы, подняв два паруса, бежали тем ветром во всю ночь.” [с. 174].

Морской пейзаж пока никак не вырисовывается, разве что при очень сильной фантазии читателя. П.Толстой скрупулезно отмечает когда и сколько дул попутный ветер, и какое время приходилось идти на веслах, т.е. отмечал чисто практические вещи. Но вот в описание попадает прилив и вносит некоторое разнообразие: “И как вышли ис порту, в то время почал быть ветер великой, нашему пути в противность, также и вода морская по своему природному обыкновению прибытия и убытия была надлежащему нашему пути во противление, зачем мы тое ночи далее итти не смогли...” [с. 174]. Но, все равно, до пейзажа картина прилива не дотягивает: не выполнены три обязательных условия — единство места, времени и трехмерности. Очевидно, автору важнее было дать не описание моря в одном месте, в одно время и в трехмерном пространстве, а оценить обстановку: силу ветра, высоту волн и т.д. То есть, и в этом случае мы имеем дело с практической оценкой, и опять природа служит фоном поступков человека: “А итти ис того места в надлежащий свой путь не могли, для того что ветр был посторонней и зело велик, также и волны морские преестественно были велики”. [с. 177]. Развернутого морского пейзажа у П.А.Толстого нет.

Но вот путешественник вновь сменил корабль на лошадь, и разнообразненный деталями новый ландшафт попадает на страницы “Путешествия”. П.Толстой не стремится давать широкомасштабные описания пути. Вначале сосредотачивает внимание на чем-нибудь характерном для данной местности или дороги. Затем добавляет к нему что-то новое, и уже, не повторяясь, понемногу нанизывает одно за другим свои впечатления: “До того города (Аверца.— А.У.) от Неаполя по дороге много жилья, домов изрядных строения каменного, и множество по полям виноградов, которые ростут подле высоких деревьев и по тем деревьям вьются зело высоко”. [с. 185]. Из Аверца стольник пересезжает в Капую: “Тот город зело крепок и велик, стоит над рекою, которая зовется Капую. Под тою рекою в земле прокопаны пречудным разумом дороги, которыми можно без нужды на лошадях ездить”. [с. 185]. Опять его внимательный взгляд выхватил из множества примечательного необычную постройку — тоннель, а практичный ум тут же отметил цен-

ность проложенных под рекою дорог — “без нужды” по ним можно ездить.

Фактически все в пейзаже, на чем останавливает свое внимание П. Толстой, является результатом деятельности человека. А если же речь идет о ландшафте, то обязательно отмечается, что способствует этой деятельности. И все получает должную оценку путешественника.

Дорога от города Капуо пролегла дальше, и П. Толстой отмечает новые детали в ландшафте: “И по той дороге от города Капуа много виноградов и пашни есть, по которым сеют пшеницы по ровным местам и по небольшим горам; также есть и леса небольшие, и жилья по той дороге есть немало” [с. 185]. Как подметил П. Толстой, итальянцами используется каждый удобный для посевов участочек земли — по ровным местам и небольшим горам. Сразу видна разумная и рачительная деятельность живущих в этой стране людей. А вот по другой “дороге виноградов я не видел, схал полями изрядными, по которым много пашни под пшеницы и сенокосов много ж изрядных. По тем полям множество стад животных, каров и быков на паствах” [с. 185]. Хоть мимоходом, да отметит стольник плоды труда человека.

Заметно, что П. Толстой любил описывать дорогу, но еще больше — наблюдать и восторгаться результатами созидающей деятельности человека. Не случайно, любимым эпитетом в таких описаниях выступает “изрядно”: “Тот город (Марин.—А.У.) стоит между гор на ровном месте, зело велик, строение в нем все каменное, изрядное; около его много изрядных садов со всякими плодовитыми деревьями. По той дороге от Велейтра до Марина много виноградов и лесов, дорога не добре камениста... По той дороге от Марину к Риму много садов изрядных по обе стороны дороги со всяким плодовитым деревьем, и в тех садах много деревьев изрядных кипарисных. Около тех садов изрядные ограды каменные, в которых поделаны изрядные ворота с препорциою хорошею (! — А.У.). В тех местах от города Марина до Риму знать древняго строения столпы каменные с перемычками, по которым в древние лета от гор ведены в Рим ключевые чистые воды, верстах на десяти миерных, и ныне еще тех столпов знать много. А подле тех древних столпов поделаны вновь такие же столпы, и по них идет вода в Рим...” [с. 187].

Опять попадает в поле зрения П. Толстого рукотворный пейзаж и оценивается по-достоинству, и, видно, уважал стольник пропорцию не менее итальянских строителей: “По той же дороге,— продолжает автор,— от города Марина до самого Риму много изрядных поль, по которым сеют пшеницы и ксят сена. По тем же полям много домов сенаторей, подобно московскому обыкновению загородных дворов, только те римских сенаторей дома — строение все каменное, изрядное, по препорции. На тех же полях знатно много и древних лет

строения каменного, которое уже от многих лет развалилось. По тем же полям видел стал буйволовых, и быков, и каров, и иной всякой животины” [с. 187-188].

Интерес к результатам деятельности человека был, несомненно, продиктован временем (напомню — это канун Петровских преобразований), т.е. жизнеутверждающим началом в светском мировоззрении. Вслед за Европой на путь гуманизации сознания вступила и Россия. Эти новые для России взгляды на человека и дела его и отразились в “Путешествии” стольника П.Толстого. Иногда он выступает чуть ли не статистом, просто перечисляя увиденное во время переезда с места на место, но чаще его описания обретают литературный характер: “И, переехав то реку, схал до города Молт-Селизе ровными местами, гор никаких нет. По той дороге по обе стороны много деревьев ивовых, между которыми множество виноградов красных, также есть пашни, и сенакосы, и болота. Много тут и жилья строения каменного, есть дома предивные и зело великие, в которых полаты изрядные построены изрядною архитектурою и мастерством предивным. Также есть изрядные сады с плодовитыми деревьями и с цветами розными, изрядною пропорциею построены. Тут же многие есть текучие воды, через которые перезжал я по каменным местам. Также по обе стороны дороги и вокруг виноградов прокопаны рвы, широкие и глубокие, и пропущены воды” [с. 238].

Есть у П.Толстого еще один тип рукотворного пейзажа, доселе не встречавшийся в русской литературе — парковый пейзаж. Парковое “строение” в России входит в моду как раз в конце XVII в., хотя еще Адам Олеарий, путешествовавший на Русь в начале XVII в., писал о первых парках великого государя Московского. Поэтому интерес к парковому пейзажу у П.Толстого не случаен, а соответствует вкусам того времени.

Особое внимание стольника привлекали разнообразные фонтаны, расположенные в парках вокруг дворцов. П.Толстой описывает их с мельчайшими подробностями: “...На дворе перед теми полатами предивные фантаны. Первая фантана — вырезан из камени лев, против его также ис камени вырезан пес; и когда отопрут воду, тогда лев со псом учнут биться водою, и та вода от них зело высоко брызжет, и около их потекут вверх многие источники вод зело высоко.

Потом против тех вышеписанных полат с высокой горы течет вода многаяшириною в три аршина, а течет по ступеням, власно как лесница стоит узором. А на верху тое горы поставлены высокие два столпа, зделаны изрядною работою, витые; из тех столпов из верхов прыщут воды вверх, и упадают сверху те воды паки на те же столпы, и текут с верху тех столпов на низ кругом их по тем местам, как те столпы виты, и обвиваются те воды сами кругом тех столпов, и сходят в тое воду, которая течет с той помяненной горы лестницею. И всяя та вода, которая лесницею течет, сходит вниз на один великой медной

глобус... (опускаю детали.— А.У.) А тот глобус держит один человек, зделан ис камения изрядною работаю. А перед тем каменным человеком... (опускаю детали.— А.У.) зделано великое творило каменнос... (опускаю детали.— А.У.), и среди того каменного творила зделана предивная фантана, из которой вода брызжет вверх высоко..." [с. 198]. Это еще только начало описания (оно занимает больше страницы) каскада фонтанов. Каждый из них описан довольно подробно (я вынужден опустить эти описания, чтобы не увеличивать и так чрезмерно большую цитату), но в каждом случае выделяется главное, самое интересное. И опять удивление и восторг выражает стольник П.Толстой перед творением рук человеческих, высоко цения искусство мастеров.

П.Толстой, как и Аввакум²⁹, не описывает местность с птичьего полета, что было характерно для пейзажей XI-XV вв. Это закономерно объяснимо. Средневековому мышлению до XVI в. был присущ дедуктивный принцип. Поэтому и описание пейзажа велось от общего плана к частному. Вначале взор охватывал "всю землю", со многими реками, озерами, холмами, а потом суживался до городов, поселений, монастырей, и, в конце концов, в поле зрения попадал человек и плоды его деятельности. Классическим примером такого построения служит пейзаж в "Слове о погибели Русской земли".

В XVI в. на смену дедуктивному принципу мышления приходит индуктивный. И следом наметился новый подход в построении пейзажа: он "собирается" из отдельных деталей (дороги, реки, горы и т.д.) и превращается в общую картину местности. Примерами, отражающими новый принцип в построении пейзажа, можно считать описания митрополита Даниила, "Казанской истории", протопопа Аввакума и Петра Толстого.

Стольник, как и протопоп, описывает то, что возникает у него перед глазами. Правда, Аввакум больше ограничивался описанием переднего плана, А П.Толстой предпочитал глубинные пейзажи, т.е. с передним и задним планами. Под его пером получаются объемные (трехмерные) панорамные пейзажи. Но у обоих авторов описания природы сопряжены с человеком и выступают или фоном его деятельности, или, отчасти, ее результатом. Пейзаж у них не существует сам по себе, изолированно от людей. Природа не символизирует, как в прежние времена, величие Бога, а определена Богом в услужение человеку. Протопоп Аввакум разделял именно эту точку зрения. Но у рационалистов второй половины XVII в., к коим можно отнести и П.Толстого, природа уже поддается не только постижению (им легко объясняется происхождение снежных шапок на вершинах гор), но и преобразованию: отвоевываются у гор участки под пашню, под рекой прокладывается дорога, преобразуется вид парка и т.д. И все эти человеческие деяния становятся элементами рукотворного пейзажа, который охотно отражает в своих записках русский путешественник.

Наконец, мы подошли к воспроизведению природы в художественных произведениях. Поскольку их сюжеты всецело строятся на авторской фантазии, то и природа в них вымышленна. Какую же функцию она выполняет в сочинении? Какой литературный метод использовали писатели для ее воспроизведения? Чем вымышленный пейзаж отличается от пейзажа в путешествии или автобиографии, т.е. документальных жанрах? И действительно ли появился “художественный пейзаж” в художественной литературе? Вот тот круг вопросов, на которые предстоит ответить в этом параграфе.

Документальные и публицистические жанры опираются на подлинные реалии, исторические факты, знание и опыт. Воспроизводимые в них пейзажи представляют собой описания природы или ландшафта конкретной местности, т.е. тяготеют к конкретности, соответствуя оригиналу, хотя авторы и используют в своей работе над их построением приемы обобщения и типизации. Особенно это касается так называемых “собирательных пейзажей”, представленных в “Житии” протопопа Аввакума. В них “собираются” воедино предметы пейзажа, подмеченные в реальной действительности.

Пейзаж в художественном произведении всегда вымышлен. И в этом его коренное отличие от всех ранее рассмотренных нами пейзажей. Но любой вымысел так же основан на реальных предметах. Приемом построения вымышленный пейзаж напоминает абстрактный. Но смысл и функции у них разные. Абстрактный пейзаж — суть символ, не природа в нем важна как таковая, а выраженный в ней глубинный религиозно-философский смысл. Вымышленный пейзаж — всего лишь фон, на котором происходит развитие сюжета. Абстрактный пейзаж — чуждается человека, и не соотнесен с человеком. Он сакрален, и этим все сказано. Вымышленный пейзаж, наоборот, всецело связан с человеком, соорентирован на человека, сопутствует ему в произведении, несет определенную композиционную функцию. Он выступает как элемент художественного повествования.

Повествовательная литература до XVII в. больше интересовалась действиями персонажей, чем обстановкой. Обстановка или уходила на дальний план, или же вовсе отсутствовала, и о ней можно было лишь догадываться. Это касается не только исторических повествований, но и публицистики, и повестей, в том числе и переводных. Идеалистическое мышление не требовало восприятия “картины действия”. Приходящие на Русь в XVII в. из “рационализированной” Европы авантюрно-приключенческие повести, или как их еще называют, “рыцарские романы”, и переложенные или написанные на основе заимствованных сюжетов русские приключенческие повести, уделяли

должное внимание уже не только похождениям и подвигам своих героев, но и интерьерам дворцов, рыцарским турнирам, или же диковинным местам, в которых приходилось волею судьбы и авторской фантазии бывать и совершать подвиги этим рыцарям. Без таких описаний, точнее, без описаний "ужасных обстоятельств", мельчало значение подвига.

Природа часто свидетельствовала богатырскую силу героя, или его коня, в связи с чем появлялось ее соответствующее описание: "И поутру рано встав, Еруслон Лазаревич пошел на сокму и взяль с собою узду тасмянью, и вста в сокровенномъ месте, под дубомъ. Ажно Ивашко лошади к морю пригнал, и Еруслон Лазаревич посмотриль на море, де, ажно жеребецъ пьеть, и на море волны встают, по дубамъ орлы крекчуть, по горамъ змеи свищуть, и никакой человекъ на сырой земле стояти не можетъ". [с. 303-304].

Автор "Повести о Еруслане Лазаревиче" не прямо описал удалъ жеребца, а показал его силу через реакцию на нее природы, что, несомненно, оказывает более сильное эмоциональное впечатление не только на Еруслана Лазаревича, но и на читателя. Это, конечно же, не конкретный пейзаж (где то море и дуб на берегу, за которым укрылся Еруслан, может только А.С.Пушкин и знал, и вновь описал), и не типичный, и не обобщенный пейзаж, а полностью придуманный. Художественная функция его заключалась в донесении до читателя информации о богатырской силе жеребца.

Иную художественную функцию выполняет темный и непрходимый лес в "Повести о Петре Златых Ключей".

Отправившиеся на родину Петра герои, опасаясь погони, "всю нощь ехали до самого света", а днем решили укрыться в густом лесу, где их трудно было бы найти: "И какъ насталъ день, и князъ Петръ искалъ себе места, где стать в закрыте, чтоб ихъ никто не сыскаль. И въехали промежъ высокими горами над моремъ в великий непроходный лесь. И никакой человекъ в тот дальней лесь не хаживаль и никто ихъ сыскать не могъ. И стала князь Петръ и с кралевною в томъ лесу, и снял кралевну с коня, и коня пустиль на траву. А самъ с кралевною в томъ лесе сель подъ древомъ, и промежъ себя многие речи говорили, и потомъ стала кралевну сонъ изнимать... Кралевна же Магилена легла, а главу свою положила на колени князя Петра, и от истому великаго скоро уснула" [с. 346].

Описанный далее эпизод является поворотным в повести. Князь Петр молча любовался спящей Магиленой. "И сердце его наипаче распалилось сердечною любовию и мыслию иною, неподобною, не к доброму делу. И в то жъ время сидель на древе вранъ, и увидель тот узолокъ червчестой, с теми перстнями (подаренными Петром Магиленс.— А.У.), и прилетевъ ухватиль, и възлетевъ с нимъ на древо..." [с. 347]. Петр, боясь, как бы проснувшаяся Магилена не уличила его в воровстве, стал

преследовать ворона, и ушел далеко от возлюбленной, и потерял ее из виду. Это обстоятельство привело к длительной разлуке героев.

В качестве фона для такого развития сюжета, как и эпизода с вороном, подошел бы не любой пейзаж. Естественно, укрыться от преследователей легче всего в лесу. Поэтому автор повести и отправляет героя в густой, непроходимый лес в горах. И ворону в нем легче было похитить узелок с перстнями и укрыться на дереве, а потом увести Петра подальше от Магилены: "...воронъ тотъ з древа до древа леталь, а техъ перстней не покинул. А рыцерь за нимъ ходя, металь каменисъ, и такъ велми далеко завсль" [с. 348]. Но и даже тогда герой мог еще вернуться к возлюбленной. Нужно было отрезать всякий возможный путь Петра к возвращению и автор приводит его к морю. Продолжу цитату: "...а потомъ залетель с темъ узолкомъ за губу морскую и сель на камени. Князь Петръ металь каменисъ и згониль его с места, и воронъ летель, опустиль тотъ узолокъ в море. И князь Петръ, видя, что у ворона есть узолка в носе, помниль, что за губою на камени покинул. И сталъ ходить по берегу искать лотки, в чём бы ему переехать... И ходя по берегу подле моря, нашель малую лотку и с великою борзостию, не размысля, сель в тое лотку и без весла поплыл на другую сторону брега, гребя руками. А какъ от берега отплыль, и воста великий ветръ, и занесло его в пучину морскую". [с. 348]. Вот что значит поступать "не размысля". Теперь уж герою не просто было вернуться...

Как видим, сюжет диктовал, какими быть местности и даже погоде в качестве антуража: вначале лес, затем морской берег, и, наконец, море и поднявшаяся внезапно буря. Заменить или поменять местами описание бури, моря или леса — невозможно, ибо каждое из них соответствует определенному действию героя и строго соотнесено с ним. То есть, и вымышленный пейзаж, как и реальные пейзажи П. Толстого или протопопа Аввакума, соотнесен с человеком.

Вымышленные описания местности получались, чаще всего, неполными и не трехмерными, т.е. не объемными. В приведенных выше вовсе отсутствует небо; в лесу в поле зрения автора попадает только трава и деревья; на море — песок на берегу и вода, да внезапный ветер. В разбираемых описаниях вовсе отсутствует цветовая гамма.

Можно только подтвердить ранее высказанное положение, что пейзаж в ранней беллетристике полностью зависел от сюжета повести и поступков героя, не являлся художественной самоцелью, не имел художественной автономии и художественной ценности.

Вот, проснувшись, Магилена пытается отыскать своего возлюбленного. Первые мысли ее были, что князь Петр покинул ее. Но найдя пасущихся коней, на которых они сюда приехали, она поняла, что "рыцарь не своею волею от нее разлучился".

И тогда она “узрила древо высокое и, взлезши на него, зрея на все стороны, где бы кого узреть, и только великий лесь. И слесши з древа, шла далеко, слико могла итьти, чтоб какую стешку найтить”. [с. 353]. Так проходив безрезульятно весь день благорассудная Магилена “мыслила, где бы си начевать, стоб зверь не съель. И увидела дрого высокое едино и с великимъ трудомъ на то древо взошла, и сидела всю ношъ, плача и воздыхая”. [с. 353]. В принципе, автору удалось создать впечатление о лесе, как дремучем и необитаемом. И достигается это повторением одного и того же действия королевны: уже в третий раз (как в сказке) Магалена пытается отыскать дорогу. Наконец, находит ее (с третьего раза и у сказочного, т.е. тоже вымышленного, героя все получается), и опять взбирается на дерево: “И шла по томъ лесу, искала, где б найти малую стешку, и нашла великую дорогу, и перешедъ ту дорогу, нашла великое древо, кривое и густое (вот первые уточняющие и оживляющие повествование определения.— А.У.). И взошла на то древо и сидела великое время, зря на дорогу, и многое время не могда никого узреть”. [с. 353].

Чтобы показать смятение чувств Магилены, автор (помимо длинных всеобъясняющих монологов героини) соотнес путаницу в ее мыслях с безрезульятным, бессистемным скитанием ее по лесу.

В описываемой природе нет лишних, отвлекающих от развития сюжета предметов. Если королевне потребовалось особое — высокое — дерево для ночлега, она находит его. Если ищет дорогу, то выходит на нее и т.д.

Вымышленный пейзаж тем и хорош, что легко подстраивается под любые обстоятельства, под сюжет, ибо воплощает авторскую задумку.

Вот проплававший долгое время князь Петр, никогда при этом не забывавший о своей возлюбленной Магилене, оказался на берегу, и решил прогуляться, чтобы прийти в себя после морской качки, “и нашел хороший лугъ, на которомъ лугу много было пахучихъ всякихъ цветовъ. И князь Петръ легъ на том лугу промежъ цветами. И с того морского ходу от доброго ветру стало ему лехко, и стала зрести на цветы, и увидель промежъ всеми цветами единъ цветочикъ краше всехъ и благовоннее, и сорвалъ его. И глядя на цветочикъ въспомянуль красоту прекрасной кралевны Магилены, что промежъ прекрасными прекраснее всехъ была. И какъ въспомня, стала горько плакать от всего сердца своего, размышляя, где ево возлюбленная прекрасная невеста делася”. [с. 360].

Из этого пассажа видно, что автор повести был не только чуточку психологом, но и художником. Для передачи чувств героя выстроил ассоциативную связь между чудесным цветком и прекрасной Магиленой. Цветок не является устоявшимся символом королевны, но воспринимался символом красоты. Автор создал, это нужно особо подчеркнуть, аллегорический образ

Магилены — прекрасной из прекрасных,— и нашел самый подходящий для этого образа предмет — прекрасный цветок, поместив его в соответствующий уголок природы — красочный луг из цветов. И здесь нет пейзажа по большому счету (нет ни неба, ни солнца, ни пространственной глубины), но для передачи чувств героя вполне достаточно имеющегося. То есть, описание природы и в этом случае не стало самоцелью автора, не ее самое стремился он изобразить, а с ее помощью передать чувства персонажа.

Для решения аналогичных задач используются описания природы и в другом “занесенном” на Русь сочинении — “Повести о Брунцвике”. Герой ее, чешский князь Брунцвик, отправляется на подвиги, чтобы добыть право поместить на свой родовой герб изображение льва. Естественно, его путешествие не могло обойтись без соответствующих заметок о природе. Сделанное автором описание морской бури отличается от прежних обилием новых подробностей: “И егда же бысть им четверть лета ездячи по морю, и бысть бо им единое ночи, воста ветръ и буря велия, и взыгралося море, и восташа волны великия. Бысть бо и кораблю, яко пометаему, на волнах, и егда же дважды под водою быша на три локти, Брунцвикъ в великой печали бысть. Пишет бо ся о нем, когда бо бысть в великом волнении, были голка (буря) и звук морской велий с великим ветром, и великим тем ветром вверхъ кораблем далеко метало” [с. 375].

Несомненно, штурм на море оказал воздействие на чувства героя, в особой храбости которого не заподозришь. Интересно здесь и указание русского автора на некий письменный источник (“пишет бо ся о нем”), в котором имелось уже описание шторма, приводимое им далее. Стало быть, первая часть описания (до ссылки, по-видимому, на оригинал) — это, надо полагать, плод фантазии нашего автора, его представления о морской буре, можно сказать, его художественное видение бури, ее образ.

Это описание существенно отличается от имеющихся в “Пименовом хождении в Царьград” и путешествий стольника П.Толстого. Предшественники сухо указывали на причину бури — сильный (“великий”) ветер и сопутствующие “громы и трески, и мълнии”. Без эпитетов и сравнений их сообщения не расцвечены и выглядят в художественном плане бледно. У их авторов слишком заметен практицизм, основанный на рационализме. О художественном образе они не думали.

В “Повести о Брунцвике” чувствуется иной подход. Автор не просто говорит о буре, но и стремится ее живописать художественно. У него море “взыгралося”, а “великия” волны “восташа”. Когда ему понадобилось передать большую высоту волн во время шторма, то он нашел удачный для этого подход — реакцию на волны корабля. Корабль в бурю у него не просто “пометаем”, так писали до него, но подымается высоко

на волнах, а затем погружается под воду “на три локтя” и вновь “великим тем ветром вверхъ кораблем далеко метало”. Это повторяющееся движение вверх-вниз корабля лучше всего передает высоту волн. Автору, видимо, было важно не только сообщить о буре, но и попытаться создать впечатление о ней у читателя, построить ее художественный образ. Для этой цели наиболее подходило описание волн, лучше всего передающее силу ветра. На них он и сосредоточил свое внимание.

Но на волны также обращал внимание и П. Толстой, однако, смотрел он на них не как художник, а как практик-путешественник: “А иттии ис того места в надлежащий свой путь не могли, для того что ветр был посторонней и зело велик, также и волны морские преестественно были велики.” [с. 177]. Волны его не восторгают и не пугают, а только огорчают, потому что явились причиной задержки плавания.

Еще более продвинутое в художественном плане описание бури сделал автор “Повести об Аполлонии Тирском”: “Егда же бе в мори десятию денми, воста ветръ противный с полуночи, возбуди же волнение морское, и тако море восколебася и возбурися, яко отъя и ветриницы, и древие прелома, и волнами море кораблем нача яко мечем играти. Прииде же преболшая волна, подъемъ корабль, опроверже и разорва его тако, яко ни едини доска со другою осталась, и вси людие истопоша, такоже злато, и сребро, и драгие вещи. Аполлон же, объемся кораблени доски, нача ея держатися неослабно и плы на ней три дни и три нощи...” [с. 411].

Функция бури в литературных повестях и “хожениях” различна. В документальных жанрах происходит констатация бывшего: во время плавания путешественника, Пимена или П. Толстого, была буря. В первом случае, она нагнала страху на плывущих, во втором, вызвала огорчение задержкой путешествия. Но если бы во время путешествия бури не было, то, естественно, не существовало бы и ее описания в тексте “хожений”.

В художественной повести эпизоду с бурей, как и рассматриваемому ранее эпизоду с темным лесом в “Повести о Петре Златых Ключей”, отводится существенная сюжетная роль. То есть, описание бури в повесть попадает по авторскому замыслу и несет определенную сюжетно-смысловую нагрузку.

Чаще всего за описанием бури следует указание о кораблекрушении, в результате которого герой оказывается в трудном положении, но спасается и его ждут новые приключения. Эпизод с бурей, как правило, вносит в повествование динамику, а в сюжет — остроту, и служит как бы “сменой декораций”: из богатого герой превращается в нищего и теперь вынужден вести настоящую борьбу за выживание.

Нам важно и то, как описана буря, какие новые художественные элементы ввел на сей раз автор “Повести об Аполлонии Тирском”.

Писатель подчеркивает, что поднявшийся ветер не просто встречный (“противный”), но еще и северный (“с полуночи”), т.е. холодный, неприветливый, ничего хорошего не предвещающий. Он-то и “возбуди же волнение морское”. Море не просто “восколебася”, но и “возбурился”, и волны стали кораблем, “яко мечем играти”! Интересное сравнение: до этого в описаниях шторма сравнений не было, а здесь сразу развернутое. Характерно, что описывая действия, автор и сравнивает его с действием, а не по качеству — силе, цвету, звуку и т.д. Причем в рыцарской повести и сравнение подобрано соответствующее: что-то есть общее в блеске металла и блеске молнии, может быть эта ассоциация и вызвала сравнение? “Пребольшая”, т.е. самая большая волна (“девятый вал”?!?) подняла корабль (такое встречалось уже в описаниях), и “опроверже и разорва” его. А это уже новые детали, важные для дальнейшего развития сюжета повести.

Все в повествовании художественно “правдиво”, и все вымышленно. Описанная буря и кораблекрушение — плод авторской фантазии, но плод художественный и потому нам интересный.

Без этого описания бури, без кораблекрушения, без утраты Аполлоном своего богатства, иной был бы сюжет, но не столь красочен и динамичен. Эпизод с бурей вносит, тем самым, свою лепту в развитие сюжетной линии произведения и он не случаен в повести.

* * *

Обретают определенный смысл описания природы и в оригинальных рукописных повестях второй половины XVII — начала XVIII вв. Чаще всего, как и в переводных повестях, они выступают фоном событий.

В цикле повестей о начале Москвы узловым моментом является эпизод с убийством братьями Кучковичами князя Андрея Юрьевича (или Даниила Сузdalского). Без хотя бы беглого описания местности, не получилось бы полной картины случившегося. Поэтому во всех редакциях (видах) трех повестей о начале Москвы существуют зарисовки местности.

Одна из них связана с выбором места боярином Кучкою на Москве-реке для поселения: “... и ...прииде на реку, глаголемую Москву, и ста на брегу реки станом. И по сем взыде на гору, иде же ныне сей царствующий град, и виде красоту места сего, по иже горе и оба полы рекы Москвы бысть бор великий, и много бысть в нем зверия и всякого обилия... И пребыть на месте сем 3 дни, зря красоту его, и повеле познания ради сешчи и жещи той бор, и сотвори поле великос. Егда же виде поле, наипаче возлюби место сие...” [с. 193-194].

Хочу обратить внимание, что наряду с традиционным описанием местности, избранной для постройки поселения, и эстетической ее оценкой, в повести “Зачало великого царства Московского” появляется новый элемент — указание на преобразование человеком пейзажа, что делает его в глазах князя еще более красивым.

В “Сказании об убиении Даниила Суздальского и о начале Москвы” автор описывает местность, где совершилось злое убийство: “И умыслиша ехати поля смотрити зайца лову. И поехав князь Данило с ними на поле и отъехав в дебрии, и нача Кучковы дети предавати злой смерти князя Данила. Князь ускоче на коне своем в рощу, частоте леса, и бежав зле Оку-реку, оставил конь свой” [с. 201]. “Князь побеже зле Оку-реку, бояся за собою людей погонщиков. И наста день той к вечеру темных осенних ночей. И не весть, где прикрытися: пусто место в дебрии. И нашед струбец, погребен ту был упокойный мертвый. Князь же влезе в струбец той, закрывся... И почии нощь темну осеннюю до утра”. [с. 202].

Упоминание мимоходом поля, густого леса, берега Оки, темной ночи дают лишь легкий обрис природы, на фоне которой разыгрываются драматические события. Под первом автора не получилось цельного пейзажа, ни плоскостного (панорамного), ни вертикального, а, тем паче, трехмерного. Автор, скорее всего, и не ставил перед собой такой цели. Повесть насыщена динамикой действия, статичный пейзаж был бы ей противен, ибо тормозил бы развитие событий. Князь Даниил находится в повести в постоянном движении, его враги — тоже, и глаз писателя-“наблюдателя” не останавливается на деталях. Важно было по ходу отметить ключевые ориентиры — лес, реку, перевоз, но не задерживать движение сюжета подробным их описанием. Динамика действия автору была гораздо важнее — сю передан порыв страсти, стремительность пагубного решения. Только передышка князя у “струбца” замедляет несколько повествование, и сразу в тексте появляются эпитеты: ночи дважды названы “темными осенними”.

Без этих, пусть скромных, пейзажных зарисовок повествование “Сказания” свелось бы к голой констатации одних лишь поступков героев, что уподобило бы повесть сказке, мало уделяющей внимание природе.

В “Сказании о создании царствующего града Москвы” есть еще один эпизод, сравнимый с этим. Князь Даниил Иоаннович, занявшийся поиском места для столицы княжества, объезжал окрестности своих владений, “и въехав ... во остров темен лесами и непроходим зело. В нем же бе болото велико и топко. И посреде того болота и острова узре великий князь Даниил Иоаннович зверя превелика и пречудна, треглавна и красна зело”. [с. 248-249]. Видение это символизировало, что “на сем месте созиждетьца град превелик и распространитца царствие треугольное” [с. 249]. Далее князь “в том же острове наехал

посреде болота островец мал, а на нем поставлена хизина мала, а в ней живет пустынник... И ныне на том месте Божиим изволением царский двор". [с. 249].

Но и в этом описании пейзаж не выстраивается. Сообщение о темном лесе, болоте, острове необходимо было только для последующего сообщения, что на месте всего этого теперь находится царский двор. Это — с одной стороны. А с другой — рассказ о пречудном звере служит уже политической идеей, высказанной старцем Филофеем в "Послании" еще в конце XVI в. о Москве — "третьем Риме", духовной преемнице Византии. Не случайно в начале повестей о Москве помещена легенда об основании Царьграда и известный эпизод о борьбе орла со змеей. Так и явление "трехглавого зверя" служит символом будущего могущества Российского государства.

* * *

Фоном событий выступает природа и в "Повести о Горе-Злочастии". Она не заметна, ненавязчива. По памяти даже трудно восстановить, какая она. Сообщения о ней редки и лаконичны, появляются в повествовании только тогда, когда сообщается о перемещении героя: "Пошель молодецъ на чужу страну, далну, незнаему. На дороге пришла ему быстра река, за рекою перевозчики... Седить молодецъ день до вечера. [с. 35].

Река появляется, поскольку того требовал сюжет повести. Молодец должен был перебраться на другую сторону, но у него нечем было заплатить перевозчикам за перевоз, тогда-то он и запел свою "пропашную" песенку, решив броситься в реку. "И в тотъ час у быстри реки скоча Горе из-за камени" [с. 36]. Горе-Злочастие останавливает его. И "видит молодец неменую, покорился Горю нечистому, поклонился Горю до сырь земли. Пошель-поскочиль доброй молодецъ по круту по красну по бережку, по желтому песочку..." [с. 36].

Очень скучными средствами воспроизводится местность: река, крутой красивый берег, с большим камнем и желтым песочком у воды,— но все же представить место действия можно.

Происходит смена "декорации", но не прибавилось художественных средств в ее описании: "Какъ будеть молодецъ на чистомъ поле, а что злое Горе напередъ зашло, на чистомъ поле молотца въстретило, учало надъ молодцемъ грасти, что злая ворона надъ соколомъ" [с. 37]. Не увидеть, а почувствовать пространство поля можно в дальнейшем противоборстве молодца и Горя-Злочастия: "Полетель молодецъ яснымъ соколомъ, а Горе за нимъ белымъ кречатомъ. Молодецъ полетель сизым голубемъ, а Горе за нимъ серымъ ястребомъ. Молодецъ пошель в поле серымъ волкомъ, а Горе за нимъ з борзыми выжлецы. Молодецъ сталъ в поле ковыл-трава, а Горе пришло с косою

вострою, да еще Злочастие над молотцемъ насмиялося: “Быть тебе, травонка, посеченой, лежать тебе, травонка, посеченой и буйны ветры быть тебе развеяной” [с. 38].

Хотя в эпизоде и присутствуют природные реалии — голубь, ястреб, серый волк, гончие собаки, ковыль-трава, сено, буйный ветер,— но они не складываются в единую картину, как и прежде, в “Слове о полку Игореве”, ибо все они не одновременны, а сменяют друг друга, и все находится в движении.

Теперь уже, рассмотрев эволюцию отражения природы и построения литературного пейзажа в древнерусской литературе на протяжении семи столетий, можно сделать главный вывод: где есть движение, там нет статичного пейзажа, даже в качестве фона событий.

Что же касается пейзажа в художественных произведениях, то о нем можно уже говорить, как о художественном элементе, выполняющем определенную смысловую задачу и всесильно подчиняющемся сюжету произведения. Но, в целом, художественный пейзаж в литературных произведениях второй половины XVII — начала XVIII вв. еще не появился, и еще не выработались законы, по которым он будет строиться позднее, в новое время.

* * *

Подведем итоги всему сказанному в этой главе об отражении природы и построению пейзажа.

По принципу изображения пейзаж в литературе XI — первой трети XVIII вв. можно разделить на “реалистический” и “художественный”.

В основе “реалистического” пейзажа лежит описание реальной местности, или реального ландшафта большой территории (“земли”). Основу “художественного” пейзажа составляет вымысел, основанный на обобщениях, типизации и т.д. реального пейзажа. “Художественный” пейзаж чаще бывает обобщенным, т.е. еще не индивидуализированным в художественном произведении, поскольку выступает общим фоном для описываемых событий. В литературе этого периода еще нет самостоятельных описаний природы, сделанных ради самого описания, как это будет практиковаться в новое время. Но индивидуализированные описания известных мест уже имеются, и их с полным основанием можно отнести к средневековым литературным пейзажем (святые места у игумена Даниила). В целом же, местность в произведениях не индивидуализируется, носит общие черты “чужой” или “своей” земли.

Встречаемые в древнерусской литературе XI — первой трети XVIII вв. пейзажи можно классифицировать по типам изображаемого объекта:

1. Пейзаж местности.
2. Описание времени года.
3. Батальный пейзаж.
4. Морской пейзаж.

В типовом пейзаже выделяются разные его виды.

Пейзаж местности разделяется на: описание святых мест; описание территории вокруг монастыря или места под монастырь; описание территории вокруг города или выбранного места под поселение; описание дороги с прилегающим к ней ландшафтом; паркового пейзажа; панорамного пейзажа.

Пейзажи местности, как правило, статичны и реалистичны. Это — описание святых мест, выполненных игуменом Даниилом, территории вокруг Казани и Свияжска, конкретных ландшафтов вокруг дорог, исполненные П. Толстым.

Описание природы какой-то большой местности, парка, или панорамный пейзаж хотя и строятся на конкретном материале (Байкальский пейзаж Аввакума нельзя поместить в панораму Русской земи “Слова о погибели”), но носят обобщающий или собирательный характер, особенно это касается перечней животных, птиц или растений.

Описания времен года делятся на *абстрактные* (символические) и *реалистические*: а) индивидуализированные, связанные с описанием какой-то конкретной местности в одно время года, — встречаются в “Казанской истории”; б) обобщенные — пейзажи в “Летописной книге”; в) собирательные — там же.

Батальный пейзаж, как правило, динамичен. В нем есть статичные детали — крепостные стены, лес, поле, и т.д., но они выступают фоном батальных сражений. Батальный пейзаж, чаще всего, обобщенный, хотя используется при описании конкретного сражения — например, взятия Казани из “Казанской истории”. Такие пейзажи всегда пишутся по памяти и в их воспроизведении берет участие авторская фантазия. Поэтому батальные пейзажи представляют собой симбиоз реального (обстановки, действия) и художественного.

Морской пейзаж появляется только в XIV в. в сочинениях путешественников. Первоначально сообщения о море носит оценочный характер: указывались сила ветра, высота волн и воздействие стихии на человека. Позднее в художественных произведениях он обретает обобщенно-художественную форму и подчиняется сюжету.

Эволюция пейзажа в XI — 40-х годах XVII вв. происходила в рамках единого синкретического метода познания-отражения. С процессом дифференциации синкретического метода и появлением самостоятельного художественного метода в литературе переходного периода (с 40-х годов XVII в.— по первую треть XVIII в.) в процессе его становления начинается формироваться и художественный пейзаж, всецело строящийся на вымысле.

Помимо авторской фантазии существенным подспорьем в его построении были типизация, обобщение, индукция и т.д., основанные на конкретном материале. “Художественный пейзаж” еще мало выразителен, (можно выделить описание шторма в “Повести об Аполлонии Тирском”) лаконичен, часто это даже не пейзаж, а лишь авторские ремарки.

Конкретный, реалистический пейзаж этого времени, встречающийся в “Житии” протопопа Аввакума и “Путешествии” П.Толстого, носит религиозную окраску у одного и секуляризирован у другого, но так же испытывает влияние художественных деталей, литературных тропов и т.д. Этот пейзаж более обстоятелен, полон, продуман. Несомненно, это вершина в отражении природы в реалистической древнерусской литературе.

Итак, за семь столетий литературный пейзаж претерпел эволюцию от конкретного, но несущего сакральный смысл статичного пейзажа святых мест до реалистических описаний ландшафтов России и Западной Европы; от абстрактных символических пейзажей до динамичных вымышленных пейзажей беллетристических повестей второй половины XVII — начала XVIII вв.

Глава III

ДРЕВНЕРУССКАЯ ЛИТЕРАТУРНАЯ АНИМАЛИСТИКА

(А.С.Демин)

Чаще всего исследователей интересует богатейшая христианская и языческая, литературная и фольклорная символика, связанная с животными. Это тема преимущественно идеологическая и религиеведческая. Некоторые исследователи очерчивают круг знаний древнерусских книжников о реальной природе. История естествознания? Но мало кто раскрывает изобразительную сторону древнерусских анималистических описаний и воплотившиеся в них душевые черты личностей авторов или книжников¹. Вот что прямо относится к истории литературы. В данной главе как раз и говорится о художественной анималистике, но не исчерпывающе, а на материале памятников, лишь наиболее ярко изобразивших диких животных в мире природы. Личности (вернее, типы) авторов приоткрываются тоже в виде фрагментов.

1. "СЛОВО О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ"

Личностные черты автора "Слова о полку Игореве" виднес на традиционном анималистическом фоне переводных произведений, которые специально описывали животных. Так, две "Александрии", сначала хронографическая, затем так называемая сербская, наряду с упоминанием реальных животных, использовали все мыслимые варианты конструирования фантастических существ. В "Александриях" были описаны "звери чело-вскообразны": "двоеглавнии змиевы", но "ноги имеяху" ("Александрия" сербская, 54), "половину человекъ, половину песь" ("Александрия" хронографическая, 188), "все тело их человеческо, глава же песья" ("Александрия" сербская, 102); "до пояса имуще образ человечь, рогы же на главе — олсня, прочее же от пояса зверино тело имуша, нозе же прежний — птичии, задний же — коневе" ("Александрия" хронографическая, 234). Изображены огромные твари: "блъхи скачюща, яко и жабы" ("Александрия" хронографическая, 76), "рацы исходяше, кони ухапаху" ("Александрия" сербская, 202). И необы-

чайно миниатюрные люди: "локтя величеством" (98). Упомянуты существа с устрашающе большим числом членов: "о шести ногъ и о трехъ очесехъ и о пяти очесехъ" ("Александрия" хронографическая, 77). И, напротив, с недостатком или вообще отсутствием отдельных частей тела: "люди... о единой ноги... по каменью скачуще" ("Александрия" сербская, 114), "человеци безглавни" ("Александрия" хронографическая, 77). В отношении последних в "Луцидариусе" было пояснено: "люди безглавни, им же очи на плечахъ, и место усть и носа имеютъ на персехъ две дыры" (432). В "Александриях" действовали существа, для кого смертельны обычные земные условия: "ветру студену дохнувшю на них, вси изомроша" ("Александрия" сербская, 114). И те, кто невероятно жизнестоек: "повар рыбы сухис... во езерес... измочи и рыбы сухис ожиша и во езеро втскоша" (112). И те, кто неуязвим в самых гибельных обстоятельствах: "птици... приближащеся къ огню, вхожаху въ огнь и пакы без вреда вылетаху изъ огня" ("Александрия" хронографическая, 188).

Та же фантастическая комбинаторика проявилась и в "Физиологе", "Сказании об Индийском царстве", "Шестодневах" и "Палеях", в некоторых житиях.

Ни пейзажей, ни прочих картин с участием фантастических или реальных животных древнейшие памятники не развертывали. Они обычно связывали каждого животного только с одной деталью природы. Например, в "Физиологе" такой деталью было дерево, реже — гора или река, иногда — пустыня или небо, но без малейшей картиности. Совокупность всех рассказов "Физиолога" не объединяла животных в цельный мир. Разрозненными оставались и детали природы, сопровождавшие животных. К примеру, деревья в рассказах "Физиолога" никак не связаны друг с другом: то это "древа ливаньска" (203), то это дуб в Индии (340), то дерево у Евфрата (351), то дуб близ рая (366) и т.д.

Изолированными друг от друга оставались детали природы и в "Александрии", в "Космографии" Козмы Индикоплова и пр.

Правда, в памятниках обозначались и сборища животных, но очень лаконично. Так, в рассказах того же "Физиолога" разные типы животных были связаны друг с другом попарно. В одном рассказе действуют лиса и птицы, в другом — кит и рыбы, в третьем — ибис и рыбы, в четвертом — выдра и крокодил, в следующем далее — ихневмон и змей, затем — олень и змей, или голубь и змей, либо — слон и змей и т.п. В "Физиологе" наблюдается лишь одно исключение — в сказании о том, как слетались на брань враждующие стаи птиц: "Да есть слышати до небеси голву... и отпадению перию бес числа" (XV-XVI), — детали (птичий крик до неба и устилание земли перьями) создавали образ пространства, охваченного птичьим сражением. Но это образ явно поздний: лишь в списке XVI в. данное

сказание было присоединено к концу старого текста "Физиолога".

В "Шестодневах", "Палеях", "Хрониках" животные перечислялись в рассказах о пятом дне творения мира только для пояснения библейской идеи о внезапной заполненности всего мира. Ср. "Бытие", гл.1: "И наполните воды, яже въ морехъ, и птицы да умножатся на земли" (1.2); "Шестоднев" Иоанна Экзарха: "И пльни беху въси брези; нираху сквозе глубины; такожде и морские удоли, и великие и малые пучины въсечьскихъ и различныхъ рыбъ пльны беху", "не бы же праздна ни тина, ни каль", "овы по ширине плавающе, а другие — по краю, а другие — по глубине, а другие — подъ камениемъ" (162.2-162 об.1, 164.2, 165.1). То же в "Палес толковой" 1477 г. (20 об.2, 21.1 и сл.).

Теперь рассмотрим мир "Слова о полку Игореве", отвлекшись от его символики и сосредоточившись на изобразительных чертах памятника. "Слово о полку Игореве", обходившееся без фантастики и подробного описания животных, кое в чем все же смыкалось с традиционным литературно-аниалистическим фоном. Когда автор "Слова" упоминал реальное животное, то он не давал развернутых описаний и довольствовался одной-единственной деталью из мира природы. Например, автор связывал орла с облаками: "растекашется... подъ облакы" (43). Сокола — с ветром: "на ветрехъ ширяся" (52). Автор избегал жесткой привязки конкретных деталей к определенным зверям или птицам и в других местах "Слова" с облаками и с небесной высотой связывал сокола: "полете... подъ мыглами" (55), "высоко плаваеши" (52), "высоко птицъ възбиваесть" (51), а с ветром связывал чернядь: "стрежаше... на ветрехъ" (55). В общем, автор "Слова" представлял птиц летящими в небесном верху.

Подобные связи наличествовали почти во всех произведениях древнейшей литературы. Орел связывался с облаками в хронографической "Александрии": "Възлете на облакы"; в другом списке — "под облакы" (34). С небесами был связан орел в "Сказании Агапия о рас": "идущъ съ небесе" (467.1), в "Житии Макария Римского": "Летаи... под небесем" (53). С воздухом связывался орел в "Поучении" Кирилла Философа (53), "Молении Даниила Заточника" (394). С высотой связан орел в "Физиологе" (VI), в "Слове о при люблении убогих" Иоанна Златоуста (321.2), "Слове похвальном Кириллу и Мефодию" (200.1). Птицы связаны с небом в "Библии" (1.2, "Бытие", гл.1), "Шестодневе" Иоанна Экзарха (160.2, 161 об.2, 162.1). С воздухом связывались птицы в "Шестодневе" Иоанна Экзарха (175 об.1-2), "Палес толковой" 1406 г. (20 об.2), "Повести об Акире Премудром" (254). С высотой связаны птицы в "Синайском патерике" (60), "Шестодневе" Иоанна Экзарха (236.1), "Слове о трех мнисех" (61).

Автор "Слова о полку Игореве" упоминал, правда, и не летящих в небе, но, как можно догадаться, лишь попархиваю-

ших птиц, однако тоже в связи только с одной деталью из мира природы — с деревьями: соловей скачет “по древу”, а птицы — “по дубию” (44, 46). Связь “птицы — древо” тоже являлась распространеннейшей в литературе, начиная с “Библии”: птицы приходят на древо (“Библия”, 8.1. “Евангелие от Матфея”. Гл.13), сидят на деревьях (“Сказание Агапия о рае”, 468.1; “Слово о трех мnisех”, 62; “Беседа трех святителей”, 140; “Физиолог”, VIII; “Житие Андрея Юрьевского”, 141), гнездятся на древе (“Житие Василия Нового”, 372) и т.д. Связь птиц с дубами также повторялась в памятниках: птицы поют в дубраве (“Александрия” хронографическая, 122), вселяются на дубу (“Физиолог”, 340-341), вьют гнезда на дубах (“Сказание об Индийском царстве”, 466).

Однако автор “Слова о полку Игореве” вышел за пределы литературных традиций к изображению необычайно широкого целого. Каждое животное в “Слове” сплочено в однородную группу с объединяющими признаками. Волки — серые (43, 46, 55), бегущие, скачущие, рыскающие (43, 46, 47, 53, 54, 55). Различий у них нет. Соловей или соловьи — поют, издают щекот (44, 46, 56). Сокол или соколы — прекрасно и целеустремленно летают, догоняют и бьют птиц (44, 49, 50, 51, 52, 56). Галки — “говорят” или молчат (46, 48, 56). Вороны — “грают” или не “грают” (48, 50, 56).

Разные группы животных, в свою очередь, связаны в сообщества: соколы и лебеди (44); соколы и галки (44); птицы, волки, орлы, лисицы (46); соловьи и галки (46); враны и галки (48); чайки и черняди (55); сороки, враны, галки, дятлы, соловьи (56). Птичий мир мыслился цельным — недаром автор неоднократно употреблял обобщающее слово “птицы” (46, 49, 51, 52, 53, 56). А звери и птицы в “Слове” тоже объединились в цельный животный мир — “птичь... зверинъ” (46).

Детали ландшафта в “Слове” представляли в однотипном виде. Земля в “Слове” — это одна и та же почва, которая зловеще гудит, дрожит, стучит (47, 52, 55). По земле “растекаются”, по земле сеют, земля — под копытами коней, к ней клонятся, на нее свергаются (43, 48, 49, 51, 55). Облака в “Слове” — это один и тот же род легких высоких облаков, под которыми парят, летают, веют (43, 44, 54, 55), а иногда их и пронизывают (52. Низкие облака, или туманы в “Слове” — это уже “мгла” или “мыглы”- 46, 53, 55).

Поля в “Слове”- всегда просторные. Для героев — “великая поля”, для отдельного героя — “чистое поле” (46). Через поля рыщут и несутся (44). В поле свободно скачут и далеко заходят (46, 47). По полю беспрепятственно едут и рассыпаются (46). Поля покрывают, их пытаются частично перегородить или измерить (46, 47, 55). Поле с иными эпитетами — “поле Половецкое”, “поле незнаемо”, “поле безводно”- это всегда место сражения (44, 48, 52, 55, 56).

“Синее море” в “Слове” — это постоянно некий пограничный предел, отнюдь не идиллический, а больше тревожный и тревожащий (47, 49, 50, 51, 54, 55). Синий цвет, кстати говоря, вообще тревожен в “Слове” — синий молний перед битвой (47), синее вино печали в мутном сне Святослава (50), синяя мгла Всеслава-оборотня (53), синий Дон как объект страстного желания, мутящего ум Игорю (44), на синем море плещет крылами Обида (49), на синем море “лелеют месть” Руси (51), на синем море ветер беспокойно качает-лелеет корабли (54).

Из всех ландшафтных деталей в “Слове” лишь “древо” менее однородно, чем остальные. То это “зелено древо”, с тенью (55). То “древо” “листвиве срони” и клонится, как бы увядая (49, 52, 55). А то “мыслено древо” (44). Временами же вообще не ясно, какое дерево” автор имел в виду (43, 46). Однако оно, пожалуй, оставалось одним и тем же, потому что, во-первых, слово “древо” в тексте “Слова” всегда употреблялось в единственном числе; потому что, во-вторых, это “древо” при всех обстоятельствах оказывалось объектом активной деятельности, местом энергичных поступков: по нему “растекаются” и скачут, с него “кличат”, под ним одеваются и пр. (43, 44, 55); и потому что, в-третьих, “древо” каждый раз мыслилось находящимся на дальнем рубеже от Руси².

Ландшафтные детали в “Слове” тоже в разных вариациях склеивались друг с другом, особенно часто — земля, море, облака, дерево, трава. В “Слове” присутствует цельный ландшафтный мир — тот, что “за шеломянемъ” Русской земли.

Постоянно связывая животных с ландшафтом, автор создал назревающий стихийно по всему тексту “Слова” образ природы, которую освещает “солнцю светъ”. Мир заполнен животными. Животные вездесущи. Оттого, например, волки связаны помимо земли еще и с полем: “влъци въ поле” (46), и с яругами: “влъци... по яругамъ” (46), и с лугом: “влъкомъ... къ лугу” (55). К каждой детали ландшафта кто-то приставлен: в частности, горностай — “къ тростию”, а чайки — “на струяхъ” (55). Каждая часть ландшафта в “Слове” населена живностью, и, например, в поле действуют соколы, орлы, соловьи, галки, кречеты, враны, волки, лисицы, туры. Эстетический эффект связности.

В тексте “Слова” выделились и отдельные образы связности. Животные окружают людей, зашедших в поле: “Игорь къ Дону вои ведеть. Уже бо беды его пасеть птицы по дубию, влъци грому въсрожать по яругам, орли клектомъ на кости звери зовуть, лисицы брешуть на чръления щиты” (46). Автор “Слова” поднялся до предметно-изобразительного шедевра: “О, Донче! Не мало ти величия, лелеявшу князя на вльнахъ, стлавшу ему зелену траву на своихъ сребреныхъ брезехъ, одевавшу его теплыми мъглами подъ сению зелену древу. Стрежаше е гоголемъ на воде, чаицами на струяхъ, чръндеми на ветрехъ” (55).

Эти картины связности не восходили к традиционным описаниям животных и природы. В фольклоре аналогичное множество животных, напротив, рассеивалось по миру, как например, в древней былине “Вольга”:

Уходили все рыбы во синии моря,
Улетали все птицы за оболака,
Ускакали все звери во темный леса (537).

Люди в “Слове” также представляли в обильном предметном окружении, особенно Игорь,— воинском (конь — 44, 46, 55; стремя — 46; седло — 50; шлем — 44; копье — 44, 47; щиты — 46; мечи — 51; стяги — 44, 47, 49; и пр.), ландшафтном (поле — 44, 55; дерево с листвой и тенью — 49, 52, 55; трава — 49, 55; ковыль — 54; луг — 55; река — 44, 46, 50, 52, 55, 56; берега — 49, 55, 56; волны и струи — 55; море — 49, 55), суточном (солнце — 44, 46, 52, 55, 56; полдень — 49; тьма — 44, 46; ночь — 46; полночь — 55; зори — 47, 48, 55, 56; раннее утро — 46, 55), фенологическом (встря — 47, 54, 55; мгла — 47, 55; роса — 55). Богато были связаны с предметным миром Боян, русское войско, в том числе куряне, русские князья (включая сон Святослава и плач Ярославны), половцы и т.д. Автор “Слова” свободно связывал разнообразные явления — предметные и символические, христианские и языческие, политические и философские, исторические и сиюминутные, и пр. По широте связей автору “Слова о полку Игореве” не подыскивается близких аналогий ни среди древнерусских писателей того времени, ни в фольклоре.

Но широкое мироизображение в “Слове” имело одну ограничительную особенность. Мир природы в “Слове” более всего был переполнен птицами. Автор связывал птиц не только традиционно с небом и деревьями, но и со всеми основными частями ландшафта. С полем: “птици... въ поле Половецкомъ” (56, здесь имеются в виду и страна, и собственно поле), “соколы... чресъ поля широкая” (44), “враны на болони” — на лугу. Птицы связаны и с водой: “гоголемъ на воду” (55), “соколь... къ морю” (49), “дятлове... къ реце” (56), “галицы... къ Дону Великому” (44), “зегзицю по Дунаеви” (54). Птицы мельтешат или слышатся всюду. Тут и “лебеди распущени”, и “щекотъ славии”, и “говоръ галичъ” (46), и “часто враны гряхуть” (48, 50), и “курь Тмутороканя” (54, если имелись в виду петухи), и “гуси и лебеди завтроку, и обеду, и ужине” (55), и “сорокы не трискоташа” (56), и многие другие упоминания птиц, а также птицеобразных существ, например, Обиды с “лебедиными крылы” (49). Даже у ветра упоминаются “крыльца” (54). Заполненность мира существами в “Слове” напоминает о “Шестодневе” Иоанна Экзарха, но со странным различием: “Шестоднев” подчеркивал заполненность мира в основном рыбами, а “Слово” — птицами. “Заптиченность” “Слова” сочеталась с полным отсутствием упоминаний о рыbach. Глубины рек

и моря оказывались пусты и словно безрыбы у автора “Слова”. В лучшем случае упоминалось речнос дно (50, 55). Отсутствовали также упоминания о насекомых. А гад (гад ли, а не птица?) был назван лишь однажды — “полозие” (56).

Преобладание упоминаний о рыбах объяснимо богословскими интересами автора “Шестоднева”. Преобладание же упоминаний о птицах свидетельствовало об ином круге интересов, по поводу которого давно уже замечено: “Автор, без сомнения, был “птицегараздом” — птицеведом. Из всех животных он лучше всего знал птиц, их повадки”³.

Можно предположить даже большее: что автор “Слова” заполнил природу как раз тем, что наиболее заметно наблюдалому человеку, привычно вступившему “въ стремень” и едущему по степи, — птицами и зверями. Автор проявил свойство, так сказать “аборигена”, вернее, отличался некоторыми “аборигенными” чертами.

Правомерно ли применять обозначение “абориген” к автору “Слова”? Ведь неизвестно, уроженцем какой местности он являлся или где привык жить. “Слово” не отразило точной географической и биологической реальности — об этом написано исследование⁴. “Слово” пестрит географическими названиями от гор Угорских и от Дуная до Волги, от Тмуторокани до Новгорода и Литвы. О многих деталях природы в “Слове” нельзя сказать с уверенностью, южные они либо северные.

“Аборигенность” автора “Слова” проистекала из его острой впечатлительности по отношению к конкретно зrimой природе, не узко местной, но по преимуществу, пожалуй, степной. Это дало знать о себе небывалой многочисленностью реальных цветовых и световых обозначений в тексте памятника. Серые волки (43, 46, 47, 55), сизый орел (43), светлое солнце (44, 55, 56), синий Дон (44), черный ворон, кровавые зори, черные тучи, синие молнии, мутные реки (47), черная земля (48), синее море (49, 50, 51, 54), багряные столпы (50), серебряные струи, синяя мгла (53), белый гоголь, зеленая трава, серебряные берега, зеленое дерево, темный берег (55). Эти цветообозначения сохраняли реальное содержание, а не стерлись в условные топосы. Оттого они образовывали гармоничные цветовые сочетания во фразах. Серое с сизым: “серым вълкомъ... шизымъ орломъ” (43). Черное с серым: “чръныи воронъ... серымъ влькомъ” (47). Красное, черное, синее: “кровавыя зори... чръныя тучя... синии мльнии” (47). Зеленое и серебряное: “зелену траву... сребреныхъ брезехъ... подъ сению зелену дре-ву” (55). В “Слове” обильны еще цветовые обозначения лишь воинских предметов: червлесные щиты (46, 47, 53), “чрълень стягъ, бела хорюговъ, чрълена чолка, сребreno стружие” (47), “златым шеломомъ посвечивая” (47), золоченые шлемы (52), золоченые стрелы (56). Сочетались природа и война: кровавая трава (53), кровавый берег (54).

Не заимствовал ли откуда-нибудь автор “Слова” подобную, редкую для Древней Руси, манеру изложения? Из всех известных нам памятников той эпохи богатой “цветностью” повествования отличается “Хроника” Константина Манассии, особенно в начальных главках о сотворении мира и животных. Но “Хроника” Манассии не могла непосредственно повлиять на “Слово о полку Игореве”, будучи переведена на болгарский язык в середине XIV в., а на русский — в начале XVI в. При всем том между “Хроникой” и “Словом” наблюдается целый ряд соответствий в темах и мотивах. Одно из соответствий уже было отмечено в науке: рассуждения Манассии о своем стиле, его отличии от Гомера (127), и высказывания автора “Слова” о своем стиле и его отличии от Бояна (54)⁵.

Некоторые другие переклички мотивов и литературных приемов укажем по ходу повествования “Хроники”. В общем виде сходны высказывания о неизбежности смерти даже самого крупного человека (“Хроника”, 124, и “Слово”, 54). Перекликаются многочисленные сны героев с последующими истолкованиями в “Хронике” и “Сон Святослава” с боярским истолкованием в “Слове”. Сходны привычка ссыльаться на притчи и чужие изречения в “Хронике” и та же склонность у автора в “Слове”.

При общем сходстве мотивов обнаруживаются даже лексические параллели между “Хроникой” и “Словом”. Например, потоп: “Лъвъ беше въ водахъ затворенъ” (“Хроника”, 113); персонаж утонул: “затвори дне” (“Слово”, 55). Воспитание воинов: “въ оружихъ въспитана”, “копиемъ потрясати научен и лук тяглити” (“Хроника”, 130, 207); “подъ шеломы възлеяны, конецъ копия въскръмлени... луци у них напряжени” (“Слово”, 46). Знамения: “вльк искачя некуду ис хльма... Орел же прилетау, птищъ велиокрилен... Лисица же некаа лукава сим съпротивлеуши ся” (“Хроника”, 193); “пасеть птиць..., вльци грозу въсрожать по яругамъ, орли клектомъ... зовутъ, лисицы брешутъ” (“Слово”, 46). Пересказ содержания чужого сочинения: “съписания рекошу, яко... прехраберь явив ся, егда... копиемъ прободъ съпротивнааго и уязвивъ... того на земя наизвръже и от сего име... красное званис” (“Хроника”, 138); “песнь пояше... храброму Мстиславу, иже зареза Редедю..., красному Романови Святыславличю” (“Слово”, 44). Смерть: “извръже душу” (“Хроника”, 146); “изрони душу” (“Слово”, 53).

Относительные фразологические соответствия встречаются и вне сходства мотивов. “Птища же... криле свои распространша и творяща сению” (“Хроника”, 156); “дружицу... птиць крылы приоде” (“Слово”, 53). “И скочи... акы зверь” (“Хроника”, 222); “скочи... лютым зверемъ” (“Слово”, 53). Наконец, в обоих памятниках читаются сходные слова, не так уже часто употребляемые в литературе: “обеси ся”, “съмысленъ”, “струя” (речные), “насады”, “суд” (смерть) и пр.

“Хроника” была составлена Манассией не позднее 1187 г. (как и “Слово”?). Этим хронологическим совпадением подсказывается разгадка эпизодического сходства “Слова о полку Игореве” с болгарским переводом “Хроники” Манассии. Оба произведения, по всей вероятности, использовали общий фонд литературных средств византийской литературы, в том числе и “цветность” в изображении природы, а болгарский перевод и “Слово” имели еще и общую фразеологию, восходящую в староболгарской литературе.

Но автор “Слова” не утратил своеобразия. Большинство носителей цвета у него не те, что у Манассии. Например, у Манассии нет черной земли и черных туч, нет белого гоголя или иной белой птицы, нет зеленої травы и зеленого древа и пр. У автор “Слова” как раз больше окрашена природа, а у Манассии — быт. Автор “Слова” называет цвета, которые отсутствуют у Манассии — “серый” и “шизы”. Кроме того, он гораздо чаще употребляет обозначения цветов, редких или редкостных у Манассии — “чръны”, “синий”, “сребряный” и “зеленыи”. Не “аборигенна” ли такая сдержанная гамма цветов у автора “Слова” и их большая примененность к природе, сравнительно с пряной яркостью, но в основном быта в “Хронике” Манассии?

“Аборигенной” впечатлительностью автора “Слова” объяснимо еще и то, что он “никогда не вводит в свое произведение иноzemных зверей. Он реально представляет себе все то, о чем рассказывает и с чем сравнивает. Он прибегает только к образам русской природы, избегает всяких сравнений, не прочувствованных им самим и не ясных для читателей” (Д.С.Лихачев⁶).

Наконец, “аборигенные” корни имела тонкая слуховая восприимчивость автора, проявившаяся в тексте “Слова”: “струны... рокотаху”, “комони ржуть... трубы трубять” (44), “нощь стонущи... грозою... Свистъ зверинъ въста... Крычать телегы... Орли клектомъ... зовутъ, лисицы брешуть... Щекотъ славии успе, говоръ галичъ убудися” (46), “дети бесови кликомъ поля прегородиша... Гремлеши о шеломы мечи харалужными” (47), “звонъ слыша... уши закладаше... ретко ратаеве кикахуть... галици свою речь говоряхуть... Гrimлють сабли о шеломы, трещать копия харалужныя... Что ми шумить, что ми звенить” (48), “звоня Рускымъ златомъ... Тии бо... кликомъ плькы побеждаютъ, ...кричать подъ саблями” (51); “храбрая дружина рыкаютъ” (52); “ позвони своими острыми мечами о шеломы... трубы трубять” (53), “позвониша заутреннюю... въ колоколы... звонъ слыша,... зегзицею... кычеть” (54), “свисну за рекою... кликну, стукну земля, въшуме трава” (55), “сорокы втроскоташа... дятлове тектомъ путь къ реце кажуть, соловии веселыми песнями светъ поведают... въются голоси” (56). В “Слове” слышны рокот, стон, свист, боевое ржание, крики и клики, громыхание, шум и звон, треск, рык, клекот, щекот, стреко-

танье, постукивание, лай, человеческие голоса и пенье. Опора автора на слух и на слуховую память заметна еще: по всепроникающей и разнообразной речевой ритмичности; по заполненности "Слова" речами персонажей настолько, что иногда не ясно, где кончается одна речь и начинается другая; по способностью "диалогичности" "Слова"⁷; по цитированию запомнившихся на слух песен и "припевок" Бояна.

Причислить личность автора "Слова" полностью к "аборигенам", конечно, невозможно, но "аборигенность" налицо. Подобный тип предметной и широкоохватной впечатлительности, как у автора "Слова о полку Игореве", больше никогда не повторился в древнерусской и новой русской литературе, хотя подлинные писатели-аборигены позднее появлялись в России регулярно и живописали свои местные пейзажи.

2. "СКАЗАНИЕ О МАМАЕВОМ ПОВОИЩЕ"

XIII–XIV вв.— не анималистичны. Иное дело XV в., зверей в литературе XV в. предостаточно.

По анималистическим картинам "Сказания о Мамаевом побоище" личность автора вырисовывается очень отчетливо. В "Сказании о Мамаевом побоище", точнее, в Основной редакции повести, наиболее близкой к авторскому тексту (по классификации Л.А.Дмитриева), неизвестный нам автор изобразил два отличающихся животных мира. Первым в последовательности изложения и наиболее заметным представил героический животный мир, связанный с ратными деяниями людей, вторым и гораздо менее заметным — мир идиллический.

Скажем о специфичности изображения героического животного мира. В начале повести, в энергичном рассказе о появлении татар автор заклеймил Мамая, который "аки левъ ревый пыхаа, аки неутолимая схыдна гневом дыша" (26). Хотя использованные сравнения и метафоры в отдельности традиционны, их сочетание обладало относительно новым смыслом. Автор обозначил злобный звериный мирок, со свирепыми животными, готовыми броситься на людей. Ни в зоологической реальности, ни в литературной традиции лев и схидна не были дружны, они действовали воедино лишь в данном отрывке текста. То же автор почти дословно повторил в конце "Сказания": "аки левъ рыкаа и аки неутолимаа схидна", и сильнее подчеркнул злобность такого мирка: "гневашеся, ярся зело, и еще зло мысля" (48). Это лишь элементарный образ-зародыш, но все же...

Данный образ был навеян автору не припоминаниями из области геральдики, например, гербом со львом и схидной, а более общей литературной традицией⁸. В памятниках часто нагнетались "звериные" сравнения, в том числе с участником льва, и семантически не важно было, кто действовал вкупе со

львом,— все равно намечался образ злобных звериных мирков. Упоминания льва и змия вкупе нередко встречались в переводной литературе — в библейских “Премудростях Соломона”, “Шестодневе” Иоанна Экзарха, житиях и поучениях “Успенского сборника”, в “Александрии”, “Пчеле”, “Параллелях” Иоанна Дамаскина и т.д. Лев с другими зверями тоже выступал в произведениях переводных, наподобие “Хроники” Константина Манассии: “Яко левъ велми рыкаущий, яко пардось наскочи люте” (196). Лютый звериный мир обозначился и в оригинальных древнерусских произведениях. Лев несся в сонме зверей в “Галицко-Волынской летописи”, в статье под 1201 г.: “Устремил бо ся на поганыя, яко и левъ; сердит же бысть, яко и рысь; и губяще, яко и коркодиль, и прехожаше землю ихъ, яко и орель; храборъ бо бс, яко и туръ” (236). Лев свирепствовал со зверьми в “Житии Авраамия Смоленского”: “И пакы яко лев нападая, яко зверие лютии устрашающе” (80).

В последующих редакциях “Сказания о Мамаевом побоище”, которые местами служили истолкованием авторского текста, добавлялись, так сказать, в стаю ко льву новые хищники. Например, в Киприановской редакции повести (по иному названию, в редакции “Никоновской летописи”): “яко лев ревый, и яко медведь пыхаа, и аки демон гордяся” (50). Однако образ злобного звериного мира оставался тем же самым. Отсюда явствует, что автор “Сказания”, связавший воедино два сравнения — со львом и с ехидной, не добавил ничего принципиально нового к традиции и проявил себя лишь плодовитым книжником.

Упоминания львов со зверьми в “Сказании” больше не встречаются, кроме еще одного случая: в битве с татарами русские воины “сердца имуша аки лвовы, аки лютии вльци на овции стада придоша” (45). Весь эпизод восходит к “Задонщине” и к главе 18 из библейской второй “Книги Царств”, но фраза необычна, содержит случайно получившееся обозначение фантастических животных — волков со львиными сердцами. Волки были традиционно люты в литературе⁹, а “сдвоснныы” волкольвы могли мыслиться тем более лютыми; и действительно, они “яко лютии зверие ристаху” (45). Образ, однако, остался слишком неотчетливым в Основной редакции, и поэтому он распался в последующих вариантах и редакциях “Сказания”. Автор не вышел за пределы компилирования тропов.

В “Сказании” есть картины героического, но не агрессивного животного мира. Укажем, например, на описание выезда русского войска в поход — в форме развернутого сравнения с миром птиц: “Уже бо тогда аки соколи урвашася от златых колодицъ ис камена града Москвы, и възлетеша под синия небеса, и възгримеша своими златыми колоколы, и хотяль ударитися на многыя стада лебедины и гусины” (33). Судя по деталям, соколы не злобны, а энергичны, элегантны, парадны. Однако весь данный текст почти дословно был заимствован

автором из “Задонщины” (ср. 537-538, 542-543), скорее всего, из ее Синодального извода (552)¹⁰. Автор “Сказания” с удовольствием работал с чужим словом, но не создавал своего резко оригинального изложения.

Накануне битвы героический животный мир выглядел не молодцеватым, а растревоженным, мятущимся: “мнози вльци...вывуще грозно..., галици же своею речию говорять, орли же мнози... слетошася, по асру летаючи клекчуть, и мнози зверие грозно выютъ” (38). Однако и данный текст оказался заимствованным из “Задонщины” (ср. 536 и 537; 542 и 544; 549; 552 и 555)¹¹. Авторское добавление — о многих воюющих зверях — явилось абстрактным обобщением, сделанным на основе текста источника же. Воображение автора “Сказания” питалось книжностью.

В описании животного мира автор “Сказания” ориентировался не на одну только “Задонщину”. Вот в “Сказании” развертывается рассказ о предзнаменованиях за ночь до битвы. Животный мир, окружавший татарское войско, распределен автором по четким секторам: “Създади же пльку татарского вольци выютъ грозно велми; по десной же стране пльку татарского ворони кличуше, и бысть трепеть птичей великъ велми; а по левой же стране, аки горам играющимъ — гроза велика зело; по реце же Непрядве гуси и лебеди крылми плещуще, необычную грозу подающе” (40). Детали, все до одной, заимствованы из “Задонщины”¹², но использованы автором по-своему: отряды животных соответствуют размещению людей по полкам, подчинены единой воинской “диспозиции”. Это воздействие традиций военно-деловой письменности. В “Сказании” часто встречается изложение таких “диспозиций”, только не звериных, а людских. Так, до эпизода с предзнаменованиями автор рассказал с “диспозиционным” уклоном о том, как великий князь уряжал полки: кого “себе же князь великий взя в полкъ”, кого в “правую руку уряди себе”, кого в “левую руку себе сътвори”, кого — в “передовой же плькъ” и пр. (34). После эпизода с предзнаменованиями автор снова разметил, кто “передовой плькъ”, кто “с правую руку плька ведеть”, кто “левую же руку плькъ ведеть” (43). Расположение войск и княжеских свит неоднократно описывалось в “Сказании” с деловитым распределением по секторам в соответствии с традициями документалистики. Автор являлся многоопытным книжником.

Об изощренном книжнике-компиляторе свидетельствует в “Сказании” второй мир природы, не сразу бросающийся в глаза, идиллический, ласкающий, как бы не зависимый от битв. В него на правах детали входили боевые кони (вместе со всадниками) — только кони и никакие иные животные.

Например, в сцене выезда в поход великому князю сопутствует прекрасное утро: “Солнце ему на востоце ясно сияеть, путь ему поведаетъ” (33). Текст дословно заимствован, конечно-

но, из “Задоншины”: “Солнце ему на восток сияет и путь поведает” (537. Ср. в других списках — 543, 549, 553¹³). Сцена символична и в “Задоншине”, и в “Сказании”, но, в отличие от “Задоншины”, автор “Сказания” добавил предметные детали: “Напреди же ему солнце добре сияеть, а по нем кроткий ветрецъ вееть”. Войско комфортно выезжало, словно не на битву, а на отдохновение: солнце исполнено доброты, “ветрецъ” необычно ласков, не дует даже, а веет, и не в лицо войску, а в спину. Эту картину продолжили последующие варианты и редакции текста “Сказания”, приводя все новые идиллические детали. Так, в Печатном варианте Основной редакции была усиlena ласковость солнца, которое не только сияет, но “и добре греет” (111). В Киприановской редакции (редакции “Никоновской летописи”) была усиlena ласковость ветра: “А ззади по нем кроткий и тихий ветр всаше и дыхаше” (57).

Картина идеально мягкого и приветливого утра не встречалась ни в “Задоншине”, ни в “Слове о полку Игореве”, ни в летописях, ни в иных, предшествовавших “Сказанию” древнерусских памятниках, она не принадлежала к литературной или фольклорной традиции. Однако ни одна деталь этой картины не была найдена в реальной жизни самим автором “Сказания”, каждую из них он взял из литературы и усилил, следя обычной манере украшенного повествования, создал ювелирную литературную инкрустацию. Правда, не известно, откуда заимствовано выражение “кроткий ветрецъ”, — возможно, из обыденной речи. Автор был творчески смелым компилятором.

Совершим экскурс на тему о художественной роли коней в “Сказании”. В составе рассмотренного эпизода упоминались кони: великий князь “възыде на избранный свой конь, и вси князи и воеводы вседоша на коня своего”. Отличие от “Задоншины”: упоминания коней в “Задоншине”, как и во многих памятниках, относились к героической воинской сюжетике — кони представляли оседланными, со златыми стременами, “поскакивали” парадно. В “Сказании” же кони лишились этого. Зато конь назван “избранным”, то есть отменным (тот же эпитет в Распространенной редакции и в Забелинском списке. В Печатном варианте Основной редакции — конь “любимый”, в Летописной редакции — конь “любезный”, в Киприановской редакции — без эпитета). Отменна и приятна погода, отменны и приятны кони, которые отделены от героики и вставлены в картину мирной природы. Кстати, “синия небеса”, упомянутые в этом же отрывке, тоже переместились из мира героического, характерного для “Задоншины”, в мир идиллический, в картину идеального утра. Внутри традиционно героических картин автор “Сказания” стал изображать идиллическую природу.

И далее, по тексту, в эпизоде смотра русского войска великий князь видит: знамена “аки некии светилници солнечни светящиеся въ время ведра... просытирающеся, аки облаци, тихо трепещущи, ... доспехы же русских сыновъ, аки вода въ

вся ветры колыбашеся, шоломы же на главах ихъ, аки заря утреняя въ время ведра светящися” (39). Нарисованы две картины: одна, главная — построенного войска; другая, создаваемая дополнительно сочетанием сравнений,— картина погожего утра: ведро, утреняя заря, встающее солнце, легкие облака, тихо трепещущий ветерок и слегка колеблющиеся воды. Картина утра была не символичной, а реальной: автор указывал даже реальное время — смотр проходил не быстро, “до шестаго часа” дня (38), то есть до полудня¹⁴. Но утро изображалось настолько прекрасным, бодрящим, сияющим и свежим, что его образ противоречил обстановке горестного и напряженного смотра, когда обреченных на гибель воинов, как говорилось тут же, “умилено бо видети и жалостно зреши” (39).

Некоторые детали образа идеального утра принадлежали литературной традиции; в частности, сопоставление воинских доспехов и солнечного света. Так, например, в “Галицко-Волынской летописи”, в повести под 1251 г. содержалось сходное описание войска: “Щите же ихъ, яко заря бе, шоломъ же ихъ, яко солнцю восходяще” (318)¹⁵. Ср. в “Хронике” Константина Манассии: “облиставааху копия, сиааху же шлемове, и щитове зореаху ся, и въздухъ облиставааше ся сулицами” (203). В летописи и “Хронике” мотив света скользнул, как солнечный зайчик, и не был продолжен; автор же “Сказания о Мамаевом побоище” собрал чужие сравнения, не добавив ни одного своего, но составил из них образ утра.

Тут же был упомянут и конь: “Князь же великий, видевъ пльци свои достойно уряжены, и сшед с коня своего” (39). Княжеский конь, разумеется, относился к воинской картине, но одновременно, благодаря нейтральности упоминания и отсутствию явных воинских признаков, вошел и в картину утра, находясь на периферии этого образа в качестве добавочной, “тихой” детали.

Мирное преображение коня повторилось в последующем эпизоде — ночном испытании примет князем. Ночь изображена исключительно уютной: “Бысть же въ ту нощь теплота велика, и тихо велми, и мраци роснин явишася” (40). Автор в связи с этим процитировал высказывание якобы из пророческих книг: “Ношь не светла неверным, а верным просвещена”— то есть косвенно указал еще на одну реальную особенность ночи, не только теплой, тихой, росистой, но и светлой. Конь снова был упомянут: когда “заря померкла, нощи глубоце сущи”, один из персонажей, выехав в поле, “сниде с коня”. Конь не связывался со зловещими или жалостливыми приметами, которые исходили издалека, на пределе зрения и слуха наблюдавших, а входил в картину идеально мягкой и обволакивающей ночи как дополнительная мирная деталь.

Далее в повести, в эпизоде выезда к месту битвы, когда русские воины принялись “рано утре... подвизатися на кони своя” (40) и “великому же князю преседающу на избранный

конь” (41), кони со всадниками словно растворились в тумане, что и отметил автор: “Въсходяще солнцу, мглын утру сущу... Пльки же еще не видятся, зане же утро мглыно” (41) — картина опять смягченная, изображено нежное утро, продолжившее уютность ночи; во всяком случае, “мглыность” не толковалась отрицательно автором “Сказания” (в противоположность так называемой пространной летописной повести о Куликовской битве, по которой туман в то утро выглядел зловещим: “Бысть тма велика по всей земли: мглане бо было беаше того от утра” — 20). Кони в “Сказании” опять связывались с покосом, умиротворенностью природы, а тяжкие предзнаменования, о которых говорилось дальше (“реки же выступаю из месть своихъ” и пр.), коней не касались.

Конь связывался с хорошей погодой и мирной природой в таких эпизодах “Сказания”, где этого не приходилось ожидать,— в повествовании о самой битве: “На том бо поле... выступали кровавыя зари, а в них трепеталися силнии мльниа... люди, аки древа дубравнаа, клонятся на землю... небо разверсто, из него же изыде облакъ, яко багрянаа заря..., дръжашеся низко... и опустиша над пльком” (43-44) — все это символы ожесточенной битвы, но параллельно и реалии, составляющие картину грозной, потрясенной и взбаламученной природы. Кони, упоминавшиеся здесь (“и удари всякъ въинъ по своему коню” — 43), участвовали в свалке битвы и в вихре природы. В картине наметились три уровня. Верхний: разыгравшиеся небесса, зори, молнии, облака; средний: древа дубравные, мечущиеся кони; нижний: гибнущие под конями люди (“под коньскими ногами издыхау” — 43, падали “под коньскыя копыта”, даже “самого же великого князя, с коня его збиша — 44). Это не значит, что связь “кони — мирная природа” прервалась у автора — ведь описывал он именно нарушения, отклонения от нормального мира: “Яко не мощно бе сего гръкаго часа зretи никако же” (43-44). А что “мощно зretи”, что не “гръкъ”? Естественный, не вызывающий горечи порядок вещей автор подразумевал следующим: нормально, когда зори не кровавые, да еще с молниями, а ясные и спокойные; нормально, когда небо не разверсто, а образует ровный свод; нормально, когда облака не багряные, да еще низкие, а белые и высокие; нормально, когда дубрава не клонится, а стоит стройно; нормально, наконец, когда всадники находятся на конях, а не под копытами. В подразумеваемой автором нормальной картине все трафаретно; непривычна лишь прибавка коней, которые все-таки связывались у автора именно с покосом, тихой погодой, прекрасной природой.

Подобная же скрытая связь повторялась и в заключительном рассказе о тяготах битвы: “сехау..., аки лес клоняху, аки трава от косы постилается... изрываху, аки овчее стадо, ...кони их утомишася” (45). Естественным, не тягостным состоянием подразумевалось то, когда лес не клонится, а стоит ровно;

когда трава не постилается, а тянется вверх; когда овчье стадо не разгоняемо, а цело; когда кони не утомлены, а бодры,— это картина мирной природы, в которую включены и кони.

И далес, при подведении итогов закончившейся битвы: “грозно, братие, зреши тогда, а жалостно видети и горько посмотрити..., а трупу человечья — аки сенныя громады; борзъ конь не может скочити, а в крови по колени бродяху, а реки по три дни кровию течаху” (45). А что же представлялось автору не грозным, не “жалостным” и не горьким, на что ему было смотреть приятно? — На мирный пейзаж: на стога сена, на чистые реки, на беспрепятственно скачущего коня. Место коню — в идиллическом мире природы,— опять та же связь.

Но вот воины, снедаемые беспокойством, ищут пропавшего великого князя — и находят: “уклониша в дуброву... и наехаша великого князя бита, и язвена вельми, и трудна, отыхающи ему под сению ссеченa древа березова” (45),— картина, редчайшая для древнерусской литературы, лишенная воинской героики и содержащая мотив обессиленного отдохновения человека, его оцепенения вместе с природой: в дуброве (она названа и “дебрю” — 44) упала ссеченная береза, лежит в ее тени контуженный князь (в Киприановской редакции добавлено: “Под ветми лежаше, аки мрътв” — 67). Сразу следуют упоминания коней, хотя упоминать их было не обязательно: “И видеша его и, спадше с коней... и приведоша ему конь”. Природа смиренна, смиренны люди и смирны кони (недаром добавлено: “И приведоша великому князю конь кроток” — Печатный вариант Основной редакции, 124) — кони опять связывались с покоем, пусть и болезненным.

Конечно, в “Сказании” встречались эпизоды, где конь упоминался только с ратью, входил в воинскую картину, например: “И вседе на избранный свой конь, и вземъ копие свое и палицу железную, и подвижеся ис полку” — о природе ничего не сказано (42). Но такие случаи единичны. В подавляющем большинстве эпизодов кони связывались у автора с тихостью, с хорошей погодой, с приятным ландшафтом, с отдохновением от напряжения, с мирной или смиренной природой. Связь “конь — мирная природа” пронизала все “Сказание”, хотя конь оставался боевым и не становился “сельскохозяйственным” орудием.

Автор “Сказания” не мог перенять анималистическую манес-ту из “Задонщины”, а тем более из “Слова о полку Игореве”, которые не связывали коней со спокойной природой. Однако нечто похожее на мирных коней “Сказания” существовало в фольклоре, например, в былинах, где не раз упоминались кони во зеленых тихих заводях (“Алеша Попович”, “Михайла Казаринов”, “Потук Михайла Иванович”, “Царь Саул Леванидович” — перечисляем былины, как они следуют в “Сборнике” Кирши Данилова. Ср. также былины “Илья Муромец и Сокольник”, “Сухман” и др.). Конь упоминался и у бересы “покля-

пья” (в былине “Илья Муромец и Соловей-разбойник”). Связь коней с тихой природой в “Сказании о Мамаевом побоище”, вероятно, была навеяна поэтикой устных преданий. Странного тут нет: исследователи отмечали в “Сказании” и многие другие фольклорные мотивы¹⁶. Автор проявил себя как памятливый, переимчивый, достигающий художественного эффекта компилятор.

В эстетическую заслугу автору “Сказания” можно вменить то, что в письменности он одним из первых подключил коня (со всадником) к идиллической картине природы. В литературе XV в. аналогий этому не подыскивается. Лишь с конца XV — начала XVI в. конь появился в идиллической обстановке, — например, в “Повести о Тимофееве Владимирском”, где герой и его конь действовали в покойном и умилительном месте: «Идущу же ему чистым и великимъ полемъ... едушу же ему на коне своемъ... и пояше умилно красный стих любимый пресвятыи Богородице: “О тебе радуется, обрадованная, всякая тварь”»(60) — здесь каждая деталь украшала и успокаивала, здесь герой “свое сердце во умиление положи” и “спа до утра на траве” (60, 62). Затем конь стал являться в светлых, благостных видениях. Например, в “Степенной книге” рассказывалось о том, что в 1491 г. Александр Невский привиделся “на кони... яздаща” в облаке, а “облак легкий протягавшеся или, яко дымъ тонокъ, изливаясь, белостию же яко иней чистъ, светлостию же, яко солнцу подобообразно, блещася” (569). В сиянии предстал конь в рассказе о явлении Николы Мирликийского в 1559 г.: “Светлый онъ мужъ, на кони ездя..., вниде на кони въ церковь. И въ церкви тако же светъ велий явися” (672). К началу XVII в. конь занял постоянное место в красивых, цветных, почти лубочных пейзажах повестей о Бове и о Еруслане Лазаревиче.

Итак, в “Сказании” было изображено два мира животных: один — героический, а другой — идиллический. Но возьмем почти любой эпизод, например, сцены начала похода: здесь одновременно и бок о бок действовали и героически неукротимые соколы со стадами лебедиными и гусиными, и комфортные кони, овсеваемые “встречом” и озарямыес тихим утренним солнцем. Миры легко и пестро сочетались в “Сказании”, не порождая принципиально нового целого, потому что автор всюду основывался на одинаковом принципе, высококвалифицированном по тем временам, — на игре формулами и шаблонами, на эклектическом эффекте украшенности¹⁷. Почти каждый эпизод он насыщал небывалым множеством традиционных деталей, книжных и фольклорных.

Почти каждый эпизод в “Сказании” сопровождался неоднократными замечаниями о том, как все это “видeti”, “зрети” или “посмотрити” — и персонажам, и авторам, и читателям: “взъехавъ на высоко место и увидевъ” (39), “на высоце месте стоя, видети” (40), “выехав на высоко место... зряй” (43),

“особъ стояти и нас смотрити” (42), “и видети добре” (41), “видиши ли что, княже? — ...Вижу” (40) и т.д. и т.п. В древнерусских памятниках учащениe упоминаний о зрении и смотрении всегда было связано с усиленiem изобразительности повествования. Автор “Сказания” тоже склонялся к усиленiuю зrimости картин, но делал он это, оставаясь энергичным и тонким книжником-компилятором, однако без привлечения деталей, им лично наблюденных. Творчество этого автора знаменовало собой напряжение старой манеры описаний, но еще без открытия манеры новой.

3. “СЛОВО О ВАВИЛОНЕ”. “СТЕФАНИТ И ИХНИЛАТ”

Художественно переломными, первыми из вносявших новый пласт образов в древнерусскую литературу обычно оказывались небольшие произведения. Так произошло и со “Словом о Вавилоне”, датируемым временем между 1393 и 1408 гг.¹⁸ и основанным на древней, вероятно, занесенной из Византии легенде о покинутом граде, который охраняется огромным змием. Мы не знаем, кто был составителем древнерусской повести и один ли он был, но текст повести настолько однотипен стилистически и эстетически, что условно можно говорить об одном авторе произведения, склонном к любопытному способу изложения.

Повесть, подобно притче, начиналась сразу, без каких-либо разъяснений, и объявляла о приходе путешественников: “Ехали 3 неделе до Вавилона и приидоша тамо”. Далее можно было ожидать описания Вавилона — это обычный, часто повторяе-мый в памятниках, включая и “Хождения”, ход повествования: пояснение о том, куда пришли персонажи и что они увидели. Но автор “Слова о Вавилоне” продолжил иначе: “И приидоша тамо и не видиша града” — полная противоположность ожидаемому. Выйти точно к месту расположения города, но не увидеть его — образно обозначало некое “среднее”, промежуточное состояниe Вавилона: его и нет, однако он и есть — град не исчез абсолютно, оставил пустое место, а оказался цел, но скрыт, “обросль бо бяше былис, яко ни видити полаты”. Автор повести создал образ не живого и не мертвого, а дремлющего, словно зачарованного града, таящего какую-то жизнь под “былис”. Подобный таинственный образ не имел отношения к реальному состоянию географического Вавилона, не был распространен ни в фольклоре, ни в древнерусской литературе, где обычно подчеркивались зrимая огромность Вавилона (как например, в “Александрии” хронографической второй редакции — 178-179). Автор “Слова о Вавилоне” был настроен как своего рода “сказочник” — не как прямой рассказчик сказок, но как книжник, который ищет скрытые, таинственные, зачаро-

вывающис “зднамения” (слово, не раз употребленное в тексте повести).

Загадочной, напряженной атмосферой были окутаны все события в повести, от начала до конца. Автор далее описал путь всадников непосредственно к стенам Вавилона. Привычное в древнерусской литературе представление об окрестностях большого города, тем более такого, как Вавилон, было примерно следующим: к большому городу ведет большая же, торная и оживленная дорога, остается только погонять скачущих коней, направляя их туда, куда едут все,— к воротам города. Но путники в повести не увидели никакой дороги. В повествовании опять столкнулись противоположности — ожидаемая дорога и ее отсутствие, в результате чего образно обозначилось нечто “среднее” между крайностями: путники “нашли бо бяху путеца, малаго звери хождение” — наткнулись в “былии”, не то чтобы на дорогу, но и не на полное бездорожье, а на “путеца”, на тропу, не оживленную, но и не совсем пустынную, а на такую, по которой все же шныряют мелкие животные. Жизнь не замерла, а тлеет. Опять автор был настроен на видение таинственной жизни. Он даже добавил еще одну деталь: “Бяше бо в былии томъ елико трава, а двс части гада”, то есть трава была переполнена гадами (а не прямолинейно: “Ни древа есть, ни трава ростеть, разве гадъ и змиямъ свистающим” — “Слово о трех мnisех”, 60), и эта скрытая жизнь приобрела зловещий оттенок.

Дальше в повести рассказывалось о том, как путники проникли в Вавилон. В окруженнем стенами и давно запустевшем граде, казалось бы, никому не было дела до путешественников. Но автор развернул изложение снова вопреки традиционно ожидаемому: путников встретила заботливая и достаточно подробная надпись на заранее приготовленной кипарисовой лестнице — пояснение о проходе в город. Автор передал ощущение “полузаботы” о посетителях: хотя путникам и не пришлось в отчаянии гадать, как проникнуть в Вавилон, однако и надпись прочесть им было отнюдь не легко, так как написана она была в своем роде тайнописью и разными шрифтами,— первая ее часть — по-гречески, вторая часть — по-“обезсъ” (по-грузински) и лишь третья часть — по-русски. Но все-таки таинственный некто позаботился о доступности надписи именно для данной экспедиции, в которую вошли как раз грек, грузин и “русинъ”. Подобный мотив — надпись, ясная или же начертанная “грамотами темнами” — встречался в литературе, но не в атмосфере таинственности (ср. “Житие Андрея Юрдивого”, 150; “Слово о трех мnisех”, 61).

Затем следовал такой эпизод: путешественники пробрались в Вавилон и первым делом “влезоша в церковъ”. В церкви, покинутой с незапамятных времен, вещи, если они сохранились, брошены в небрежении и в пыли, а жидкости, конечно, давно высохли — так ожидалось бы по обычному ходу повест-

вования, но автор повести рассказал совершенно противоположное: путешественники в церкви поклонились гробам трех библейских отроков — Анании, Азарии и Мисаила — и обнаружили, что аккуратно “стояше кубокъ на гробе Онаньине”, кубок был как новенький, “златъ с каменисемъ драгымъ с женчугом украшеннымъ”, как будто только что наполненный, “полнъ мура и ливанъ... с виномъ”. Питье, годное к употреблению, путешественники попробовали (184). Можно гадать, каким автору повести представлялся этот напиток: наверное, не затвердевшим, но и не очень жидким, а несколько загустевшим — недаром это была смесь мирра, ливана и вина. В общем, тот напиток относился к крепкодействующим и таинственным: едва его пригубив, “мужи” стали “веселые”, а потом погрузились в глубокий сон, по-видимому, не только на всю ночь, но и далеко за полдень (“воставше от сна” почти что “въ 9-й час дни” — не в девятом часу утра, а в девятом часу после рассвета, то есть, примерно, к трем часам пополудни). Склонность автора к изображению необычной, интригующей, сказочной обстановки проявилась здесь ощутимо.

В этом же эпизоде добавилось еще одно “зднамение”. Внутри давно не посещаемой никем церкви, вопреки ожидаемой мертвотишине (ср. пророчество о Вавилоне в “Апокалипсисе”, гл. 18: “И глас гудець, и мусикии, и пискъ, и трубъ не иметь слышатися к тому в тебе... и шумъ жерновный не будет слышанъ в тебе... и глас жениха и невесты не иметь слышанъ быти в тебе” — 69 об.2), раздался глас, повелевший путникам, что делать и куда идти. Опять столкнулись противоположности, породившие “средний” образ ситуации: разнесшийся глас мыслился автором “средним” по громкости, не гремел под сводами церкви и не нашептывал, а шел “от гроба”, из-под гробовой крышки, негромко, но очень отчетливо и настолько впечатляюще, что путники, как отмечено в повести, “ужасны быша велими” и от ужаса, очевидно, даже остолбенели. Оттого глас раздался вторично: “Не ужасайтс, идите”. Здесь, возможно, был использован традиционный литературный мотив (например, в “Слове о трех мnisех” к путникам обращались встреченные “небесные мужи”: “Не боитесь ничто же” — 62), но в контексте гораздо более сильной загадочности. Пусть в этот образ примешались авторские припоминания о церковных чудесах с гласом свыше, но по-сказочному таинственную атмосферу автор повести нагнетал несомненно.

Последующие эпизоды повторяли ситуацию. Так, путешественники посетили дворец Навуходоносора — “внидоша в цареву полату” (184) — и вместо ожидаемого запустения и забвения столкнулись с явлением противоположным: “И видиша ту одръ стоящъ, и ту лежаше 2 венца царя Навуходоносора и царице его”, аккуратнейшим образом приготовленные, неизвестно откуда появившиеся и неведомо кем принесенные. Столкновение ожидаемого с неожиданным порождало некий “средний” образ:

вещи казались зыбкими, то фантасмагорически исчезающими, то появляющимися. На это их состояние указывала особая грамота, написанная по-грузински и приложенная к венцам: “Си венци сокровены бысть доселе, а ныни положена бысть”, – по чьей-то воле драгоценности могли то пропадать из поля зрения, то материализовываться, делая обстановку дворца крайне загадочной, даже волшебной. Настроенность “сказочника” у автора не ослабла и даже усилилась в этом месте повести.

Далее путешественники вошли во вторую палату дворца, и фантасмагория с вещами повторилась, правда, в новой вариации. Во второй палате путешественники “видеша запоны и памфиры царькия” и даже потрогали их руками, но старинные одежды неожиданно утратили материальность, и “иде же прияша руками, и бысть все, акы прах” (184) – “сказочник” продолжал нагнетать удивляющие детали.

Последний эпизод пребывания путников в Вавилоне являлся, в сущности, повторением их начального вступления в Вавилон, но опять-таки с некоторыми дополнительными вариациями. Путешественники вернулись в церковь, снова поклонились гробам трех отроков и уже привычно ожидали повелевающего гласа. Но снова произошло противоположное ожидаемому: “И не бысть им глас” (184). Опять введен “средний” образ: тишина, но не спокойная, а пронизанная ожиданием пропавшего гласа, и поэтому напряженная, пугающая, жуткая. Путники “начаша тужити”. Автор искусно поддерживал таинственно-сказочную атмосферу в повести.

Вдруг герои “узревше кубокъ церковный с водою”, которая была так свежа и бодряща, что они “умывше лица своя” и “испивше по 3 стеклянице” – по три стеклянной чаши (184). Неведомо, откуда это все возникло и отчего так посвежела вода сравнительно со старым густым напитком в другом кубке. Изображалось не просто заснувшее-умершее царство (по пророчеству Иеремии, гл.51, о Вавилоне: “Да уснут и спятъ сном вечном и не восстанут” – 118.2), а сказочный, волшебный, непредсказуемый и страшный Вавилон с его “зднамениями”.

В общую атмосферу вписались животные, “зднамениями” не считавшиеся, – мелкие “гады”, кишевшие внутри Вавилона, и сам змий, окруживший Вавилон. Путешественники проходили через палаты и видели, что “бяху бо полаты полны гада” (182). Знакомая картина: “Образ опустелого Вавилона, населенного одними змеями и гадами, станет общим местом средневековой повествовательной литературы”¹⁹. Однако вопреки ожидаемой открытой агрессивности, гады, как отмечено в повести, “не створиша им ничто же”, то есть проявили себя “средне”, – конечно, неприятными, потенциально опасными, но вместе с тем какими-то сонными, вялыми, заторможенными, зачарованными существами, внесшими свой оттенок таинственности в давящую атмосферу Вавилона. (Это не прямолинейное отрица-

ние опасности, как в одном из эпизодов “Александрии” хронографической: “Изидоша змия многы, и плъзяще, изидоша на путь... не бо суть ядовити гади” – 33).

Главное животное – змий. Он не летает, не возвышается, не изрыгает пламени, не издаст рева, как во многих других литературных памятниках, бытовавших на Руси, – житиях Василия Нового, Феодора Тирона, Георгия Победоносца, Михаила Воина, Авраамия (творение Ефрема), “Повести о Варлааме и Иоасафе” и др. Змий заменяет стену и лежит давно и неподвижно: к нему, как к стене, даже лестницы приставлены кипарисные, не гниющие, чтобы перелезать “без боязни” (182). Что же, он окаменел навечно? Оказывается, это образ тоже половинчатый, автором обозначено промежуточное состояние змия, который не жив и не мертв, а спит, и даже чутко – достаточно споткнуться на лестнице и упасть рядом со змием, как тот начинает пробуждаться. Один из спутников “запенься съ 15 степени, и полете долу, и убуди змея” (184. В “Александрии” хронографической есть сходный мотив: “запенься, спадесь съ степене” – 23; но он не связан ни со змием, ни с чем-либо таинственным). В “Слове о Вавилоне” змий так и не проснулся до конца. Но какова же будет его ужасная мощь, когда он пробудится: ведь его всего не охватить взглядом; “толстота змея того” – с восемнадцатиступенчатую лестницу (182); полусонный, он пошевелился – и “въсташа на змей чешуя, акы волны морьская” (184); вполсильы свистнул – и попадало и ослепло множество людей и “от стадъ их изомроша яко до 3000”, притом отстоявших далеко – на пятнадцать дней пути (186). В повести изображен змий оглушенный, но чудовищно опасный. Не похож этот змий на фольклорного Змея-Горыныча²⁰. Авторское воображение и тут прикасалось к чему-то огромному, волшебно-зачарованному, сдержанно-грозному.

И заключительный “вавилонский” эпизод повести был изложен в том же стиле. Люди, отстоявшие от змия в безопасных шестнадцати днях пути, решили, что трое смельчаков, посланных в Вавилон и находившихся около змия, стали “уже мертвe” после змииного свиста (186). Но разве от змииного свиста умирают? (Ср. в “Александрии” хронографической: “сътворивъся змиемъ великымъ... и посвиста страшне, яко потрястися основаниемъ полатнымъ... Видевше змия въскочиша ужасни” – 13. Испугались, но не умерли). В соответствии с образной авторской логикой, действительно, произошло нечто “среднес”: путешественники успели отойти от змия на полдня и поэтому лишь попадали без сознания, “яко от сна”, когда их настиг свист, а потом все-таки очнулись “и поидоша” (Ср. в “Житии Михаила Воина”: от змииного свиста персонаж “мало бездушъствовъ, паки скоро вста” – 154). Наглядно показано, какое таинственное и исполненное угрозы оцепенение царило во всем Вавилоне, включая змия; оно распространялось и на окрестно-

сти, лишь понемногу и неохотно ослабевая по мере удаления от града.

Автор “Слова о Вавилоне” всюду оставался фантастом-“сказочником”, взявшим эстафету у фольклора. Политико-публицистическое мышление у автора вовсе не преобладало и сводилось к неясным “развлекательным” припоминаниям²¹. Мир сказочно интересен, но опасен, – вот главное ощущение автора.

Во второй половине XV в. на Руси появилась переводная повесть “Стефанит и Ихнилат”, содержащая множество прихотливых по сюжету притч о животных. Завязка каждой притчи обычно основывалась на правдоподобных реалиях из жизни животного мира и излагалась по одинаковому принципу: хорошее обязательно сопровождается плохим. Мир в повести был обрисован с чувством настороженности и опасливости. Рассказывалось, например, что у ворона было хорошее гнездо, но туда “на всяко время” заползала змея и съедала его птенцов (164); что журавль жил на обильном рыбами болоте, но не мог их ловить из-за старости (164); что различные звери населяли богатое поле, но пребывали в постоянном ужасе перед львом (166); что рыбы плавали в тихом, сообщавшемся с рекой озерке, но его вдруг перекрыли рыбаки (168) и т.д.

В “Стефаните и Ихнилате” отсутствовала устремленность к опасной таинственности. Повесть отговаривала от дерзаний: “Иже в малых пребывают, беспечально житье живут” (214). Большинство русских интерполяций XV в. к тексту этой переводной повести продолжили сумрачные предупреждения дерзающим: “Яко же убо птицам многоплотным възлетети на высоту не можно, сице и сим, много пекущим и великаа и высокая желающим” (9), “тако же презоривый, великаа исполнив, от малого и ничто же могущаго многажды побеждается” (14) и мн.др. Повесть притчами, а русские редакторы назиданиями выразили сходное мироотношение, суть которого была сформулирована в “Азбуковнике” 1596 г. при ссылке на названную повесть: “А пишет в ней, как беречись лукавых человек”²². “Беречись” – вот преобладающее философическое настроение повести “Стефанит и Ихнилат” и интерполяций к ней.

Автор “Слова о Вавилоне” и книжники, работавшие над “Стефанитом и Ихнилатом”, обладали сходной личностной чертой — опасливым отношением к окружающему миру.

4. ПОВЕСТИ О СМУТЕ И ОБ АЗОВЕ

В течение XVI в. русская литература проявила невнимание к изображению животных, лишь человеческое общество находилось в центре прямолинейного взгляда писателей. Новации во многовековой литературной анималистической традиции и ав-

торских настроениях появились лишь с начала XVII в. – в сочиненной не ранее 1613 г. небольшой “Повести о некоей брани”, автор которой некто Евстратий, кажется, служащий Посольского приказа, был не чужд новомодным литературным упражнениям²³. Евстратий описал виденное им гигантское небесное знамение – облака в виде животных: “Зрю лва, зверя зело превелика” и “змия прелюта и прегорда”, “а окрест лва великаго – множество зверей различными образы, змия же прелютаго окрест – множество змий малых” (158). Этот образ, традиционный по составу животных, все же действительно “пречуден”. Сила и напор злобной рати ослаблены. Лев и змий действуют не совместно, как это всегда было во множестве предыдущих памятников, анейтрализуют друг друга противоборством: “хощет яко един единаго восхитити и растерзати”. Необычная нерешительность охватила этих агрессивных животных, “стоящих неподвижно” и не нападающих. Их ярость вдруг исчезает и угрожающие позы деформируются. Вопреки логике ожидающейся битвы фигура змея стала расползаться и переворачиваться, а фигура льва – проседать: “змий опружиша выспрь ногами... Лев же припаде на чрево свое”.

Описание животных в “Повести о некоей брани” содержало еще один оттенок: грозные звери представляли собой бессильную, тающую оболочку, которая “нача помалу исчезати... и нача помалу убывати” (158); от зверей ничего не осталось – “ни един не видим бысть... и облака паки устраишася во своем естестве”.

Появление новых литературных мотивов было связано с появлением нового авторского мироощущения: Евстратий не хотел вдаваться в тягостные переживания. Изложение в “Повести”, предшествующее эпизоду о знамении, тоже велось Евстратием в “легкой” манере. Несчастья Смуты изображены традиционно: враги по России “устремишася, яко неутолимая ехидна, и яко змии прелютии, яко злии волцы” (156) и т.д.; но несчастья не давят, а представляются почти невесомыми, как тонкий слой воды, как пыль, как сухие листья и колосья: “И разлияшася, яко вода, и разсыпашася, яко прах по Расийскому царствию... и земля трупием мертвых, яко древием и листвием, покрывашеся, и главы, яко класие, по земли валяхуся” (156–157). Рассказ о знамении Евстахий завершил оптимистическим благодарением и бодрой молитвой к Богу: “по слезах и плачи радость и веселье изливаeshi” (160). Повествование Евстратия напоминает нарядное, мелкое и невесомое письмо икон строгановской школы начала XVII в. Настроенность Евстратия оказалась неожиданно легкой, скользящей, поверхностной.

Свою “Повесть” Евстратий написал лет через пять после виденного знамения, когда к концу Смуты уже изменилась к лучшему общественная обстановка. Вероятно, этим объясняется, так сказать, сангвиническое уклонение Евстратия от трагической трактовки темы. Недаром один из исследователей “По-

вести” отметил: “Мне кажется вполне возможным, что... автор “Повести о некоей брани”... решил искать “тихого пристанища” в какой-нибудь из тогдашних обителей”²⁴.

Целый ряд произведений начала и даже первой половины XVII в. использовал новый анималистический мотив ослабления и усмирения диких животных, бывших к литературе неудержимо агрессивными. Уже в переводном 1607 г. “Баснословии Эзопа” лев зачастую представлял спокойным или больным, старым, потерявшим силы, так что его уже не боялись; волка обманывали, либо он болел, а то с него живого сдирали шкуру; орла подстреливали, а орлята спекались в огне; ворон болел и погибал (27, 29, 34, 40, 44, 45, 46, 47, 52, 53, 54); “змий — многими мужьми попираемъ” (49) и т.д. и т.п. Конечно, эти звери проявляли и свою злобность, но в редких случаях и не настойчиво.

В “Новой повести о преславном Российском царстве” 1611 г. бесящиеся звери были придержаны: “И аки прехрабрый воин лютаго, и свирепаго, и неукротимаго жребца, ревущего на мску, браздами челюсти его удерживаетъ, и все тело его к себе обращаетъ, и воли ему не подастъ” (34). И еще: “аки змий дыша или аки левъ рыкая”, однако уже присмирев — “стули лице свое” и лишь “дышить и сипить, аки скоропия” (42).

В другой повести — “Писания о преставлении и о погребении Михаила Скопина-Шуйского” 1612 г. — в сравнениях, употребленных в тексте, промелькнул мотив зажатого и страдающего дикого животного: “Уловити, аки въ лесе птицу подобну, аки рысь, изжарити” (1331), “мечущеся, и биющеся, и стонуще, и кричаще люто зело, аки зверь подъ землею” (1335).

В произведениях, составленных после “Повести о некоей брани”, литературный мотив ослабленности диких зверей повторялся. Например, в “Хронографе” 1617 г. среди множества традиционных упоминаний агрессивных животных нашлось место растерянному “орлу бесперу и не имущу клюва и ногтей” (1303). Изображение усмиренных диких животных дополнилось мотивом исчезновения носителей злобности (в “Житии Иринарха” те “ово волцы, ово медведи”, которые “зубы скрежчюще”, вдруг “исчезаху и безъ вести погибаху” — 1358), мотивом мирного проникновения диких животных в мир людей (в 6-й главе “Сказания” Авраамия Палицына “медведи, и волцы, и лисицы, и зайцы на градскаа пространнаа места прешедше... И звери и птица малая в главах, и в чревех, и в трупех человеческих гнезда соделаша” — 122²⁵), мотивом сосуществования агрессивных животных с мирными (в “Сказании о Григории Отрепьеве” соседствовали как бы в едином стаде “левы рыкающе” и “серны скачующе” — 749).

Новое мироощущение усилилось в литературе в 1630-1640-е гг. Неиссякаемой “сангиничностью” отличился Семен Шаховской в его повестях — о царевиче Димитрии (“Повесть известно сказуема” на память Димитрия) и о Григории Отрепье-

еве (“Повесть о некоем мнисе”). В начале “Повести известно сказумой” С.И.Шаховской переписал длиннейший рассказ о мирной жизни отшельников в “пустыни”, взяв его, с несколькими мелкими сокращениями и изменениями, из Послания Илариона Великого “к некосму брату” и “наказания ко отрекшимся мира”, напечатанного в “Потребнике иноческом” (М., 1639. Л. 380 об-383). Значит, “Повесть известно сказума” была составлена С.И.Шаховским не ранее 1639 г., и Послание Илариона Великого отвечало настроенности С.И. Шаховского.

Какова эта настроенность? В Послании Илариона, а затем у С.И.Шаховского изображен окружающий отшельников мир животных и природы. Животные не то чтобы усталые, но совершенно тихие. Они поясустроили “горы высокия” и совершенно не мешают друг другу: ласточки – “на версехъ горъ”, олени – на их среднем ярусе, а зайцы, – скорее всего, в нижней, подошвенной части гор, ближе к скоро текущим источникам (839), птицы же – всюду “кояждо свою песнь воспевающе” (840). Агрессивные звери отсутствуют, а все мирные животные пребывают в покое: ласточки – “вогнездившися”, олени – “былиемъ пустыннымъ доволие утробы своея имяху”, зайцы – “въ камени прибежище творяху”. Вся природа отдыхает “на ветре, тихо веющем”, “токмо... древесное движение, ветвей шуменис, источникъ звонениемъ, птиц пение” (840). Стоит такая тишина, что источники, когда местами они скоро текут, то “звукениемъ страшнымъ оглашаются” (839-840). Любопытно, что в тексте Илариона тишина не подчеркнута: “звукениемъ сладкимъ уши оглашаху” – 381). Ничего не меняется в том мире: проходят “дние яко степени”, и каждый раз идеалистическую картину “утро же паки осветше” (841). На этих горах и холмах можно разглядеть отшельников, неслышимых (они “безмолвия же возлюбиша” и лишь “шептаху” молитвы – 839), ублаготворенных (они “напивающеся... прохлажахуся... и кущи на холмех подкнуша” – 840, 841), неспешно передвигающихся (они “горы... обхожаху... сходяху... восходяще же...” – 839, 840), осторожно жестикулирующих (они “дело въ рукахъ держаще..., руце и очи... возводяще..., руки къ Вышнему воздеваху” – 839, 840, 841) и остающихся в полном одиночестве (они “избежавше оть мира..., мира отшедша..., избежаша оть человекъ... едини” и т.д. – 840, 841). Реально действующих животных в “пустыни” тоже нет: животные упомянуты лишь в сравнениях. Беспечальный мир: отшельники “ни оплетаеми житейскими печалми... не бе имъ печали, избежаша бо печали” и т.д. (840).

Судя по такому вступлению к повести С.И.Шаховской очень хотел душевного покоя: чтобы не видеть “всего окаянства”, “сохранити умъ, не врежень от суеты века сего, и душу чисту” (840). Недаром отшельники “не слышау клопота, ни играния... градного мятежа и народнаго клича... блудницъ скверныя песни, не видеша землю на землю на сечю сошедся, ни видиша

крови проливаемы” и пр. (840) – того мятежного мира, где пребывал сам С.И.Шаховской.

Но любование беспечальным миром отшельников не помешало С.И.Шаховскому переписать указания на нечто противоположное у них: “Не бяше кто печали отлагая имъ” (841). Отшельники физически несчастны: они “всеми образы тело свое оскорбила... быша алчни и жадни... слезни, поники, дряхли, умиленни... не умовенни, ... ниши, нази” и пр. (841). Некому им помочь, обслужить, поухаживать: “Кто бо темъ воды на руце возлия? Кто обувение подаде? Кто пойла, кто брашно различно устрои? ... Кто техъ въ болезнехъ посети?” и т.д. (841-842). Неприятно без удобств мира сего. По-видимому, С.И.Шаховской не собирался отвергнуть “покой и веселие мирскос... имсения и славу” (841). Хотя он и искал “покоя” и сму нужна была “утеха и отрада” (842), однако чересчур тягостные вещи он не принимал.

В тексте собственно “Повести известно сказуемы” С.И.Шаховской постоянно выражал свою настроенность на физическое и душевное успокоение и ублаготворение. Еще до рассказа об отшельниках, в самом начале повести, он использовал серию сравнений из области благополучного питания и лечения человека: “И приемемъ... яко же пища, греющи тело... яко же всегдашнее напоение новосажденному древеси... яко же некий добръ пластирь недужными очима... и брежемся” (838). И после рассказа об отшельниках С.И.Шаховской продолжал использовать те же сравнения и метафоры: “трапезы останок крупицъ, вземше, насладитися... Не возможно бо есть язву сквозе ризу лековати” (846), “яко врачъ бо, а не судия” (849).

С.И.Шаховской, в сущности, призывал людей не слишком ущемлять себя: даже монахи – пусть себя не истомляют, хотя и ограничивают в жизненных радостях (“сонъ умерень...”, брашномъ маломъ питаясь, а не чревообъядениемъ, отъ многословия соблюдениемъ...” – 842); мирское богатство богатым вовсе не вредит (“въ богатстве и во обилии живуща, обаче не повреди ихъ ничто же мирское попечение” – 843); простым людям вполне естественно заботиться сначала о себе, а потом уж о политике (“не прилежать уже къ тому пешися..., но кждо о своихъ домашнихъ скорбехъ помышляше”, “людие о своихъ напастехъ имели попечение” – 853); и вообще – если что-то делать, то только посильно (не впадать в “неистовство, но везде тщатися, яже отъ себе самехъ вносити по силе нашей” – 856); хуже всего “отложивше велемудренный свой и многоразсудный разумъ” превратиться в безудержного “тлетворного лва” (857). Всюду в “Повести известно сказусме” С.И.Шаховской исповедывал стремление к комфорту.

В “Повести о нскоем мнисе”, непосредственном продолжении “Повести известно сказуемы”, С.И.Шаховской не отступил от своей душевной приверженности к умеренному благополучию. У него “окаянным” назван тот, кто “многу ненависть и

рвение воздвизасть” (865-866). С.И.Шаховскому нравилась судьба птицы феникс, которая “сама едина во своем гнезде пребывает” (этого комфортного мотива в “Физиологе” нет) и умеет восстанавливать свое здоровье и довольство: “того же нрава и естество тожде имать, яко и первие” (868). С.И.Шаховской с оттенком душевной легкости вспоминал о несчастьях Смуты (как Евстратий в “Повести о некоей браны”): враги не подавляют, они всего лишь невесомо “разсыпашася по всей земли Рустей, яко птица по воздуху” (868); убиенный царевич, оказывается, не сломлен – он “отъ земля возлете, крыле имуще обагренны кровию” (872, 874). Принцип “сангвинического” отношения к миру и к людям был даже сформулирован С.И.Шаховским: пусть каждый “въ покое будетъ”, пусть “не прикоснетца ихъ мука”; те, кто “вмале наказани быша, и великая восприимуть” (868). Недаром составляя сборник своих сочинений, С.И.Шаховской включил обе повести в раздел именно “праздников” (“Повесть преславно сказуема” о пренесении ризы Христовой; “Слово похвальное” на память митрополитам Петру, Алексию и Ионе; “Повесть известно сказуема” на память Дмитрия и пр.)²⁶.

По жизнерадостной настроенности авторов к повестям Евстратия и Семена Шаховского примыкает “Повесть об азовском осадном сидении донских казаков”, написанная, возможно, войсковым подьячим Федором Порошиным в 1641-1642 гг.²⁷ В повести встречался литературный мотив усталого, ослабевшего животного, но совсем в ином значении. Это турки страшали казаков: “Не перелетить черезъ силу нашу турецкую никакова птица парящая: от страху людей сво и от множества сил наших валитца с высоты на землю” (142-143). Именно турки внушали казакам ощущение утомления и безысходности: “Несытые ваши очи, неполное ваше чрево – николи не наполнится... аки волцы гладные... конца в немъ своего дожидаесь... к вам не будет рускихъ помохи и выручки” и т.д. (141-143). Однако настроение самого автора повести являлось совершенно иным, по существу, противоположным. Мотивы обессиливающего уныния отсутствовали в авторском повествовании. Хотя казаки однажды и жалуются на истому, изнеможение и бессилие, но только в молитве Никола-чудотворцу (150-151). Речи же казаков к туркам и рассказы автора были полны энергии. Восприятие казаков ничуть не притупилось. Казаки видят свой мир природы свежим, действующим, ярким, цветным и с удовольствием показывают его туркам: “Давно у нась в полях наших летаючи, а вась ожидаючи, хлекчут орлы сизые и грають вороны черные, подле Дону у нас всегда брешутъ лисицы бурые” (144-145). В данной фразе, заимствованной, как известно, из “Сказания о Мамаевом побоище”, были усилены указания на цветность животных и на неиссякаемость их деятельности. Изображение врагов в повести тоже приобрело насыщенную и контрастную цветность: в начале повести турки предстают в контрасте

темного и белого – “что великия непроходимыя леса темные”, а шатры их “яко горы страшные забелилися” (140); затем автор отмечает, что знамена у них черные, а остальное “все у них огненно” – доспехи “яко зоря кажется”, “фитили у них … что свечи горятъ” и пр. (141); потом автор расцвечивает и их знамена: “Знамена их зацвели на поле и прапоры, какъ есть по полю цветы многия” (147). Автор вовсе не любовался врагами, но запомнил в красках и блескании этот мир, этот, по выражению казаков, “пресветлой светъ здешной” (146).

Все три автора – Евстратий, Семен Шаховской, Федор Порошин участвовали в тяжких военных событиях, то есть являлись ветеранами в той или иной степени. Они выстояли! Этим объясняется общее для их личностей стойкое жизнеутверждающее мироотношение.

5. ПЕРЕВОДНЫЕ И САТИРИЧЕСКИЕ ПОВЕСТИ

Переводные, в том числе и вольно пересказанные по зарубежным источникам повести XVII в. с анималистическими мотивами отличались необычным для предшествующей русской литературы рационалистически приземленным, а затем и нагловато саркастичным изображением мира и соответственно иным обликом авторов.

Так, “Повесть о разуме человеческом”, дошедшая в списке 1620-1640-х гг., содержала две притчи с анималистическими мотивами. В первой притче говорилось об удивительном убийстве оленя, который был поражен одной стрелой, сделавшей как бы полукруг – “в правое ухо, и вон – в левое ухо, да в заднюю в левую ногу, в копыто” (484). Царь, которому поведали о странном случае, не мог терпеть ничего таинственного и стал так “кручинитца”, что собрался казнить очевидца за ложь. Интригующий факт тут же разъяснили царю: “олень, стоячи в болоте, отбивает левою ногою от левого уха мухи и мошки” (485) – вот почему удалось прострелить сразу оба уха и заднее копыто. Царь испытал облегчение: “Станетца, де, так!” Все стало на свои места без всякой загадочности – в этом суть рассказа.

Во второй притче ошаращающее наблюдение тоже получило приземленное истолкование: “сидят… две совы, дружка к дружке носами, кабы что говорят” (486) – оказывается, “женит, де, сова у совы сына” и торгаются они о приданом, “птицы розсуждают”. Древнерусский книжник, имевший дело с данными сюжетами, превыше всего ценил обыденный человеческий разум и заканчивал повесть похвалой ему: “Видишь, разумъ каков человеческой. Разумной человекъ не одну душу свою спасеть, но и люцкия многия”.

О появлении у древнерусских книжников приземленно-рационалистического отношения к природе свидетельствовал и перевод “Повести о Брунцвике”, ранние списки которой относятся к третьей четверти XVII в. Фантастический животный мир был демонстративно обытвлен в повести: диковинное существо – “женскую главу и руце, а ино все рыба, а нарицается Еуропа” (376) – деловитый Брунцвик приспособил для себя “потешение имети” как наложницу; гигантскую птицу Ног использовал для дальнего перелета; ее гигантских птенцов употребил в пищу, “и начат ему повеселее быти, поне же укрепися от глада” (377); встреченный Брунцвиком лев превратился в его лекаря, кормильца, повара, грузчика, наперстника, телохранителя и пр.; девица по имени Африка с двумя хоботами вместо ног “учини ему водку” (384) и, разумеется, стала очередной женой Брунцвика; прочим полудядям-полузверям тоже было найдено будничное занятие – “королю от них служба” (380). Фантастические животные воспринимались в повести как громоздкая утварь или мебель: у девятиглавого змея “изо всякой главе огонь, яко ис печи, выходит” (378). Дракон-vasилиск толст, как бочка или “яко великая кафа винная”, а окружающие его ящеры “толсти, яко бревно” (383). Остальных фантастических зверей (взятых из “Александрии”, “Сказания об Индийском царстве” и “Луцидариуса”) рачительный лев, “разбегшееся прытко”, разорвал надвое за ненадобностью (381) и выбросил, как мусор, за окно – стал “метати яко окнами” (383). Вслед за автором русский переводчик или редактор повести свел колоссальное и страшное к мелкобудничному; в его переводе даже потоки крови обмелели в ручей (из убитого дракона-vasилиска “потекоша потоки кровавии, яко ручей” – 384). Сходную и даже большую приземленность в изображении животного мира проявили и другие переводные повести XVII в. – о царице и львице, о древе и попугае, о португальском посольстве и пр.

Открыто саркастичным было изображение природы и животных в “Сказании о роскошном житии и веселии” по списку конца XVII – начала XVIII в.²⁸ Утверждение о том, что в “Сказании” изображен только “антимир”, не совсем точно. Под “антимиром” сатирических произведений Д.С.Лихачев подразумевает, во-первых, внешний литературный прием перевертывания и оттого говорит об изнаночном, кромешном и опричном – от слов “кромс” и “опричь”, – дублирующем, раздваивающем, снижающем, марionеточном, “петрушечном”, балаганном, вывернутом, спутанном мире²⁹. В “Сказании о роскошном житии и веселии”, действительно, использован прием “антимира”. Во-вторых, Д.С.Лихачев отмечает: “Позади изнаночного мира всегда находится некий идеал, пусть даже самый пустяшный”, “антимир противопоставлен не просто обычному миру, а идеальному миру”³⁰. Если полагать, что в “Сказании” изображен только “антимир”, то авторские идеалы в повести предстают плоскими и неинтересными.

Обратим внимание на высказывания Д.С.Лихачева о съе каком-то ином, непривычном “антимире”: “Своеобразие древнерусской сатиры состоит в том, что создаваемый ею “антимир”, изнаночный мир неожиданно оказывается близко напоминающим реальный мир... Сатира в древнерусской литературе — это... сближение действительности с смеховым изнаночным миром”³¹. В сатирических повестях изображался не один мир, противостоящий реальному, а два мира: “антимир”, расположенный где-то внизу, под реальным миром, и разрушающий нормальные связи вещей, и одновременно — мир, “соседний” с реальным, странный сосед на земной поверхности как продолжение нашего реального мира в виде сгущения его отрицательных черт. В “Сказании о роскошном житии и веселии” был изображен именно такой продолженный “соседний” мир: дворянину пожаловано поместье, видимо, за границей — “не в космъ государьстве” (189), но отнюдь не в дальнем заморском краю, а в крае, соседнем с нашим, и поэтому с “заморскими товары” сюда тоже приплывают корабли (190), а “прямая дорога” в это государство из нашего — скорее сухопутная, обозом (192), из нашего мира сюда может прибыть каждый — “сам увидит и услышит” (191). Странная неопределенность расположения упомянутого поместья — “межъ рекъ и моря, подле горъ и поля” (189) — это продолжение и гиперболизация распространенного недостатка нашего мира, нечеткой обозначенности границ земельных владений, отчего возникало множество недоразумений.

Животный мир тамошнего “государства” до крайности приземлен и обытовлен в повести. Все фантастические, экзотические, редкостные и ценные животные издевательски низведены до рядовой дворовой живности: сирины, попугаи и струфокамилы (страусы), подобно воробьям, надоедливой стаей “прилетают на дворъ и в дома, и в окна, и в двери приходить”, и человек их “прочь отгоняеть” (189); белуги, осетры, семга, белорыбица, севрюги, стерляди, сельди, щуки, окунь, и караси, подобно бычкам или мелкой рыбешке на мелководье, “под дворы великими стадами подходятъ” (190); по домам вместе с конями, курами и овцами, подобно домашней скотине, теснятся лисицы, куницы, буйволы, олени, лоси, соболи, бобры, зайцы и песцы. Привычные же птицы представлены только в жареном виде: “испоставлено преукрашенных столовъ множество... А на них ... гуси жареняя и журавли, лебеди и чипли, и индейский куры, курята и утятя, кокоши и чирята, кулики и тетеревы, воробы и цыплята”. Место крупных животных, на стаи которых охотятся с серьезным оружием, издевательски же заняли мухи: снаряжены “ослопы и дубины, пальки, жерди и колы, дреколие, роженье, оглобли и каменья, броски и уломки, сабли, и мечи, и хозы, луки, сайдаки и стрелы, бердыши, пищали и пистолеты, самопалы... — было бы чем, сдучи, от мухъ пообмануться” (191-192). Если под муhamи подразумевались действительно муhi, а не разбойники). В мире “Сказания” все стара-

тельно испоганено, драгоценные камни рассыпаны без присмотра, дорогие питья и напитки разлиты по земле и образуют пруды и болота: “пей-пей да и на голову лей, коня своего мой и сам купайся” (191), приправы навалено по дорогам “что сорю” – “лопатами мечют”, одежды “накладены до кровель”, ювелирных изделий “без ларцовъ валяетца много” и пр. В сущности, изображен богатый край, покинутый как бы после внезапного, беспорядочного разбойного погрома: недаром “тамошняя музыка за сто миль слышать” – как же оглушительна она поблизости; ведет туда разгульная, пьяная, качающаяся дорога – от Krakova до Warsawы, оттуда на Rigу, а оттуда на Kiev, и на Stokholm, и в Крым; въезд туда опасен – можно нарваться на пошлину “с шапки по человеску и со всею обозу по людям” (192). Автор-переводчик-редактор “Сказания о роскошном житии и веселии” исходил из саркастического, отталкивающего чувства, близкого к омерзению, и двусмысленно назвал эту страну “великим проходом” (190). Такова его оценка не только мира тамошнего, но и мира тутошнего.

Приземленно-саркастическое мироотношение привилось и в оригинальной русской литературе XVII в. Еще в “Сказании о Куре и Лисице” не позднее 1630-х годов в мире, “соседнем” с Москвой, где фигурировал крутицкий митрополит (221), ни одно из животных не было изображено без сарказма, даже несчастный петух: “закричал … будта тебя взбесила или варгуша подымала… Сам ты не велик, толка перъем досаждаешь” (220).

В “Повести о Ерше Ершовиче” первой половины XVII в. рыбий мир Ростовского озера, тоже “соседний” с Москвой, был изображен как порченный, уродливый, поганый, разбойно-противный. В изображении автора повести Ерш как рыба – отвратен и болезнен: у него противные “раковые глаза”, он не мыт – “загрязнился и зачернился” (176), он убого “живеть по рекамъ и по озерамъ на дне, а свету мало к нему бываеть”; он исходит злобой – “что змия ис-под куста глядить” (179), “а с хвоста уставилъ щетины, что лютые рогатины или стрелы” (181); движения у него какие-то спазматические – “вывернется он, аки бесъ” (179), “скачеть да пляшеть” (180); то он неестественно раздувается – “щоки… до передняго пера, а глаза… что пивной котель, а очи что пивные чаши, а нос… – карабля заморского…, а хвостъ… что лодейной парус”; а то он усыхает – у него “перешиб”, “бока свои о берег отер и нось переломал” (180); и кончает свою жизнь Ерш неаппетитно: московские пьяницы им “оправливаютца” (177), “собакамъ за окно вымечую или на кровлю выкинуть” (179).

Другие рыбы тоже неприятны и неблагополучны; их движения конвульсивны: “Щука-трепетуха” (176, 181), позы неестественны, болезненны: “Осетръ стоячи” (179), внешность отталкивающая: Сом “уставя свою непригожую рожу широкую и усь раздувъ” (180), судьба мучительна: “на берегъ выволокли

да обухами... прибили” (180). Прочие рыбы — или уродливые гибриды, либо инвалиды с разросшимися частями тела: “Треска Жеребцовъ... Ракъ Глазуновъ... Стерлеть с носомъ” (181), Мень — “брюхо... велико, ...губы тольсты” (178). Неблагополучно озеро Ростовское, куда набились рыбы с больших волжских пределов, и из Каспия (176), и из Ильменя (181), “озера позасохло... и голод великъ” (177), а “то Ростовское озеро горело” даже (179). В общем, автору повести был гадок современный ему и мир животный, и мир человеческий, — он все “персмокраль” (179).

Ощущение патологической болезненности уродливости и загаженности мира тамошнего и тутового было устойчивым у юмористов, русских тоже, в течение всего XVII в. и дошло до максимума в “Сказке о некоем молодце, коне и сабле” в списке 1698 г., со смаком описавшей оседланного в “далних странах”, мерзостного коня-полутрупа, который “быль бур-космат; на ухо лыс...; роть, как пасть; язык, какъ рукавъ; грива колесомъ; уши колпакомъ; окорка висли... круглые копыты, что полные морские раковины, а очи..., что великие питьи чаши, на лоб вышли” и т.д. (237). Конь придавлен и погребен чудовищной сбруей, нелепая сабля высунулась “за конемъ с саженъ, а перед конемъ с локотъ”; он засыпан бессмысленно огромным количеством предметов, тоже испорченных — “натroe колото и начетверо строгоно”.

Мерзостно-мусорный мир предстает и в “Росписи о приданием”, где находится на грани изыхания “конь гнед, а шерсти на нем нет, передом сечет, а задом волочст” (229), и в “Слове о мужах ревнивых”, в котором все упоминаемые животные больны или покалечены: “недужная овца”, “слепая кобыла”, “бешеная собака”, “недужная свиния”, “недужная кошька”, “недужная курица”, “зарезаная овца”, “зарезаная свиния” (104).

Этому ряду сатирических и юмористических произведений, на первый взгляд, противостоит небольшое мажорное “Сказание о молодце и девице”, в котором использовано множество “звериных” сравнений, казалось бы, утверждающих ощущение ценности животного мира: медвежья голова (большая), щучий зубы (острые), севрюжий нос (вздернутый), волчий рот (от уха до уха) и т.д. (232). Однако большинство таких упоминаний в тексте обозначало неприятные своей чрезмерностью качества и представляло животный мир довольно гадким. (То же, кстати говоря, встречаем в “Притче о старом муже”, “Лечебнике на иноземцев” и др.). Несколько же упоминаний положительных качеств животных в “Сказании”, когда молодец восхвалял девицу, в контексте повести получили оттенок памфлетности: “пелепелишныя твоя кости..., ясна сокола очи, черна соболя брови, сера ястреба зренис, борза команя губы, бела горнастая скакание, павино твое поседание” (231-232) — представьте себе девицу с тончайшими перепелиными косточками, но с

острым ястребиным взглядом и огромными лошадиными губами и пр.— в деталях привлекательна, а в целом монстр.

Приятных, “легких” юмористических произведений на Руси не было, и в течение XVII в. скептическое, “отплевывающееся” отношение авторов к миру явно нарастало. Язвительные сочинители умножились в литературе.

6. “ЖИТИЕ” АВВАКУМА

Сумрачное ощущение выразил в “Житии” протопоп Аввакум, в частности, в сибирских пейзажах — даурском и байкальском, притом преимущественно своим словоупотреблением.

Описание природы и животных Даурии Аввакум начал с горестного восклицания: “О, горе стало!” (21. Редакцию А далее цитиром без специальных оговорок). Обычно Аввакум уточнял, кому именно приходилось испытывать горе: “Ох, горе мне!” Без такого уточнения горе мыслилось всеобщим, что подтверждал контекст аналогичных восклицаний: “Охъ, горе! Всякъ... да блюдетъся” (16), “люди голодные... Охъ, времени тому!” (26), “горе, горе, братия... намъ живущимъ... О горе, горе и увы, братие, яко время зло наступило на ны” (803). Первой же фразой был задан горестный тон описания Даурии.

Далее рассказывалось о местных животных, из которых первыми Аввакум назвал змей, а они вызывали у него чувство опасности. В “Житии” и в других произведениях Аввакум отрицательно отзывался о змеях, видя в них “гада ядовитаго” (соч. новонайденн., 198) и угрожающего: “съесть хочетъ, яко змее” (42), “злонравис... в змее той, ползящей гадине” (соч. новонайденн., 206), напоминал из Библии, каково было людям “язвеннымъ отъ змей ядовитыхъ” (300) и как люди “отъ змей погибоща” (488). Даурский пейзаж был начат со зловещей детали, тем более что упоминались не просто змеи, а “змей великие” (22).

Затем Аввакум перешел к описанию птиц: в даурских горах “витаютъ гуси и утицы” (22). Отрицательный экспрессивный оттенок имело слово “витають”, употребленное не без припомнения Псалтыри: “превитай по горам, яко птица” (Х.1)³², однако, и не без дополнительных отрицательных ассоциаций. Слово “витать” в применении к какому-нибудь животному или существу означало у Аввакума пребывание без человека или вне человеческого общества, в “дебрях непроходимых”. Например: “еродий, птица большая... витает со птицами на кедрах ливанских”, то есть вне людей; конь — “или человек на нем едет, или просто в дебрях витает”, то есть “витает” без человека, сам по себе (соч. новонаденн., 196, 195). Если же подразумевалось неотступное присутствие человека, то тогда Аввакум пользовался не словом “витали” а иным: “О, душе

моя! ...сь зверми дивими житие свое имеешь” (719). Так что гуси и утицы даурские “вitali”, не имея отношения к человеку,— Аввакум добавил еще один штрих в суровую даурсскую картину.

Далее следовало отнюдь не нейтральное пояснение о своеобразии даурских птиц: “Тамо же вороны — черные, а галки — серые,— изменено при русских птицах имеют перье” (Редакция В, 29). Слово “изменено” усиливало в рассказе оттенок неблагоприятности, ибо слова “изменить”, “изменение”, “пременение” и пр. в произведениях Аввакума всегда обозначали нечто резко отрицательное, изменение обязательно к худшему. Худшее имелось в виду, когда речь шла о переменах в церковных догматах, обрядах, книгах, иконах и одеждах: “образы, писанные по немецкому. Да и много же у нихъ измененис... и ризы измененны” (287). Когда говорилось о переменах в социальном поведении: “аще же рабъ изменить подражание” своему господину, то это “укорно” (583). Когда сообщалось о переменах в людском настроении: “изменился весь, зыблется весь, зыблется, тужит и плачет” (соч. новонайденн., 208). Когда указывались перемены в природе: “еще же и воздух изменяет: овогда студень, овогда сухо бывает и не подаст влаги на плоды земныя” (соч. новонайденн., 202). И об изменчивости внешнего вида животного Аввакум писал тоже в осудительном контексте: “есть в мори рыба многоножица, пронырлива глубоце, изменяет вид своего естества... Мног же дробной живот, аки бы не разумив, заплывает в челюсти ся, она же поглотающе. Тацы мнози суть человецы во градех пронырливы, коварни суть, пременяются на нравы различныя, друг друга оманывая... изменяют лица своя” (соч. новонайденн., 201).

Последующее сообщение о птицах в “Житии” внешне противоречило складывающемуся сумрачному образу Даурии: “гуси и утицы — перис красное” (22). Однако “красные” предметы у Аввакума предвещали опасность или горе: было “древо красно виденисъ” и “красенъ бе и добръ в снедь... плодъ” его — “смоковъ красная”, но они “уморили” Адама (540, 551, 670); была “тыковъ... красна и лепо”, но суждено ее “червю ночному подгрысти, и изсше изъ корени” (478); хотя “трава и крины — красные”, но они “засыхаютъ” (674) и т.д. Упоминание Аввакумом “перия красного” даурских птиц, пожалуй, добавило в повествование оттенок настороженности.

Затем Аввакум перешел к характеристике даурских зверей: “На техъ же горахъ гуляютъ звери многие” (22). Метафора “гулять” у него означала неприятно-одичалое отчуждение от людей. Ср. словоупотребление Аввакума в сходном эпизоде его другого произведения: “Миленкой дитятко, где ты гулял? Не слыхат было про тебя. В лесу болшо ты, Алексей, бродил и в разселинах каменных или по холмамъ скакаль?” (947).

В даурском пейзаже звери предстали совершенно равнодушными к людям. Аввакум даже досадовал на недоступность

даурских зверей: “Во очию нашу, а взять нельзя!” (22). Ср. явно горестное восклицание Авваума по поводу аналогичной недоступности воды в замерзшем озере: “Воды добыть нельзя... Охъ, горе!” (46).

Мотив отчужденности природы от человека, скрыто выраженный, присутствовал в даурском описании. Недаром Аввакум трижды подряд упомянул о дикости встреченных птиц и зверей: “дикие ... птицы разные, ... звери многие дикие..., бараны дикие” (22).

Ландшафтные детали в пейзаже также передавали тяжелое авторское чувство: “Горы высокия, дебри непроходимыя, утесь каменной, яко стена, стоить, и поглядеть — заломя голову!” (21-22). Ср. далее в “Житии” аналогичное горестное перечисление: “Река мелкая, плоты тяжелыс, приставы немилостивые, пальки болшиес, батоги суковатые, кнуты острые, пытки жестокие... Охъ...” (26). Сумрачными выглядели даурские горы. Человек остановлен: утес “яко стена стоит”. Упоминание стены обозначало преграду движению. Ср. в других произведениях Аввакума: “преграды и стены” (286), “на стене — стой туть неподвижно” (270). Человеку физически неудобно перед даурским утесом: “заломя голову”. Ср. то же значение у аналогичных выражений в других сочинениях Аввакума: бес “завернуль мою голову. Аз же томяся” (редакция В, 70), бес “завернуль мне голову. Азъ же едва-едва могу отдохнуть” (690), бес “мне завернуль голову... Только изыхания стало” (935). Слово “заломить” имело отрицательный смысл, как и все связанное с насилиственным ломанием. Ср.: “ломилися в избу, хотя меня взять” (19), “понеси да ломай... осуждай въ ссылки” (459), “пьянъ бывъ, реветь да ломаеть” (647), “мучить, душить и ломать” (соч. новонайденн., 210).

Завершалось изображение Даурии жалобой Аввакума: “На те горы выбиваль меня Пашковъ со зверми, и со змиями, и со птицами витать” (22). Слово “выбивать”, конечно же, указывало на крайние неприятности. Ср.: “дворъ у меня отняль, а меня выбиль, всего ограбя” (11), “исполняся зависти, збиль меня с тово места” (редакция В, 231), “выбился из силы, вспотель” (редакция В, 232). Слово же “витать” — по отношению к людям, а не к животным — обозначало скучное, нищенское существование отшельников. Ср. аналогичное, но более поясненное место в другом сочинении Аввакума: “безъ одеждъ, наги, и безъ пищи человеческия... миленкие голубчики со зверми витали” (510). Это слово Аввакум применял именно к отшельникам: “витают святыи мужи и жены” (соч. новонайденн., 224). Или, в крайнем случае, к изгоям: “Нищимъ и сиротамъ... витати” (417). Когда же жизнь изгнаниника казалась менес тяжкой среди зверей, чем среди никониан, то Аввакум вместо горестного “витати” употреблял более нейтральное слово “жити”: “Отраднее бы ему было со змиями и со зверми в разселинахъ камсныхъ живучи, нежели з гордыми в пещерахъ

одныхъ” (482). Весь даурский пейзаж содержал массу разнообразных, правда, скучо и неотчетливо выраженных, но все-таки накапливающихся горестных оттенков и передавал ощущения неуютности, отчужденности, отчаяния: “Грустко гораздо” (24). Аввакума везли в ссылку, это окрасило его в общем-то энергичные воспоминания о Даурии.

Второй — байкальский — пейзаж в “Житии”, уже в повествовании о возвращении Аввакума из ссылки, был гораздо бодрый, но и в нем отразилось авторское ощущение безлюдности природы. Упоминание о невиданной высоте прибайкальских гор, возможно, обозначало у Аввакума прочную огражденность этого края от человека, и оттого он отметил, что около гор, на берегу озера, путники “насили место обрели” для высадки (42). Замечания о том, что на этих горах дворы, строения и насаждения — “всё богоделанно”, даже “конопли — богорасленныя”, также указывало на исконное отсутствие здесь людей. Еще одна деталь — “во дворахъ — травы”, то есть дворы заросли травой, — служила признаком заброшенности того места. Указания Аввакума на то, что “птицъ зло много, гусей и лебедей, — по морю, яко снегъ, плавають... А рыбы зело густо в немъ”, обозначали безлюдный глубокий покой, непотревоженность животных человеком. К сожалению, об этих смыслах описания Байкала, не выраженных явно, можно только догадываться. Зато в иных эпизодах “Жития” неспугнутое обилие животных существ явственно связывалось с одиночеством протопопа. Ср. в “темной палатке”: “Никто ко мне не приходиль, токмо мыши, и тараканы, и сверчки кричать, и блохъ довольно” (16). В “студеной тюрьме”: “А человецы далече окресть меня ходят и поглядеть на тюрьму не смеютъ. Мышей много у меня было... блох да вшей было много” (редакция В, 32).

Рассказ о Байкале Аввакум завершил кратким поучением, использовав высказывания Иоанна Златоуста³³: “А все то у Христа-тово-света наделано для человековъ” и пр. Однако знаменательно, что Аввакума беспокоил именно тот “человекъ, суете которой уподобится”, который избегает мирной и обильной природы, остающейся, таким образом, безлюдной. О суетных людях, избегающих благ природы, Аввакум написал в настоящем “вечном” времени, не суящем перенесен в будущем: “исчезаст, и ис вем, камо отходит”. В “Житии” и других произведениях места своей ссылки Аввакум называл вечно “пустыми” (38, 702, 724, 727 и пр.). В обоих пейзажах, даурском и байкальском, можно выделить сумрачный элемент в преобладающей борцовской настроенности автора.

Свидетельства сумрачного авторского настроения рассеяны по всему “Житию”. Аввакум время от времени упоминал о живости горестных чувств в своей душе: “И нынеча мне жаль... какъ на разумъ приидеть” (32), “охъ, душе моей тогда горко и ныне не сладко” (35), “и смех и горе, как помянутся дни оны” (редакция В, 33), “увы, грешной душе! Кто дастъ главе моей

воду и источникъ слезъ, да же оплачу бедную душу свою" (27). Аввакум наставлял постоянно помнить о душевном напряжении и о горестях: "Намъ надобе вся сия помнить и не забывать" (49), "ну, помни жс себя, что нетъ тебя ни со што" (редакция В, 76). Наконец, Аввакум оправдывал — цитатами и своими словами — неотвратимость горя ныне и в будущем: "Многими скорбями подобасть намъ внiti во царство небесное" (23), "на томъ положено, ино мучитца веры ради Христовы... люби же и терпеть, горемыка, до конца" (28), "терпенис убогих не погибнет до конца" (редакция В, 74) и т.п. Думается, что сумрачность, не являясь ведущим качеством, все же была присуща личности Аввакума, хотя бы тогда, когда он писал и редактировал свое "Житие".

Очень неполный обзор анималистической тематики подводит к предварительным обобщениям по теоретической истории древнерусской литературы. Во-первых, в древнерусской литературе существовали области, которые требовали повышенного напряженного, энергичного, яркого творчества; к ним относилась анималистика. Во-вторых, — и это известно — литература развивалась не без спадов, их испытала и анималистика (сравнительно пустые, без новаций XIII-XIV и XVI вв.). В-третьих, судя по анималистике, именно древнейший период отличался уникальностью авторских личностей, а в более позднее время, особенно в XVII в., схожие личности пошли косяком. В-четвертых, в течение веков, опять же особенно с XVII в., происходила смена типов авторских личностей — от жадно впивающих природу ко все более отталкивающим ее, сторонним этой природе. Менялись и типы художественных образов.

И главный вывод, на будущее: личность писателя, пусть в отдельных ее сторонах, хотя бы как типично "выраженис лица", действительно, можно воссоздать по тексту того или иного древнерусского памятника.

Глава IV

ВЗГЛЯД НА ЧЕЛОВЕЧЕСКУЮ ПРИРОДУ В ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

(Л.Л.Черная)

XI — XIII вв.

Понимание того, что человек — уникальное явление природы, выпадающее из общего ряда природных объектов; что он особен и обособлен — это понимание пришло в древнерусскую литературу вместе с христианством. Понимание человека в языческом мировоззрении дохристианской Руси восстанавливается гипотетически¹. Человек не выделялся из окружающей природы, как и своей родовой общины, сливался с природой, служившей и колыбелью и могилой, и началом и концом. Не существовало “я”, было “мы” и “оны”, враждебное “мы”. В категорию “оны” попадали и силы природы (грозы, бури, ураганы, землетрясения и т.п.) и люди других земель и племен. В ранних памятниках и Русь определяется как племя, противостоящее окружающим племенам и народам, что подчеркнуто в договорах с греками: “Мы от роду Руськаго...” (6).

В дохристианские времена человек рассматривается и оценивается с точки зрения родовых связей и соотношений как с живой, так и с неживой природой, как с людьми, так и с животным миром. Для лидера племени, как вождя стаи, важны такие качества, как физическая сила, выносливость, ловкость, храбрость, решительность и т.д. Известное сравнение Святослава Игоревича с “пардусом” в “Повести временных лет”, возможно, не столько литературный образ, сколько прямое указание на природные особенности князя: “... и легко ходя, аки пардусъ, воины многи творяще. Ходя воз по собе не возяше, ни котыла, ни мяс варя, но потонку изрезав конину ли, зверину ли или говядину на углех испек ядаше, ни шатра имяше, но подъклад постлав и седло в головах...” (46).

Характеристики первых русских князей-язычников, данные летописцем, лишены нравственно-этических оценок. Их поступки, дурные или хорошие, не соотносятся с христианским идеа-

лом, просто фиксируются. Так, рассказывая о мести Ольги древлянам, летописец не дает оценки убийства послов, поджогу Искоростя и т.п. поступкам. Ольга поступает по родо-племенным обычаям, согласно которым за убийство родича полагалось мстить. Талионное право зафиксировано в Древнейшей "Русской Правде", где "мужи" мстят "за обиду" (47-63).

Человек языческий осознает себя частицей природы, космоса. Он борется за право жить в составе своего рода со всем окружающим миром. Все элементы этого мира равны между собой в этом изначальном праве на существование, и человек только равный среди равных. Он изобретает способы воздействия на мир, среди которых и многобожие. Число богов может расти, так как они тоже представляются равными среди равных элементов мира, их сила может увеличиваться и уменьшаться, они тоже участвуют в борьбе за выживание. Отсюда, как известно, и пренебрежительное отношение к деревянным идолам после их свержения Владимиром в Киеве.

Стихийный, хаотичный, неуправляемый мир русича-язычника наполнен многочисленными духами, вилами, русалками, дивами, полудницами и т.п. существами, которые "дышат в спину", заполняют материальное пространство своим дыханием, воспринимаемым как дыхание живой жизни. Этот жизненный поток не имеет в сознании людей границ, ни временных, ни пространственных. Он вращается вслед за солнцем по замкнутому кругу, а потому культура концентрируется на предстоящих циклах, на будущем; человека волнует то, что его ждет впереди с точки зрения возможности повлиять на будущее. Не прошлое, а будущее, общее родо-племенное будущее, было временным ориентиром дохристианской культуры. Как отмечал Ю.М.Лотман, "устная культура ориентирована на будущее. Поэтому огромную роль в ней играют предсказания, гадания и пророчества"².

Цикличность мировосприятия древних славян тесно связана с замкнутостью и статизмом культуры. Складывается цикл повторяющихся обрядов, вырабатываются заговоры и заклинания, единые для одухотворенной и неживой природы, формируется устойчивая и простая система жанров литературно-эпического склада ("плачи", "похвалы" и другие).

Человек в подобном типе культуры предстает обезличенным объектом, частью всего сущего. Он не осознает и не воспринимает себя как нечто особенное по отношению к другим объектам.

Христианство в том варианте и виде, в котором оно было принесено на Русь, совершило переворот в восприятии и понимании человеком самого себя, своей природы, сущности, своего места в мире и обществе. Прежде всего, конечно, человек был выделен из окружающей среды, как высшее творение Бога, созданное по его "образу и подобию" и поставленное над всем остальным животным миром и природой. Но кроме этого чело-

век был отделен от себя подобных, оторван от рода, поскольку он предстал один на один перед Богом. Христианство диалогично — Бог спрашивает, человек отвечает и прежде всего отвечает сам за себя, за свои поступки, помыслы, прегрешения.

Божественный небесный масштаб видения жизни, принесенный христианством, “панорамное зрение”, по определению Д.С.Лихачева³, сказался на видении человеком себя самого. Появился взгляд “со стороны”, вернее с недосягаемой небесной высоты, а отсюда и соотнесенность с определенным нравственно-этическим идеалом, заданным Христом. «По христианской доктрине норма всех норм, “путь, истина и жизнь” — это сам Христос (не его учение или его слово, как нечто отличное от его личности, но его личность как “Слово”)»⁴.

Этот взгляд с небесных высот был одновременно и взглядом из недр человека — внутренним оком. Идея просвещения христианством, неоднократно высказываемая в древнерусских памятниках, связана и с этими “вторыми глазами”, возникшими в человеке: “...бывшемъ намъ слепомъ и истинного света не видящемъ... свет разума еже познати его...” (24). Этим словам митрополита Илариона как бы вторит Кирилл Туровский в “Слове о расслабленном”, указывая что “аще кто слеп есть разумомъ, ли хром неверием, ли сух мнозех безаконий отчаянием, ли раслаблен еретичъскимъ ученисмъ, всех вода крещения сдравы творить” (332). Внутренние очи, по “Изборнику” 1076 г.— это очи “разума и сердца” (3). Орудие, открывающее глаза человеку на невидимый смысл происходящего — это почитание книжное: “Тако и праведнику почитание книжное, открыи бо рече очи мои, да разумею чудеса от закона твоего...” (2 об.).

Таким образом, вставала задача постижения человеческой природы книжным путем, через Библию, книги святых отцов, богословскую и церковно-учительную литературу. Во главу угла ставилось осмысление акта творения человека по книге “Бытия”: “И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему; и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле” (I. 26). Емкая фраза Библии, акцентировавшая два аспекта творения — “образ и подобие Божие” и господство человека над остальным тварным миром, — подверглась многократному истолкованию и осмыслению всей средневековой литературой. Прежде всего наполнялся конкретным содержанием первый же тезис о богоподобии в человеке. И восточная и западная церковь сходились на том, что образ и подобие следует tolkовать “не по плотскому, но по духовному”. Образ “видели” в трех силах души, преобразующих в себе Бога-отца, Бога-сына и Бога-духа святого. Но силы избирались разные, в большинстве случаев это были разум, воля, память (память -отец; разум —

сын; воля — дух). Но предлагались, например, у Григория Нисского, три другие силы: душа по образу “нерожденного Бога-отца”, слово по образу “рожденного Божия сына” и ум по образу “пресвятого исходимаго духа”⁵.

Что касается “подобия” человека Богу, то его видели в способностях души “приняти мудрость, благодать, блаженство и видение Бога”. Иногда авторы упрощали это толкование, сводя подобие к нравственному уподоблению “благими делами”.

Следует оговориться, что народная традиция проявляла в понимании “образа и подобия” Бога в человеке свойственную сий апокрифичность, усиливая освещенное, материализованное начало, воспринимая “образ” как внешность, форму тела, лицо и т.п. Отсюда пошло представление о бороде на мужском лице как об элементе божественного образа, данного человеку.

Второй аспект темы сотворения человека, а именно его господство над всей остальной природой, был особенно любим русскими неофитами XI-XIII вв. Вслед за восторженным удивлением совершенством и величием божественного творения, можно прозвучавшем в одном из ранних переводных памятников “Шестодневе” Иоанна Экзарха болгарского (Х в.), практически все русские авторы настраивали, как по камертону, на высокую ноту свои восторженные гимны миру и человеку. В “Шестодневе” автор испытывает некий шок, потрясение — “ум си погублю”, — так непостижим для него феномен человека: “в коль мале теле толика мысль высока” (191).

Русские книжники также “ужасаются” тайне божественного замысла, сделавшего человека вершиной творения. Владимир Мономах в “Поучении” перечисляет “чудеса”, сотворенные Богом (небо, солнце, луна, звезды, тьма и свет, земля на водах положенная, звери, птицы и рыбы), и заканчивает восторженным восклицанием: “И сему чуду дивуемся: како от персти создав человека, како образи разноличний в человеческих лицах. Аще и весь мир совокупить, не все в один образ, но кыи же своимъ лицъ образом по Божии мудрости...” (244). Интересен поворот библейской темы, сделанной в этом тексте: Владимир Мономах видит особую мудрость создателя в многообразии человеческих лиц (“не все в один образ, но кыи же своимъ лицъ образом”). Конечно, было бы преувеличением видеть в этих словах “Поучения” признание индивидуальной природы каждого человека (не говоря уже о личности!), однако такое развитие темы человека у Владимира Мономаха свидетельствует о его личностном осмыслинии Библии, по крайней мере. А вот упомянутый вскользь материал, из которого был сделан человек, — “перст” — был известен всем и каждому, хотя в Библии о нем не говорилось... Откуда же пришло в русскую литературу это уточнение к библейскому тексту?

В многочисленных толкованиях на книгу Бытия, попавших на русскую почву в XI-XIII вв. (хотя и дошедших до нашего времени в более поздних списках), вопрос о "материале" (или материалах) человеческого тела рассматривался весьма подробно и решался весьма различно. Среди них и уже упоминавшийся "Шестоднев", "Палея", "Книга Еноха", "Христианская топография" Косьмы Индикоплевста (Индикоплова), "Богословие" Иоанна Дамаскина и другие.

Автор "Шестоднева", описывая человека, использовал сочинения не только Василия Великого, но и других мыслителей, в том числе Аристотеля. Используя античную идею, Иоанн описывает человека, состоящим из 4 "съставов" — земли, огня, воды, воздуха. В последнем б слове говорится о сотворении человека: "И създал Бог человека, ничто же не створи Бог без лепоты, нъ и на потребование и на лепоту..." Восхищение перед целесообразностью и красотой человека вызвано как духом, так и телом. Пораженный величием и непостижимостью Божественного творения, Иоанн (поставивший задачу "искати истины, да сущия всего увесть естество и род како есть") восклицает: "Не могу исследити..." (241, 43 об., 196-196 об.).

В "Толковой Палее", во многом повторяющей "Шестоднев", тело человека представляется состоящим из 4 стихий: земли, воды, воздуха, огня. Интерес представляет не эта в общем-то неоригинальная трактовка, а та версия распада элементов после смерти, которую предлагала "Толковая Палея": стихии соединяются в человеке с помощью души, которая при смертельном распаде тела не исчезает, а падает на землю и дробится, как ртуть, на мелкие части; только после второго пришествия и воскресения мертвых душа соединится снова в человеческий "дух", который, в свою очередь, возродит союз стихий в человеческое тело (46 об.).

"Богословие" Иоанна Дамаскина (VIII в.), получившее на Руси наименование "Книга о правой вере", — одно из наиболее ранних переводных произведений. Появление его в переводе Иоанна Экзарха в XII столетии служит показателем возрастающего интереса к проблеме человека в русской среде. Не рассматривая в данной главе всех вопросов, поднимаемых Дамаскином, остановимся только на его определении состава человеческих "телес". Их, также как и у других авторов, четыре и связаны они с жидкостями, наполняющими плоть, как оболочку: "черная кручинка (желчь), прилагающиеся к земли; глын (флегма.— Л.Ч.) к воде, кровь — к воздуху, желтая кручинка — огню" (№ 479, 81 об.). Плоть по Дамаскину имеет три измерения — "длгость, и ширость, и глубость, сже есть толстина". Душа же является "существом живым, простым, бесплотным" (№ 479, 81).

Если официальная православная церковная традиция разрабатывала, в основном, линию души в определении человека, а именно вопросы о превосходстве души над плотью, о

силах и свойствах души, ее сущности, связи с Богом и т.п., то неофициальная и в особенности народная культура тяготела к развитию "линии тела", его связи с природой, сходства "малого мира" — человека с миром большим. Осмысление человека шло, во-первых, по пути увеличения природных компонентов, перешедших в него из природы. Уже в "Книге Еноха" вместо четырех стихий фигурировали многочисленные подробности: "плоть его от земли, кровь его от роси и солнца, очи его от бездны морские, кости от камения, жилы его и косми от траве земние". Как капля отражает океан, так и человек отражает огромный земной мир: "в велице мала и пакы в мале велика" (5). Как уточнил Т.Райнов, в этих словах слышен отголосок антично-эллинистического представления о человеке как о микрокосме^б.

В апокрифе о создании Адама уже восемь частей, составляющих первого жителя Земли: земля, вода, камень, ветер, солнце, мысль, ангельская быстрота и дух. Как правило, утверждалось, что тело изготавливалось из земли и только из нее; кровь, когда как — иногда из воды, иногда из росы и солнца, из моря и т.п.; теплота обычно проистекала от огня; кости от камня; очи — то от бездны морской, то от солнца, то от небесной выси; дыхание — всегда от воздуха или ветра (Памятники отреченн., 433).

Во-вторых, в народном представлении заострялось внимание на конкретных эпизодах сотворения первого человека и его грехопадения. И здесь проявлялась практическая сметливость, рационалистическая направленность народного сознания, опирающаяся на живой жизненный опыт народа. Среди сюжетов, интересующих народ, были и противоборство Бога и дьявола за душу человека, и изгнание Адама и Евы за первородный грех из рая и т.п. Так, в известных апокрифических сказаниях об Адаме, занесенных в средневековые индексы запрещенных книг, дьявол в образе собаки плавал по морю и Бог послал его достать со дна моря песка и кремня, из которого Бог создал землю "толсту и пространну"; после того, как Бог сверг Сатанаила за "равнобожие", последний отыгрался за свою обиду на человеке. Он "истыкал" неодухотворенное тело человеческое (пока Бог ходил за душой), а возмущенному создателю объяснил свои действия так: "за судят тя сеи человек, аще у него поболе и то тебе воспомянет" — на что господь "порази Адама ранами внутрь и оттоле во всяком человеке зачася болезнь" (№ 755, 62 об.).

В известной песне "Голубина книга сорока пядень" тема изгнания из рая трактовалась так:

"А и жил Адам во светлом раю,
Во светлом раю со своею со Евою
А триста тридцать три годы.
Прелестила змея подколодная,
Приносила ягоды с едина древа —

Одну ягоду воскушал Адам со Еввою
И узнал промеж собою тяжкой грех,
А и тяжкий грех и великои блуд" (209).

Таким образом, в народном религиозном сознании укрепилось представление, что первородный грех, явившийся причиной изгнания Адама и Евы из рая, сводился к тому, "яко сочтася Адам с Еввою в раи". Против такого толкования выступали церковные авторы, доказывавшие, что причиной изгнания была мысль Адама стать равным Богу в познании добра и зла. В специальных толкованиях к отрывкам из "Книги бытия небо и земли всякои твари, иже сотвори Бог всяк дела своя первая", "комментатор" этого сюжета указывал, что многие неверно думают, будто бы Адам изгнан из-за жены ("улови любовию, вверже в землю"), истинная причина в другом: "яко не о чём изястася от рая, но токмо за равнобожие" (ПЛДР, 146-147).

Третьей особенностью средневековых народных представлений о сотворении человека было высокое звучание идеи подчиненности всего животного и растительного мира венцу творения — человеку: "И бысть Адам царь всем землям и птицам небесным и зверем земным и рыбам морским... И рече Господь Адаму, глаголя: "Тебе работает солнце, и луна, и звезды, и птицы небесныя, и рыбы морския, и птицы, и скоты, и гади" (148-152). Эту идею — "на Земли никто же вышеши человека: всеми бо обладающа сотвори его Бог" ("Шестоднев", 192) — проводила и официальная христианская антропология. Но если народное мировоззрение делало акцент на безбрежных возможностях человека и работающей на него природы, то в церковной идеологии акцент ставился на другом — полной зависимости этого дара власти от Бога, давшего его человеку и могущего в любой момент его отобрать.

Отклонения от церковно-канонической традиции при описании акта сотворения человека, свойственные народной культуре, очень важны, поскольку фиксируют свою концепцию человека.

Несмотря на резкос разграничение между духом и плотью, проявившееся при описании сотворения человека, последний воспринимался и оценивался как некое единое целое, равное по значимости макрокосмосу. Если в Библии утверждался принцип единства человеческого тела — "Тело же не из одного члена, но из многих. А если бы все были один член, то где было бы тело?..." (Кор. I. XII.4) — и если подчеркивалось, что это единство уникально — "Не всяка плоть та же плоть: ина убо человеком, ина же плоть скотом, ина же птицам, ина же рыбам" (Кор. I.XV.39) или "Не будет суда всякои души живе, но человечину единому" (Книга Еноха, 37), — то идея человека — микрокосма осталась от античности и органично вплелась в христианскую концепцию.

Опираясь на античное учение об элементах и стихиях, христианские философы пытались осмыслить феномен человека — микрокосма, выделить и описать его особую природу — то, что объединяет тело и душу в нечто единое, своеобразное, свойственное только человеку. С этой целью и было использовано понятие “естество”, разрабатываемое еще античной натурфилософией. Каждая вещь имеет свое естество — сущность, первооснову, смысл своего существования, то, что выделяет ее из массы других природных объектов. Особенно любил использовать это понятие Иоанн Дамаскин, много почерпнувший у Аристотеля.

Античное понимание естества, зафиксированное у Аристотеля значительно сложнее и глубже схоластических переработок и трактовок его. Так, определяя естество, Аристотель приравнивает его природе: “природой, или естеством называется возникновение того, что растет..., первооснова растущего, из которой оно растет; то, откуда первое движение... Естеством называют и сущность природных вещей, например, те, кто утверждает, что естество — это первичная связь (составных частей), естество — это, с одной стороны, первая материя... с другой стороны, форма или сущность; а сущность есть цель возникновения” (“Метафизика”, 149-150). Следовательно, по построениям Аристотеля, естество представляет собой сущность человека, сущность, которая проявляется в развитии. Тезиса о развитии человеческой природы, как раз и не было, да и не могло быть в средневековых рассуждениях о человеке ввиду отсутствия самой идеи развития и наличии основного постулата христианского миропонимания — незыблемости и неизменности природы, мира, общества, человека...

В древнерусской культуре XI-XII вв., в так называемую эпоху “исторического монументализма”, характеризуемую как время восторженного удивления красотой и гармоничностью мира⁷, древнерусская литература часто обращалась к вопросу о естестве окружающей природы и человека, в частности. В “Изборнике” 1073 г. содержалось поучение “Немесия епископа Емесьского от того еже о естестве человечьсте”, целый ряд авторов вслед за Иоанном Дамаскином, обращались к “Сказанию о человеческом естестве видимом и невидимом” Григория Богослова, знаменитый Кирилл Туровский в “Слове на Фомину неделю” рисует картину символического обновления естества земли и человека после принятия христианства: “Днесъ весна красуется, оживляющи земное естество, и горний ветри, тихо повевающе, плоды гобзуютъ, и земля, семена питающи, зеленую траву ражает... Весна убо красная вера Христова, яже крещением поражает человеческое пакы естество; бурний же ветри — грехотворний помыслы, иже покаанием потвориша на добродетель, душеполезныя плоды гобзуютъ; земля же естества нашего, акы семя, слово Божие приимши и страхом его

присно болящи, дух спасения ражает” (138). В целом для культуры домонгольского периода характерно неоднозначное толкование естества, во многом опирающееся на античные отголоски, еще не подчинившие целиком естество человека богоданному началу.

Отголоски античного понимания естества находятся в древнерусской “Пчеле”. Так, в словах Иоанна Златоуста осуждаются лица, следующие античному материализму в оценке своего “естества”: “Мнози бо глаголют: родом есмы гневливы или блудни, да нс можем удержати в себе сих”. Но в другом поучении того же автора (“О житии добродетели и о мудрости”) не прослеживается четкой христианской позиции в понимании естества. Вместо того, чтобы признать естество безгрешным, Иоанн Златоуст утверждает, что “не глаголем, яко он сии есть естеством благ, а он сии естеством зол. Аще бо кто естеством благ, то никогда не можетъ быти зол; аще ли естеством зол, то никогда не можетъ быти благ”. Дальнейшая нить рассуждений приводит мудрого Златоуста к фиксации реального состояния каждого живого человека: он бывает и зол и благ (“Несть праведна, иже не иматъ ничто же согрешения, и несть грешна, иже не иматъ ничто же блага”), а следовательно, это и заложено в его естестве — и безгрешном и порочном... (3).

По наблюдениям В.П.Адриановой-Перетц, древнерусская “Пчела” “возражает против попыток все объяснить “естеством” — врожденными свойствами человека и, таким образом, снимать с себя ответственность за свои поступки: “Да не хулим естества нашего: житъе бо се добро и зло обычаем бывает... обычай предложився крепльши есть естества”⁸.

Христианская традиция доказывала как раз исключаемую Златоустом благость естества как такового, поскольку в нем сконцентрировалось то первородное, вернее, первосотворенное добро, вложенное в человека Творцом. Демиург, давший человеку свой образ и подобие, априорно не мог заложить в него первоначально и добро и зло одновременно. Сущность человеческой природы — естество — то, что роднило творение с творцом, а потому оно объянялось безгрешным, лишенным негативных характеристик. Иоанн Дамаскин, имевший огромный авторитет у древнерусских книжников, утверждал, например, что “естество безгрешно” и “не в естестве имеяше склонность ко греху” (№ 509, 31-32).

Таким образом, естество в русской мысли XI-XIII вв. оказалось очищенным от зла, греховности, оно сконцентрировало в себе комплекс богоподобных телесных и душевых качеств и свойств. Однако, это не значит, что тем самым ликвидировалось представление о двойственности, противоречивости человека. Нет, склонность ко злу, греховность перешла от естества на свободную волю — “самовластие”. Подробное обоснование этого тезиса содержится в “Богословии” Иоанна Дама-

скина, в котором ему посвящены четыре главы (гл. 26 “О самовластии”, гл. 27 “О бывающих”, гл. 28 “Кося для вины самовластни быхом”, гл. 29 “Яже суть не в нас”). Основная мысль Дамаскина сводится к тому, что не в естестве, т.е. природе человека заложено стремление ко злу, а в “произволении”, свободной воле, самовластии (№ 509, 38).

Другим способом очищения естества от греховности было отделение его от тела — “плоти”. Оценка тела была негативной, но поскольку тело относилось не к природе человека, а к так называемому “внешнему” в человеке, постольку оно, как внешняя оболочка, никоим образом не ассоциировалось с естеством — внутренней сущностью человека.

Античные реминисценции в толковании человеческого естества и отклонения от ортодоксальной точки зрения в этом вопросе, присущие еретикам, реформационным движениям, на конец, народным представлениям, отразившимся в фольклоре,— все это тем не менее не разрушало официальной концепции естества как богоданного комплекса сущностных величин, составляющих безгрешную природу человека. Этот взгляд на естество человека был многократно закреплен в церковно-учительной литературе средневековья.

Вычислив все доброе и злое в человеке, разделив его тем самым на две борющиеся между собой ипостаси, средневековая культура определила и путь этой борьбы, который должен составлять смысл человеческой жизни до перехода в мир иной. Путь этот прост: от самого рождения человек должен был “угождать Богу”, а отсюда, соответственно, и церкви как посреднице между небом и землей. На этом пути противником человека выступали “семь смертных грехов”, заготовленных для него дьяволом. Раздвоенность мира большого на сферы Бога и дьявола переносилась и на мир малый — человека. Принципы же их существования оставались едиными. Это видно на примере широко известных в средневековой русской литературе сказаний, поучений, слов, притч. Так, в притче Кирилла Туровского о человеческой душе и о теле звучал призыв подчинить жизнь земную поискам “будущего века неизреченных благ”, подготовке к жизни вечной, хотя она и не видима, “но вечна и конца неимуща, тверда же и недвижима” (290). Подготовка к вечной жизни постоянно мешает дьяволу, соблазняющий человека на зло — иллюстрацией этому тезису служат “слова” из “Киево-Печерского патерика”, многочисленных житий святых, апокрифических сказаний.

Опираясь на подобные представления о природе человеческой, древнерусская литература XI-XIII вв. сосредоточивала внимание на тех или иных “чрезестественных” явлениях. Это были либо уклонения от естественного добра во зло по наущению дьявола, либо, наоборот, превосходящие ограниченную природу человека чудесные подвиги с помощью божественных сил. Вслед за “Синайским патериком” “Киево-Печерский па-

терик” наполнился чудесами и искушениями. С одной стороны, монахи показывают жизнь “выше человеческого естества, в плоти житие агельское подражающе” (434). С другой стороны, то один, то другой персонаж “слов” патерика оказывается “подстрекаемым дьяволом” на то или иное зло, в котором, правда, вскоре раскаивается (429, 508, 518, 522). В возвышенной похвале Феодосию Нестор особо оговаривает победу святого старца над князем тьмы: “Радуйся, победивый миръскыя похоти и миродержьца, князя тьмы века сего! Радуйся, сопротивника поправый диавола и козни его победи, явлься противным его стрелам, иже крепкым помыслом ста противно!” (448). Победивши “мир” побеждают и свое естество, переходя в ранг “земных ангелов” или “небесных людей” (456). Но есть в “Киево-Печерском патерике” и теоретические рассуждения, касающиеся человеческой сущности о том, что при сотворении Адама Бог “пречистыми руками” взял “персть от земли” и создал человека без порока, “блага и удобрена”, но человек сам своей волей “земнаа любя”, “преложишаа слости” и обрек весь человеческий род на борьбу со страстями, борьбу постоянную и бесполезную, ибо страсти всегда берут верх над человеком. Автор далее говорит о себе, что и он порабощен страстями и склонен ко греху, как все, но есть и исключения, люди, сохраняющие заповеди непорочно, “в чистоте же соблюда тело и душу” (538).

Итак, в “Киево-Печерском патерике” человеческая природа однозначно-позитивна и лишь вмешательство извне дьявольских сил искажает ее и толкает человека на зло. По-иному, с точки зрения двойственности нашей природы построена знаменитая притча Кирилла Туровского о слепце и хромце. Смело трактуя апокрифическую повесть, внося много личностного понимания (иногда весьма далекого от ортодоксальной позиции), Кирилл Туровский исходит из определения “человек — дом Божий”: “везде сы domы Божиа, не токмо в твари, но и в человечех... снide бо вселися в плоть человечю и взнессе ю от земля на небесса,— да престол есть Божий человеча плоть...” (292). И тут же следом опровергает общесизвестный тезис об образе и подобии Божии в человеке: “Аще бо блазнятся етери, слышаще Моисея, глаголюща: “Рече Бог: створим человека по образу нашему и подобию”, — и прилагають к бесплотному тело, не имуще стройна разума, и есть си ересь и доныне человекообразно глаголющим Бога, иже никако не описается, ни меры качьству имать... ни единого бо подобья иметь человек Божъя” (294). Человек — это нечто “животное”, состоящее из плоти (“хромца”) и души (“слепца”), которое становится чем-то цельным только при соединении этих двух неполнонченных частей.

У Кирилла Туровского разработана своя оригинальная концепция не только создания человека, но и жизни и смерти. Жизнь — это “древо животное”, ветви которого — различные

виды покаяния, корень — исповеданье, ствол — благоверие, а все вместе — смиреномудрие. Плоды дерева жизни — любовь, послушание, покорение, нищета и другие “пути спасения”. Смерть описана, согласно Библии, как разлучение духа и тела, которое будет ликвидировано при втором пришествии Христа (302-304).

XIV-XVI вв.

Взгляд на человеческую природу, свойственный всему Средневековью, изменяется только в соответствии со всем мировоззрением. Для XIV-XVI вв. можно говорить лишь об углублении уже существовавших ранее представлений о человеческой сущности, свойствах и качествах тела и души, их соотношении и т.д. В целом же, понимание этих вопросов в предшествующее время переходит в новые исторические условия почти без изменений.

Несмотря на то, что эпоха Куликовской битвы породила в конце XIV — начале XV в. “русское Предвоздрождение”, а конец XV — начало XVI столетия ознаменовался крупными еретическими учениями, развитие русской мысли шло путями, весьма далекими от глубокого философского переосмысления проблемы человека (что наблюдается в Западной Европе эпохи Ренессанса). Если итальянские гуманисты, опираясь на Второзаконие (30.19), помещали человека не просто между добром и злом при свободе выбора, а делали его суверенным в определении своей природы (“... ничто не мешает тебе спуститься до самой низшей ступени животного мира, но ты можешь подняться и в высшие божества”)⁹, то русские мыслители, имея в виду все то же Второзаконие, ставили человека в зависимость от дьявольских или божественных сил, перетягивающих его то к доброму, то ко злу. Но были и на русской почве искания, опиравшиеся на новые (в основном, переводные) философско-антропологические произведения.

В XIV-XVI вв. большое распространение получили такие сочинения как “Физиолог”, “Сказание об Индийском царстве”, “Александрия” и другие легендарные сказания, содержащие совершенно фантастические описания и толкования человеческой природы. Так в “Физиологе” полу-люди полу-звери наделены сверхъестественными возможностями и пороками, каждому из которых находится библейская аналогия или символико-прообразовательное объяснение. Рассказывая о слоне, который находит особую траву “мандрогору” и благодаря ей сходится со слонихой, затем без какой-либо связи автор сообщает, что слон спит стоя, а если упадет, то его не могут поднять 12 других больших слонов, а делает это некий маленький слон. Толкование этой статьи “Физиолога” столь же удивительно, как и

предшествующее ему описание слона: “первый слон — Евга, второй — Адам. Былие — древо преслушания. А еже вкуси, яко приступи... И еже наде, яко изгнан бысть. И кто великий слон? Моиси. И кто 12 слона, не могши извести его и кто изведе его? Христос. То бо возведе того Адама от ада”⁴¹. Наиболее пространное это толкование встречается все же однократно, в большинстве же других случаев “Физиолог” ограничивается призывом: “Тако и ты, человече, три обновления имаши в собе: крещение, покоание и неистление” (476) или: “Тако и дьявол борется со человекы. Да в нем же налезет слабость и небрежение молитвы, внидет в онь и вогнездяться...” (478).

В отличие от “Физиолога” в “Сказании об Индийском царстве” совсем нет толкований, и калейдоскоп неестественных “людей” повисает в воздухе без объяснений — то ли сказка, то ли быль... Несколько неуместными кажутся здесь заверения в православии царя Иоанна, владеющего разного рода аномалиями человеческой природы (“Есть у мене в единой стране люди немы, а в ынои земли люди рогаты, а в иной стране люди трепядци, а иныя люди 9-ти сажен, иже суть волотове, а иныя люди четвероручны, а иныя люди о шти рук, а иныя у мене земля, в неи же люди пол пса да пол человека, а иные у мене люди в персех очи и рот, а во иной земли у мене люди верху рты велики, а иные у мене люди скоты ноги имеюще” (466). Изощренная фантазия автора подобна снежной лавине, где по нарастающей прибавляются все более и более невероятные превращения человеческого “еейства”. Невольно встает вопрос: а как же с “образом и подобием” Божиим в человеке?

Но на фоне “львиной головы” Александра Македонского в русскую литературу XIV-XVI вв. проникали и произведения, отличающиеся глубокими аналитическими чертами подлинно человеческих лиц. К таковым относится, в первую очередь, “Галиново из Ипократа”, — толкование Галена свода Гиппократа. Комментарий римского врача II в. Клавдия Галена к “Своду Гиппократа” начинается обширным трактатом “О природе человека”. В русском переводе они значительно сокращены, как считает Г.М.Прохоров, благодаря византийской компиляции, положенной в его основу¹⁰.

Отталкиваясь от общепринятого в античной философии положения о 4 первоэлементах в “малом” и большом “мирах”, Гален объясняет все отклонения (болезни) еейства нарушением меры и соотношения каждого из этих элементов. Рост и умножение стихий (вернее крови, флегмы, красной и черной желчи), определяют, по Галену, особенности человеческого возраста. Древнее сопоставление человеческой жизни с временами года увязано с преобладанием в организме отрока до 14 лет” крови (весна жизни), “юноши до 30 лет” — красной желчи, теплой и сухой, как лето; “совершенного мужа до 45 лет” черной желчи (осень) и, наконец, “старца” — флегмы,

студеной и мокрой, как зима (194). Намечена в трактате Галена и зависимость души от тела: "кровь убо милостивну и податливу съделасть душу, мокрота же, еже есть флегма,— къснейшую и заботливейшую; чръмнаа жльчъ — бръзейшую и сверепейшую, чрънаа же жльчъ — честнейшую и благостоателнейшую" (194). Отсюда отроки склонны к играм, веселью, а если и плачут, то быстро утешаются; юноши же уже отличаются пылкостью и страстью, а зрелые мужи — крепостью и суворостью, наконец, старцы тяготеют к медлительности, забывчивости, безутешности.

Содержащееся в комментариях Галена определение врача как "служителя естеству" и помощника в болезнях ставило медицину на первое место среди наук, изучавших человеческую природу. Среди достижений медицины было и открытие темперамента, опиравшееся на учение о 4 стихиях. Ряд психологических наблюдений, зафиксированных еще античным естествоизнанием, стал исходной базой для развития идеи человеческого нрава — характера в русской литературе. Но, конечно же, не соотношение крови, флегмы и желчи интересовало наших книжников, а нравственная сторона дела, влияние "естества" и тела на душу человека. Поэтому-то особенное распространение получила "Диоптра" Филиппа Пустынника. Объемное третье "слово" в "Диоптре" византийского монаха XI в. Филиппа Монотропа посвящено разговору души и тела. Наряду с Библией и отцами церкви автор использовал идеи Аристотеля, Гиппократа, Галена, Платона, Плотина и других античных мыслителей. Написанное в эпоху "византийского гуманизма" и переведенное в период исихастских споров XIV в., это глубокое по смыслу и оригинальное по форме (стихотворный диалог) произведение совершило в русском средневековом сознании настоящий переворот. Вместо греховности плоти и безгрешности души Филипп утверждал их равную ответственность за поступки человека, причем плоть оказывается мудрой служанкой, а душа простоватой госпожой.

В рассуждениях Филиппа нет стремления к однозначности и догматизму, они опираются на живой опыт и искреннее стремление к самопознанию, к каковым бы результатам это ни привело. Автор как бы выверяет путь, который должны пройти рука об руку "служанка" и "госпожа" от сотворения Адама до второго пришествия и воскресения из мертвых.

Идея единства и цельности мира и человека возвращала мысль автора к понятию человека-микрокосма: "... человека сугуба стваресть: небесна и земна... и веществна, и невеществна, словесна и бессловесна же, мрътвна и бесъмрътна, видима и невидима — лучшее от вышнаго, от нижнего же тело, примесивъ душу божественную к земному" (82). Но этот идеальный союз разрушается актом грехопадения, после которого тело меняется, превращаясь из совершенного и прекрасного в "мерзкое, и гнусное, и скверное" (92).

Самое важное, что эта перемена плоти коснулась природы человека в целом, сущности ее — естества. Как уточняется в “Диоптре”, “обаче не измени перстного существа, но премени ему естества, еже исперва...” (92), т.е. при сохранении исходного материала, из которого был сотворен человек — персти, праха,— он тем не менее стал другим по естеству. Подобной же метаморфозе подверглась и душа, как становится ясным из дальнейшего повествования. Когда речь заходит о воскресении из мертвых, выясняется, что тело человеческое вернется к первоначальному естеству своему, а душа утратит две части из своих трех: “желательную и яростную” (118). Деление души на три составляющие — мыслительную, желательную и яростную — было известно с античности, и русский читатель мог познакомиться с ним из комментариев Галена на свод Гиппократа. Но впервые столь подробно рассматривались функции души, ведущие ее к проявлениям зла: страсть, гнев, раздражение, ярость, злопамятство, страх, зависть, вражда, похоть. Только после воскресения из мертвых, согласно “Диоптре”, душа лишится этих негативных свойств, вводящих ее в грех; изменится ее естество, так как она приблизится к божественному первообразу: “Тогда еже по образу чисто первое, яко же и первое, яково же исперва прияла еси и паки восприимиши божественное вдуновение... еже по образу Его бывше, имать к первообразному по всему всяко сию ради подобие началообразного все...” (120). И хотя душа не станет адекватна Богу по “естеству” и “существу”, но что обнаруживается в созданном естестве, то предполагается и в несозданном — Божественном (“Но в них же видится в несозданном естестве оно, ... в тех же убо и создано естество показует се” — 120). Таким образом, склонность ко греху обнаруживается в естестве души, а не только тела. Тезис этот настолько противоречит средневековой ортодоксии, что автор “Диоптры” спешит солаться и обширно процитировать авторитетный источник — вопросы Григория Нисского о частях и свойствах души и ответы Макрины.

Ответы Макрины сразу же обнаруживают тот камень преткновения, который мешает увидеть в природе души нечто негативное, ведь тогда “содестел злых вину имел, аще отонуд пргрешением быша были нужна вложенъ естеству” (126). Аксиома средневековой этики — Бог не мог вложить в свое создание ничего плохого — устремляла исследование человеческого естества в определенном направлении. Исходя из определения человека — “Словесное животное, ума же, художьства приятно быти” (124), — утверждалось, что если в нем нет упоминания о страсти и яростности, то, следовательно, эти черты не входят в его сущность, а находятся за пределами ее, находятся около души, но не в ней самой (“яже вся о души суть, душа не суть” — 124). По естеству же душе свойственны следующие качества: созерцание, различие и восприятие сущего (126).

Все они и означают “Богоподобие” души, но “совершенного Богоподобия” она может достичь только после очищения воскресением, когда останется в ней только “нетление, живот, честь, благодать, слава, сила и аще что человеческое естьство” (148). Круг замкнулся: естество — это образ и подобие Божие, а потому оно безгрешно.

Нить рассуждений автора “Диоптры” неизбежно скручивалось в клубок с известным началом и концом. Мечта о блаженстве души после воскресения из мертвых, когда все свойства ее сольются в одну “любовь”, компенсировала любые алогизмы и противоречия, навеваемые реальными наблюдениями над живой человеческой природой. В ином положении оказывались еретики: потянув за нить рассуждений с самого начала, они не спешили скрутить ее в клубок, а выплетали узор, автором которого была сама жизнь. Поэтому они давали несколько другие ответы на те же вопросы.

Прежде всего, еретики конца XV — начала XVI вв. объявляли естественными такие черты человека, каковые официальная церковь считала неестественными, “чрезестественными” или, по крайней мере, прилепившимися к естеству уже после грехопадения. Так, в известном “Написании о грамоте” говорилось: “...Бог создал и благословил человека животна, плодна, словесна, разумна, смертна...” По наблюдениям А.И.Клибanova, указание на изначальные смертность и “плодность” человека связаны с отстаиванием независимости его природы от грехопадения, которым, согласно церковной доктрине, и были обусловлены смертность Адама и способ размножения людей на Земле¹¹. Такая посылка получила резкое осуждение в “Просветителе” Иосифа Волоцкого, поскольку умаляла значение целомудрия как высшего состояния естества (“...дъество брака выше ес и моногочестнейши” — 460).

Далее, для еретической мысли было характерно особое внимание к теме самовластия человека. Как раз когда официальная линия в толковании этого очень важного элемента человеческой природы свела понятие “самовластия” к политической сфере, тесно увязав его с самодержавием, свободомыслящие люди видели в нем свободу воли и разума. Вообще, эволюция понятия “самовластие” крайне показательна для развития русской мысли. Как уже отмечалось, тезис о самовластии человека в выборе между добром и злом был краеугольным камнем в обосновании вины человека за прегрешения свои. Свободная воля — “самовластие” или “произволение” — противопоставлялась безгрешному естеству: “... не в естестве имеяше склонность ко греху, но в произволении паче”. Так писал Максим Грек, неоднократно почеркивавший, что естество создано “по нетленному образу Божию” (86). Активизация политической жизни России после объединения земель Иваном III и укрепление единоличной власти царя (“богоизбранной” и “унаследованной от римского Кесаря Августа”) при его внуке

Иван IV — все это привело к переосмыслению термина “самовластие”, наполнению его сугубо политическим содержанием. Особенно наглядно это смещение акцента видно в посланиях Ивана Грозного. Хотя последний прекрасно знал библейскую истину, что Бог сотворил Адама самовластным, он считал, что после грехопадения “везде убо несводобно есть”, что своя воля должна быть только у царя, вольного своих холопей казнить или миловать (40).

Как известно, Андрей Курбский, уличая Ивана IV в стремлении лишить своих подчиненных свободной воли, апеллировал к общезвестному библейскому положению: “Очюдися и воспряни! ... понеже самовластие наше и воля, аже до распражения души от тела, ко покаянию данная и вложенная в нас от Бога, не отъемлестца, исправления ради нашего на лучшее” (104, 106). Желая того или не желая, но Курбский способствовал сближению богословского и политического толкований “самовластия”. Автор “Беседы валаамских чудотворцев” уже пользовался этим понятием только в политическом смысле: “Мнози убо глаголют в мире, яко самоволна человека сотворил есть Бог на сесь свет. Аще бы самовластны человека сотворил Бог на сесь свет, и он был не уставил царей и великих князей и прочих властей... Сотворил Бог благоверныя цари и великая князи и прочии власти на воздержание мира сего для спасения душ наших” (174-175). Рабский отказ от свободы воли объяснялся здесь Божиим установлением!

Возвращаясь к идеям еретиков, касающихся самовластия, обратимся к выводу А.И.Клибанова: “...в Лаодикийском послании была высказана идея о самовластии души, сделавшая религию внутренним миром человека в противоположность обрядовой религиозности, проповеданной церковью”, затем “Написание о грамоте” “провозгласило самовластие разума и назвало грамоту самовластием...”, наконец, в одной из редакций пересветовского сказания о Петре Волосском воеводе “высказана была идея суверенитета человеческой личности...”¹².

Касаясь “Сказания о Петре Волоском воеводе”, следует иметь в виду, что в нем понятие самовластия ориентировано на социально-политическую реальность: “Господь Бог милосерд надо всюю вселеною и искупил нас кровию своюю от работы вражия; мы же приемлем создание владычне, такова же человека, в работу и записываем их своими во веки, а те от бедностей и обид в работу придаются и прелщаются на ризное украшение; и те оба, приемлющий и дающий, душою и телом перед Богом погибают во веки, занеже Бог сотворил человека самовластна и самому о себе повеле быть владыкою, а не рабом” (347). Этот поворот темы свободы несколько в стороне от еретических трактовок самовластия и лежит в русле светского и политического мышления.

К середине XVI столетия, таким образом, произошло выделение сфер общественной мысли, использовавших одно и то же понятие в разных значениях. Это разделение четко зафиксировал Иван Грозный в первом послании А.Курбскому: “Сие же убо о внешних, о душевных же и о церковных...” (30). Область “внешнего” однозначно здесь равна области политической мысли. К этому времени природу человека начали рассматривать с разных точек зрения, причем наиболее активной стала социально-политическая линия. Даже церковные писатели в полемическом угаре забывали об ортодоксии и подчищали политическим целям богословскую логику.

Еще Иосиф Волоцкий в “Просветителе”, направленном против еретиков и нестяжателей, уклонялся от ортодоксальной концепции человека с целью усиления роли церкви в спасении души. С точки зрения апологета сильной церкви, человек был создан по образу и подобию весьма ограниченному, далеко не во всем схожим с творцом: “...по образу глаголеть самовластное человека и обладательное, якоже Бога никотоже вышьши: сице на земли никотоже вышьши человека: всеми бо обладающа сътвори его Бог. А еже по подобию, се есть еже быти милостию и щедру ко всем, паче же к врагам... Аще ли же не тако, но был бы по всему подобен Богу: то уже не образ бы был Божий человек, но сам Бог. Ныне же несть тако!” (90). Кажется, что автора более всего волнует ограничительная задача — не преувеличить значения “образа и подобия” Божиего в человеке. В другом “слово” Иосиф Волоцкий рисует довольно обстоятельную картину сотворения и грехопадения человека, а также спасения через “невинно пострадавшего Христа”. Основная мысль его опять-таки очевидна: сам человек бессилен перед дьяволом и только церковь сохраняет от “порабощения дьяволу” (157-158). Весьма четко очерченные пределы человеческих возможностей, по “Просветителю”, не дают человеку познать тайну своего естества, поэтому не надо и пытаться познать себя: “...невемже како есть сотворен, или какова ес во мne душа” (334).

В середине XVI в. в “Слове о Божием сотворении причастнем” известный церковный писатель Ермолай-Еразм, исходя из той же идеи слабости и бессилия человеческой природы без церковных подпор, дал, можно сказать, “еретическую” оценку естеству, назвав его “первобытным калом”: “...тварь, оживленная Богом, естеством же первобытным кал сый”. Ничтожность человеческой сущности — вот основной тезис всего произведения. Хотя человек весь пронизан символической троичности и каждая часть его лица и тела, по Ермолаю, составлена из трех частей, но в целом человек есть только сцепление элементов по “Божией воле”, а отнюдь не подобие троичности Бога по сути. Человек — “плотьский сосуд”, оболочка, в которую заключены ум, слово и душа, “связанные плотию, и жилами, и костьми...” Эта-то комбинация элементов

сама по себе ничего не значит — “ни в чесом бо у себе человеческое существо несамовластно, ни самодейственно, ни самосильно...” (67). Являясь частицей мироздания, человек лишен своей особой сущности — естества. Этот отход от ортодоксии и делает Ермолая-Еразма, на наш взгляд, “еретиком справа”.

Художественное осмысление человеческой природы вылилось в XV-XVI вв. в ряд повестей о властвующем начале правителей. Есть ли нечто в естестве царя, что делает его царем? Этот вопрос обсуждался в переписке Грозного с Курбским. В своем первом послании Иван IV обвинил князя в “наватской ереси” в связи с тем, что якобы Курбский видит в царе не только человеческое естество, но и божественное. Ересь Навата (Новициана) III в. н.э. требовала от людей преодолевать человеческую природу, быть выше, нравственней, Богоподобней. Однако Андрей Курбский писал как раз об обратном — о стремлении самого царя превысить свою человеческую природу, превратив себя в земного Бога: “Али ты безсмертен, царю, мнишися, и в небытную ересь прельщен, аки не хотя уже предстати несумытному судис...” (16).

Реагируя, видимо, на обвинение в “небытной ереси”, Иван IV в противовес обвинил Курбского в ереси “наватской”: “Начало убо твоего писания, еже убо разумевая написал еси, навацкое помышляя, еже убо не о покаянии, но выше человеческого естества мниши человеком быти, яко же и Нават... еже убо “супротивным, разумеваяй совесть прокаженну имуще”, — се убо навацкое помышляеши и не разсуждаеши еуагельского слова...” (28). И далее, уже оправдываясь, Иван Грозный уточняет: “Ино се ли “совесть прокаженна”, яко свое царство в своей руце держати, а работным своим владети не давати?... аще и есть мало некое согрешение, но и сие от вашего же соблазна и измены, паче же убо и человек есми: несть бо человека без греха, токмо Бог един; а не яко же ты, еже мнишися быти выше человека, со ангелы равен” (30). С одной стороны, царь осознает себя простым смертным, но с другой стороны, считает себя избранным “свое царство в своей руце держати”. Истоки своего могущества он видит не в своей природной особенности, а в своей “богоизбранности” (о чем пространно излагалось в “Сказании о князьях Владимирских” и других произведениях того времени). Значит, не природа, а благодать делает царя царем. Как констатировал В.О.Ключевский, “Иван IV был первый из московских государей, который узрел и живо почувствовал в себе царя в настоящем библейском смысле, помазанника Божия”¹³.

Подобная идея богоизбранности правителя, а отсюда и Божьей помощи во всем, прослеживается, например, в “Повести о царице Динаре”. В ответ на приказ персидского царя подчиниться ему, юная наследница иверского государства отвела словами, под которыми с удовольствием подписался бы и

Иван Грозный: “Еже ми повелеваши не дръжати власти, но не от тебя бо прияхъ ю, но от Бога ми дано свыше. И ты како имаши часть въ жребии Богоматери?” (40). Связь с Богом давала правителям особое милосердие, чрезвычайную мудрость, кротость и смирение; ряд других позитивных качеств, на иллюстрировании которых обычно и сосредоточивалось повествование. Но был и другой источник власти и силы, о котором рассказывалось в “Сказании о Дракуле воеводе” — дьявол. Что давала правителю связь с дьяволом? Как заявлял автор в самом начале повествования, “толико зломудръ, яко же по имени его, тако и житис его” (554). Помимо зломудрья, дьявольское влияние на природу тирана, сказывалось в особой жестокости (случай с прибитыми к головам посольскими шапками), отчаянной храбости, нечеловеческом коварстве (эпизод со “службой” турецкому султану), но и в каком-то обостренном чувстве справедливости — “грозности” (“И толико ненавидя во своей земли зла, яко кто учинит кое зло, татбу или разбой, или кую лжу, или неправду, той никако не будет живъ” — 556). Эта та последняя черта — “грозность”, тяготеющая к отстаиванию справедливости самыми жестокими мерами, — стала отличительной чертой русского образа идеального правителя. Недаром Иван III при жизни, а Иван IV и после смерти имели особый титул — “Грозный”.

Выделяя XIV-XVI вв. в особый период, мы оговаривали его условность, поскольку столь вечная константа как природа человека мало реагирует на события внешней жизни. Тем не менее развитие русской мысли в эту эпоху претерпело ряд существенных влияний предренессансного и реформационного характера; отклинулось на катаклизмы внутренней русской жизни; отразило усиление социально-политических акцентов в связи с образованием единого самодержавного государства. Главным достижением этого периода явилось провозглашение естественного разума судьей добра и зла. И московско-новгородская сресь и последовавшая борьба иосифлян и нестяжателей так или иначе касались роли разума, его возможностей и пределов. Искреннее признание Федора Карпова в том, что разум его “изнемогает” под давлением все новых и новых вопросов бытия лишний раз подтверждает умственную работу,вшедшую в русском обществе конца XV — начала XVI в. Исиахатский отказ от разума (несколько по-своему и довольно противоречиво толкуемый Нилом Сорским) вдохновлял русских нестяжателей на путь “отверзения сущности получения ради пресущественных” (256). Артемий Троицкий видел в “ложном разуме” “причину всех сресей и несогласий”. Разделяя ум человека на “плотский” (телесный, животный), “душевный” (мирской, светский) и “духовный” (божественный), Артемий объявлял истинным лишь последний, ведущий к Богосъновству и основанный на “Божественных писаниях” (1233), посему отвергал совершенствование разума через знания, науку.

Разум — царь человеческой природы, но в каком направлении должно идти его развитие и с какой целью? Вот важнейший вопрос, перешедший по наследству в XVII в. и сделавший его “бунташным” и с точки зрения культуры.

XVII — начало XVIII в.

Начнем с того, что в XVII в. в русской культуре чрезвычайно возрастает интерес к проблеме “естества”. Широкое распространение получают трактаты, специально посвященные анализу этого понятия (“Сказание о человеческом естестве, видимем и невидимем”), по-новому оценивается “естественный разум”, появляются идеи “естественного закона”, управляющего обществом, и т.д. Что же видят в естестве люди XVII столетия?

Прежде всего вырисовывается новый подход к пониманию и изучению человеческой природы, вернее, подход не новый, а известный еще в античности: природу человека описывают и рассматривают как бы “изнутри”, из самой себя. Очень хорошо этот подход прослеживается в так называемом “Сказании о человеческом естестве, видимем и невидимем”. Здесь в комплекс естества включены как положительные, так и отрицательные черты и свойства. Так, в группу видимого естества включены мозг, сердце, печень, селезень, желчь, желудок, горло, жилы и т.п. В группу же невидимого естества попадают: душа, ум, мудрость, мысль, разум, правда, сила и мощь, доблесть, истина, любовь, радость, веселье, жалость, лесть, ненависть, неправда, вражда, злоба, зависть, пронырство, гордыня. Из четырех известных нам списков “Сказания” только в одном сделавший его нежинский протопоп Симон, сосланный в Тобольск в 1677 г., счел нужным внести поправку в такое амбивалентное определение невидимого естества. Памятуя, что естество не может быть отрицательным, он отдал все негативные характеристики, начиная с лести и кончая гордыней, и назвал их “чрезестественными”, рождающимися в человеке “по оскудении” положительных свойств, которые “навершают”, т.е. завершают естество: “И сия человека навершают естество. По оскудении же сих чрез естественных бывают: лесть, ненависть, неправда, вражда, злоба, пронырство, зависть, гордыня” (№ 504, 4—4 об.). Но и он, в дальнейшем, позабыв о своем делении на естественные и чрезестественные черты, указывает источник вражды, гнева, ярости в естестве: “от селезени гнев, от желчи вражда, от крови ярость”.

По “Сказанию”, все элементы видимого и невидимого естества “от самого зачатия человеку вселяются, в коеждо уде и растут во удах его с телом...”, причем неизвестно, благой или

злой нрав вырастет в результате, ибо “якоже и в роли иному семени охудевающу возрастает непотребный плевел и подавляест потребная семена”, т.е. злой нрав подавляест добрый. Древняя эта мысль широко была известна в античной культуре, ставившей добро и зло в человеке в зависимости от воспитания, “обычая”, обстоятельств окружающей жизни (“Пчела”, 341). Возвращение русской мысли к идеи амбивалентности человеческой природы, отказ от сугубо положительной оценки естества вели к новому постижению человеческой сущности, опирающемуся на анализ свойств и черт реального земного человека. Изучение человеческой природы велось в направлении светского естественнонаучного знания, но многое еще оставалось на средневековых позициях. Стремление увязать все составные части природы человека в единую систему неизбежно приводило к утверждению целесообразности этой системы, копиющей макрокосм. В “Сказании о человеческом естестве...” человек представлен как “малый мир” (“яко ж в творснии земном: земля бо изведе лвы, слоны и прочий род, от моря киты и прочая, такожде и малейший роды безчисленных гадов... Тако ж и в человеческом естестве”). Далее идет детальная разбивка “горней” части человека — головы, затем тела и конечностей, а также внутренних органов и членов по их назначению для жизнедеятельности естества: “в горней части человеку уподобися глава небеси, в ней же есть мозг, от мозгу видимаго рождается невидимый разум...” и т.д. (№ 338, 21 об.) В стройной упорядоченной системе взаимосвязей видимого и невидимого естества особое место занимает ум, который начинает и завершает эту систему, поскольку мера определена “каждому невидимому естеству, но всеми теми обладает ум”.

Ум человеческий высоко оценивался всегда в русской культуре: разум “царь есть всему: и душе и телу” — утверждалось во многих “словах”, “поучениях”, в частности, в “Слове о разуме и о крепости и о помысле...” (№ 341, 140-142). Но естественный разум человека должен был направляться на “угождение Богу”, что практически приравнивало разум вере и снимало вопрос о каком-либо его развитии. Так, часто приводились слова апостола Иакова: “Аще кто от вас лишен есть премудрости, да просит просто у Бога, дающего всем и не понощающа. И дастся ему. Да просит же верою ничто же сумняся” (№ 342, 100). Вопрос о развитии ума как главного свойства естества встал в русской мысли во второй половине XVII в., что было вызвано во многом начавшимся тогда интенсивным проникновением “свободных наук”, созданием первого высшего учебного заведения — Славяно-греко-латинской академии и т.п.

Идея развития естественного ума и направленности этого развития на постижение реальной земной жизни была высказана мыслителями второй половины XVII в. и детально разработана их последователями в начале XVIII в. Ссылаясь на

авторитет Аристотеля, русские авторы пишут о необходимости реализовать заложенные в природе человека потенции. Николай Спафарий в предисловии к "Книге о сивиллах..." писал: "Преизрядное видится быти древнее око с верховнаго Аристотеля речение, еже пишет во своих метафизиках: се есть вси человецы естественно ведати желают" (9 об.)¹⁴. Другими словами, именно природа человека — источник его стремления к познанию окружающего мира ("всех вещей"). С другой стороны, в это же время в русской мысли появляются произведения, осуждающие это стремление как тягу к "суете мира сего", что по средневековым нормам составляло едва ли не основное прегрешение рода человеческого. В подобном духе звучало, например, поучение "О различных потребах и желаниях жизни человеческой", содержавшееся в рукописном сборнике второй половины XVII в. Цель этого произведения — обличение всех тех, кто поддается желаниям своего естества и тратит жизнь не на постижение Бога, а на наслаждения жизнью, на достижение чести, богатства, благополучия — всего того, что входило в понятие "суеты мира сего": "Видех убо человеческое естество велми желательно есть в суете мира сего..." (144-147 об.).

Познание "всех вещей" мыслилось его защитниками в рамках "свободных наук" — "семи свободных художеств", включавших по ренессансной традиции грамматику, риторику, диалектику, арифметику, музыку, геометрию и астрологию. Идею развития природного ума посредством науки разрабатывали и Симеон Полоцкий, и Юрий Крижанич, и многие другие "западники" и "восточники" XVII в., соответственно, каждый в русле своего направления, а в петровское время и Феофан Прокопович, и Антиох Кантемир, и В.Н.Татищев... Особое место занимает в этом ряду Леонтий Магницкий, создавший настоящий философский трактат о человеке в своем предисловии к "Арифметике" 1703 г. (5-11). Он разработал четкую структуру человеческого естества, его пяти чувств, акцентируя внимание на зрении; красота и целесообразность тела ("плоти") восхищают его, как, впрочем, и многих его современников. "Естественная зрительная сила ума", по Магницкому, должна быть направлена на "украшение внешней жизни" человека, а именно, на "снискание наук", "чести мира сего", "довольства нуждных", т.е. благосостояния, обеспечивающее человеку жизнь "по достоинству человеческому". Леонтий Магницкий сделал чрезвычайно важный вывод о необходимости этих условий ("богатства и прочих удобрений"), опираясь на потребности природы человека: "егда же нужных лишаемся внешних, тогда естественне ослабеваем внутренними". Наука, по его мнению, была тем главным орудием, под действием которого человеческое естество должно было "удобриться", "обогатиться", "украситься"; он называл науку "царственным человеческого естества удобрением" и

рисовал картину будущей России, когда “затвердслую невежеством и лишением наук российских сердец землю размягчит и удобу к приятию семене учения и к плодородию благоразумия... вскоре сотворит” некий особый воздух учения. Будущее России он связывал с развитием научных знаний, способных преобразовать естество каждого человека.

Помимо главного свойства природы человека — разума — особое внимание уделялось также и пяти чувствам. Об их значимости писали Симеон Погоцкий, Сильвестр Медведев, Николай Спафарий и многие другие. К теме пяти чувств обращалось и изобразительное искусство второй половины XVII — начала XVIII в., в частности, известные росписи усольской эмали, изображающие пять чувств в образах и символах. В “Сказании о человеческом естестве” все чувства и свойства человеческого естества ставились в зависимость от разума, управляющего ими: “ум, царствуя и обладая всеми составы человеческими видимыми и невидимыми, той бо плотскими очима и языком глаголет, и рукама взимает, и четвероногое укротит, и птицу на послушание поучает, и многи хитрости являет в себе” (22-22 об.). Под контролем разума должны развиваться и расти все “нравы” человека, под которыми подразумевались все чувства человека и черты его характера. Формирование тех или иных нравов все более увязывалось с конкретной индивидуальностью. Старинная мысль о том, что под эгидой разума человек выбирает между добром и злом (“аще приложит мысли любовныя от сердца своего в неподобныя нравы и от тех подавляются благочестивии душевнии помыслы...”) (22 об.), дополняется в рассматриваемое время гипотезами о причинах, формирующих тот или иной “нрав” в человеке. Среди традиционных причин религиозно-нравственного порядка (выбор свободной воли между добром и злом) появляются и причины социального толка. Так, Симеон Погоцкий в своих стихотворениях и прозаических произведениях дал четкую классификацию “нравов”, увязав их с социальной принадлежностью людей, указывая на условия жизни человека как на основной фактор, влияющий на их нравы. Располагая людей по иерархической социальной лестнице, он начинает с верха: гордость и несправедливость стоящих у власти осуждаются им в стихотворениях “Торжество”, “Казнь”, “Суд” и др., лесть и потворствующий льстецам царь описываются в “Нищете царей”, зависть, ложь, гнев, ярость и т.п. фиксирует перо поэта в целом ряде стихотворений “Вертограда многоцветного” (“Началник”, “Непокорство”, “Правитель”, “Овцы”, “Гражданство” и мн. др.). Известное высказывание Симеона Погоцкого о купечестве, склонном к обману (“Купечество”), акцентирует внимание на источнике злого нрава купцов — стремлении к богатству. Кроме описания отдельных нравов и страстей, недостатков и достоинств отдельных социальных категорий и групп, у поэта есть небольшой цикл стихотворений, обобщающих тему

“нрав”. В него входят сентенции типа: “Древо старое трудно пресаждати, такожде нравы старых изменити”. Воспитание нравов следует начинать с младенчества, поскольку “древо младое удобно клонится, тако юноше всяческим учится”, “нрав юноши, от детства всажденный, даже до старости бывает храненный” (138-139). Симеон Полоцкий, таким образом, не только описывает и анализирует различные нравы своего времени, но и намечает пути их воспитания, развития и исправления посредством христианского вероучения. Для него нравы во многом еще отделены от их носителей, не имманентно им присущи от природы, а рядоположены греховным комплексом, из которого человек как бы выбирает тот или иной нрав. Идея развития человека у него целиком подчинена идеи религиозного совершенствования¹⁵.

На уровне обобщенного взгляда на соотношение естества и нравов в русской средневековой культуре существовало несколько переводных произведений. Среди них известное учение о четырех темпераментах, распространившееся в XVI в. в “Луцидариусе”, в отрывках “Слов”, приписываемых античному врачу Галену и т.п.¹⁶ В них природа человека увязана с четырьмя “стихиями”, из которых создан человек (крови, флегмы, красной и черной желчи); преобладание той или иной стихии в естестве, зависимое помимо всего прочего от возраста, и создает темперамент, особый тип людей. Судя по “Луцидариусу”, “человек естества теплого и влажного бывает разговорчив и высказывается скоро”, “человек естества сухого и горячего дерзок, храбр и непостоянен в любви”, “человек студеного и сухого естества бывает молчалив и важен” и наконец, “человек естества студеного и влажного” — флегматик. Характер естества здесь поставлен в зависимость от небесных светил (“какая планета ближе к душе человека, от той он и приемлет рождение” — 450-451). Подобные астрологические выкладки, весьма далекие от поисков подлинных связей природы человека и характера, были весьма популярны в России изучаемого времени, но не они определяли развитие русской мысли в этом направлении.

В одном из рукописных сборников начала XVIII в. находим любопытное сочинение “О познании нравов человеческих по сложению тела”, в котором делается попытка проследить взаимосвязь роста человека, размеров его головы и других частей тела с нравом-характером (224-237 об.). Первое место отдается росту (“возрасту”): “...аще возраст будет высокий и прямый, более к сухости, нежели к толстоте, подает ведати человека смелаго, крепкаго, гордаго, жестокаго, славы желающаго, долго гнев имущаго и скупаго, иже сам охотно мати любит, иным же не вскоре веру емлет”, и т.д. Отражаются здесь и наблюдения над своей эпохой. Так, например, в человеке, имеющем “в возраст наклонный не от старости, а от естества”, отмечается хорошее обхождение и “счастье в модном” (что весьма показательно,

так как именно в это время появляется мода как феномен культуры, зафиксированная в образах так называемых "модных кавалеров" петровских повестей). Любопытно наблюдение, характеризующее людей со "скоровратной" головой — они считаются "неистовыми лгателями, плутами, злого разума..." Свои выводы автор сочинения частично перернул у Платона и других античных авторов. Наиболее ценным, на наш взгляд, является общий вывод о связи естества с нравами: мера и уравновешенность частей являются гарантами положительности, гармонии внешнего и внутреннего в человеке ("всякая вещь добрая в мере и в средстве содержитсѧ") и, во-вторых, естественная красота человека требует и его душевной красоты, ибо "кто есть благообразен, а зол, сицеый творит против естества". Последний тезис особенно важен, поскольку признает за природой человека решающее значение в формировании нрава, но при этом оговаривается, что воспитание побеждает естество: "внегда суть своею воспитаны". Значение воспитания, образования, развития человека посредством науки и искусства — стало главной идеей русской культуры XVII столетия.

Каким же образом растут и развиваются нравы в человеке, по представлениям того времени? Прежде всего был выдвинут постулат, что по природе своей человек склонен более ко злу, чем к добру, что "от естества выну ко злу, паче нежели к добру склонен". Вместо средневековой благости естество стало исконным злом. Отчего знак плюс сменился на минус? Объяснение лежит в тех же произведениях, что и выдвинутый постулат: в указе, приписываемом Петру I, утверждалось, что "от естества самого зело трудно к благонравию прилепитися" и поэтому необходимо "прирожденную грубость благими науками и учением искоренять"¹⁷. Значит, природа человека низводилась на уровень всего животного мира, естественный человек понимался как человек, необработанный науками и художествами, а потому даже неведавший "как он есть человеческий". Век Просвещения властно вторгался здесь в философскую мысль, перекрывая ее на свой лад. Наиболее полно и ярко этот тезис развел В.Н. Татищев в "Разговоре дву приятелей о пользе науки и училища": "наука главная есть, чтоб человек мог себя познать", "разум же без научения и способность без привычки или искусства приобретена быть не может". Мыслитель доказывал, что только посредством научного знания человек может выработать положительный нрав-характер, в противном случае он "в природной злости невежестве остався..." (51, 92-94). Невежество приравнивается злобе, с одной стороны, служит ее причиной в человеке, с другой, а ученость равнозначна добру и служит его гарантам. Откуда же этот устойчивый взгляд на природу человека как на зло? Ведь идея доброго естества, вложенного в человека Богом, хорошо известна всем без исключения людям того времени? Негативное отношение к естеству требовало объяснения, если не оправдания, и оно

присутствовало во многих произведениях начала XVIII в. В “Разговоре...” Татищева поясняется, что благостное естество было заложено в Адама до его грехопадения, а “преступление” последнего испортило его природу, “повредило” естество, что “воля или хотение большею частию над умом власть возымела, чрез что не всяк в состоянии истиннос благо от притворного разделить...” (116). Мысль о поврежденном естестве также не нова, она подробно рассмотрена Феофаном Прокоповичем в его сочинении “Богословское учение о состоянии неповрежденного человека, или О том, каким был Адам в раю”. Феофан Прокопович пришел к выводу, что после грехопадения в природе человека отсутствует дарованная Богом гармония души и тела, что в человеке действует уже не всемогущий разум, не “высочайшее благо”, а “телесные несчастья”, неспособность сохранить божественные заповеди и т.д. Он назвал человека “веществом, подлежащим от своего естества немощи..., всем внешним и внутренним душевным и телесным страданиям” (4, 11-12, 182)¹⁸. Выход из столь унизительного для природы человека положения и Феофан Прокопович, и Татищев видели в воспитании, могущем в какой-то мере исправить человека, но если у первого в воспитании преобладал религиозно-нравственный элемент, то у второго — светский.

Полагая развитие разума основным воспитанием человека, Татищев намечает пути его, указывает причины, могущие помешать этому (“по состоянию родителей”, “по состоянию матери через все время ношения”, “воспитание и пища”, “внешния приключений”). Начинать обучение следует с младенчества, “зане ум его властно как мягкой воск, к которому все легче прилепится, но когда застареет, не скоро изкорениться уже может”. Большую роль автор отводит самолюбию, которое может немало способствовать формированию “порядочного” нрава. При этом он поясняет: “я вам не просто самолюбие сказал, но любить себя с разумом, то есть привлекать ко снисканию истинного, а не притворного благополучия, а не давать воли неправильному и непорядочному желанию”. Себялюбие помогает разуму выбирать добро и отринуть зло, избрать благополучие как эквивалент гармонии человека.

В целом, Татищев предлагает свой оригинальный вариант воспитания совершенного человека, способного с помощью науки постичь самого себя и окружающую жизнь и выработать добрый нрав. Он близок к открытию характера в человеке, он учитывает массу факторов, влияющих на развитие конкретного человека, его учение о природе человека открывает в нем гуманиста. Известный историк и государственный деятель, Татищев еще недостаточно изучен с этой точки зрения.

Проблема исправления природного человека с его пороками и недостатками волновала и самого молодого философа “ученой дружины” Петра Великого — Антиоха Кантемира. Поэт посвятил анализу человеческих нравов свои сатиры “На зависть и

гордость дворян злонравных”, “О различии страстей человеческих”, “К уму своему” и другие. Вопрос о сущности человека, его страстиах, разуме, воле, о роли воспитания и т.п. волновал сатирика на протяжении всей его творческой жизни, с него он начинал свои первые сатиры и им же заканчивал предсмертные редакции последних произведений.

Основной посылкой мыслителя было равенство людей по их природе, естеству: “...та же и в свободных / И в холопах течет кровь, та же плоть, те же кости” (71). Признание ценности каждого человека должно лежать в основе формирования личности, по Кантемиру — “веришь ли, что всяк тебе человек подобен?” (70). Не родовитость (“порода”) давала людям чувство собственного достоинства и уважение общества, а деятельная работа на “общую пользу”, честное отношение к своему делу и благие нравы:

“Разогнал ли пред собой враги устрашены?
Облегчил ли тяжкие подати народу?
Суд судя, забыл ли ты страсти...
Знаешь ли чисты хранить и совесть и руки?
Не завистлив, ласков, прав, не гневлив, беззлобен?” (70).

“Благородный” и “подлый” человек для Кантемира не тот, у кого таковые родители по социальному происхождению, а тот у кого благородная или подлая душа.

Заявив себя борцом против “злых нравов”, поэт неоднократно задавался вопросом, зло или добро лежит в основе человеческой природы? Особенно остро он поставлен в третьей сатире, где перечисляются страсти, пороки, злые нравы. Кто виноват в том, что “всем всякого рода людям, давши тело то же, в нем дух, природа,— она ли им разные наделила страсти, которые одолеть уже не в их власти?” (89). Обличительный пафос Кантемира достигает апогея в сатире “На человека” (названной затем “На человеческие злонравия вообще”). Здесь он сравнивает человека с диковинным зверем, в котором “крайня глупость, крайня свирепость и все без порядку”, “в воле его и в нравах ни складу, ни меры”, злонравие он приобрел через грехопадение Адама, а значит он зол по своей природе и победить злую природу нельзя. Когда в 1737 г. поэт создавал новую редакцию сатиры, он изъял сюжет об Адаме и Еве и смягчил категоричность своего вывода. Наконец, в седьмой сатире “О воспитании” как эхо звучит вопрос, поставленный десять лет назад: природа ли человеческая виновата в злых нравах... Теперь он, как ему кажется, нашел правильный ответ на сетования человека, что “с зачатия нашего природа слабу душу нам дала и к обману склонну и подчиненну страстям, и что законну над нами природы власть одолеть не можно”. Поэт “испытал истину” и знает, что:

“Каково б с природы рук сердце нам ни пало,
Есть, есть время некое, в коем злу немало
Склонность уймем, буде всю истребить не можем” (158).

А отсюда он делает вывод, что большая часть того, что люди приписывают злой природе человека, есть плод его воспитания, и, значит, природа человека не зла, а вот мир, в который человек попадает, может изменить его либо в лучшую, либо в худшую сторону. Цель воспитания он видит в следующем:

“Главное воспитания в том состоит дело,
Чтоб сердце, страсти изгнав, младенчее зрело
В добрых нравах утвердить, чтоб чрез то полезен
Сын твой был отечеству, меж людьми любезен” (159).

Антиох Кантемир пришел самостоятельно к выводу о роли воспитания в развитии человека, но его вывод совпадал с идеями других русских мыслителей того времени. Идея воспитания “сынов отечества” захватила все лучшие умы XVIII в. Исходя из равенства человеческой природы в самом ее существовании, русские философы далее подразделяли людей по степени их разумности и образованности, а затем уже по происхождению, наличию того или иного нрава. По такой схеме выстроены и образы литературных героев: матроса Василия, шляхетского сына, кавалера Александра из так называемых “петровских повестей”¹⁹. Именно через развитие своих естественных способностей к наукам шляхтский сын, бывший самым бедным и низшим на социальной ступени учеником школы, занял первое почетное место в этой школе по указу мудрого царя.

Вершиной всех рассуждений о природе человека во второй половине XVII — начале XVIII в. был вывод о естественных законах, ограничивающих и нормирующих нравы человека, его поведение в семье, обществе, государстве. Под “естественным законом” понимался в то время не только известный постулат о происхождении государства. С данной точки зрения его рассматривали Карион Истомин (“человеки ищут управлений, како бы от всяких обиждений неприятельских избавитися” под давлением естественного закона — 337) в том же смысле употребляя это понятие А.А.Матвеев в своем “Описании...” (2). Учение о “естественном законе”, оформленное “преславным юристом” Самуилом Пуфendorfом, интересовало и Петра I, как об этом сообщал Гавриил Бужинский, переводивший книгу “О должности человека и гражданина по закону естественному”. В предисловии Бужинский подчеркивал, что “гражданские законы токмо ко просвещению и изъяснению оных, естественных законов надлежат”, а естественные законы “суть в умах человеческих самых естеством всеянные” (7). Среди этих законов фигурирует и “естественное право”, о котором много писал Феофан Прокопович, обосновывая концепцию петровского абсолютизма²⁰.

С другой стороны, под естественными законами подразумевалось стремление человека к живому “суетному миру”, к науке, образованию, славе и благосостоянию. Так к ним подходили Л.Магницкий, В.Н.Татищев и другие. Они расширительно трактовали естественные законы и увязывали их с формирова-

нием человека как личности. Татищев видел в них проявление “здравого ума” и “человеческой природы”, тяготеющей к “приобретению благополучия”. Он утверждал, что “все люди равное принуждение к приобретению благополучия в сердце имеют, убо есть необходимая нужда всем все то делать, что к приобретению того помогает...”, следственno сей закон есть всем общий” (118-119). Исходя из этого закона естества, люди и должны, по мнению Татищева, строить свои отношения друг с другом, воспитывать в себе и других добрые нравы. Этот закон, напоминающий исходную позицию одного из столпов античной философии, считавшего эгоизм движущей силой человека, был хорошо знаком и одобряем мыслителями Возрождения. В свое время подошла к нему и русская мысль...

Что же это было за время, почему оно породило такой интерес к природе человека? Вторая половина XVII — начало XVIII в. для русской культуры — “переходное время”, когда-то определявшееся как смена восточного влияния на западное, теперь же характеризуемое более углубленно как переход от средневековой культуры к культуре Нового времени, светской по типу, гуманистической по сути, европейской ориентации. Какую бы сторону русской культуры этого времени мы ни рассмотрели, везде стержневой проблемой оказывается проблема человека. На нее, как на прялку, наматывается нить новых идей, знаний, рассуждений о человеке, а затем уже эти нити создают разноцветное, но органичное полотно новой культурной “ткани”.

Средневековая культура, опиравшаяся на христианское определение природы человека, возвысила в ней все, связанное с Божественным началом, и унизила все, не связанное с ним. Истоки человеческого поведения усматривались вовне, в независящих от него самого началах. Человек — только оболочка, сосуд, вмещающий вечные константы добра и зла. Возвращение к античному пониманию человека означало подход “изнутри”, что повело европейские культуры эпохи Возрождения к новому пониманию личности и индивидуальности. Изучение человека, интерес к нему, отказ от предопределенного однозначного понимания отдельного индивида через априорно заданную христианством общность человеческой природы, восторг перед неизвестным и новым в человеке — все это питало гуманистическую культуру²¹.

Переход от решения проблемы человека “извне”, т.е. от восточно-христианского варианта к западно-европейскому ренессансному подходу “изнутри”, происходит и в русской культуре. Но, естественно, он имеет и свои особенности, в частности, свои хронологические рамки. По мнению Д.С.Лихачева, в русской культуре в течение XV-XVII вв. шло постепенное развитие гуманистического начала: “Человек как таковой становится постепенно центром литературы — человек в его человеческой природе! Вот почему история древней русской литерату-

туры вся в той или иной степени сосредоточивается вокруг Ренессанса, для которого эманципация человеческой личности была центральной проблемой²². Однако, данные хронологические рамки уточняются ученым, когда речь заходит о явлениях XVII в., который взял на себя функции Возрождения²³. Гуманистическое понимание человека начиналось с вопроса о его природе, сущности, а завершалось открытием индивидуального характера, личности.

Для русской мысли второй половины XVII — начала XVIII в. постижение и описание человеческого характера — задача столь сложная, что говорить о ее решении слишком рано. Были созданы предпосылки для восприятия и оценки человека как индивидуальности и личности, намечены пути дальнейшего развития проблемы человека в общественной мысли и литературе, наконец, значительных успехов достигли мыслители того времени в систематизации и анализе нравов и страстей, человеческой природы в целом. Все это подготавливало открытие личности в человеке, накапливало потенциал для будущего взлета гуманистической мысли. Главное, что произошло, — изменившееся под действием светского мировоззрения и культуры понимание сущности человека: постепенно отказываясь от оценки естества как сугубо положительного внечеловеческого начала, русские мыслители перешли к понятиям “природа” и “натура людская”, характеризующимся ими как сложный комплекс черт и свойств, неоднозначно определяющих человека. Поиск путей познания человека изменил свое направление. Если раньше он шел сверху вниз — от заданной божественно предопределенной сущности к греховным ее нарушениям, то теперь он ведется авторами начала XVIII в. как бы снизу вверх — от данного конкретного лица к обобщению наблюдений за нравами людей своего времени. Природа человека определяется как источник его нравов, но развитие нравов, формирование характера идет под влиянием воспитания, включающего, по понятиям того времени, “удобрение” разума науками и подчинение ему нравов и страстей.

Переходный характер русской культуры второй половины XVII — начала XVIII в. с удивительной полнотой отразился в переломных, противоречивых и неустойчивых позициях авторов в начале этого пути и более определенных, рационалистических подходах к проблеме человека русских мыслителей к концу переходного периода. Все это заложило основы нового “человековедения” века Просвещения. Покровительствовала ему некая новая богиня — “Натура” — со своим постоянным спутником “Опытом”. Рядом с религией и верой вырастало понятие “культура”, применяемое прежде всего к “обработке” природного человека”.

Глава V

“ЧЕЛОВЕК БОЛЕЮЩИЙ” В ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

(М.П. Одесский)

“Человек болеющий” — вечная тема литературы. Причем именно человек, его переживания, но не сама болезнь — объект исследований не художественных, а собственно медицинских. По специфике переживаний недуги целесообразно разделить на три основные группы.

1. Эпидемии, традиционно осмыслиемые не столько в качестве недуга каждого страждущего индивида, сколько в качестве коллективной напасти, по характеру переживаний аналогичные с войной, голодом, стихийными бедствиями¹.

2. Психические заболевания, и ныне являющиеся особой областью в “теме болезни”, а в средние века (и вплоть до Нового времени) рассматриваемые не как телесный недуг, но как вторжение бесов в душу, в силу чего вопрос о принципиальной возможности лечения душевнобольных медицинскими средствами считался дискуссионным². Душевнобольной как бы не тождествен сам себе — это уже “другая” личность.

3. Так называемые “повседневные соматические болезни”³ — переживания, связанные с ними, относятся, в первую очередь, к страждущему, которого недуг отдал от социума⁴. Больной, в отличие от сумасшедшего, самотождествен, однако ущербен. В литературе “человек болеющий” — жертва болезней “3-й группы”⁵.

Страждущий оказывается в ситуации, благодаря которой получает возможность определить собственное отношение к такой глобальной проблеме, как смерть. С точки зрения социальной, смерть — окончательное отлучение от социума, лишение права на общение. Рассматривая ее подобным образом, больной пытается всемерно отдалить свой уход из жизни, а недуг воспринимает в качестве досадного препятствия. С другой стороны, тот, кто смирился с неизбежностью смерти, тот, кто считает ее проявлением божественного промысла, которому нелепо препятствовать, видит в недуге не только лишение права на общение “земное”, но и условие, дающее возможность общения иного рода — мистического. Болезнь — репетиция смерти.

Как известно, средневековая литература не сводима к беллетристике⁶. Поэтому не удивительно, что в Древней Руси литературными считались и тексты, непосредственно отвечающие на вопрос “как лечиться”.

Первый вариант ответа содержится в молитвах-заговорах: текст сам по себе является целебным средством, тождествен лекарству, т.е. прочел-вылечился. Архаическая основа подобных текстов весьма заметна, хотя существуют они в списках XVI-XVIII вв. и, безусловно, бытовали в христианской среде. Так, “Молитва об изгнании болезней” предлагает способ борьбы с двенадцатью “женами окаянными”: Гнетеей, Тряссеей, Желтеей, Пухлеей, Огнеей, Ледеей, Холмсей (вариант — “коркуша”, бубонная чума), еще одной Тряссеей, Скочеей, Знобеей, Сухотой, Невеей. “От которых лихорадных болезней взять воды чистой и ненапитой и в ту воду опустить крест над главою болящего и говорить молитву сию: — Заклинаю вас, окаянных трясовиц, святым мучеником Сисимием и святым предтечей Иоанном и четырьмя евангелистами (...) побегите от раба Божия (имя река) за три поприща” (183). Художественная доминанта “молитв-заговоров” — это формулы перечислительного именования (в “Молитве Иоанну Златоусту от всех уда” — “отжени недуг и всяку болезнь ... от главы, от влас, от темени, от мозга, от лица, от очию, от ушию, от уст, от зубов, от носа, от ноздрю, от веку...” (180). “Поскольку слово в ритуальной формуле магически заряжено, важно назвать, ничего не упуская, явления или предметы, на которые распространяется заклинание. (...) Чтобы предохранить человека от болезней, насыщенных бесами, необходимо перечислить в формуле все части тела, равно как и все возможные заболевания”⁷. Святой в отреченных “молитвах” выступает защитником больного, стражем здоровья, а болезни — демонами, страшящимися креста⁸.

Второй вариант ответа на вопрос “как лечиться” предлагается в текстах, которые можно было бы назвать своего рода самоучителями. “Лечебник” (XVI в.) прямо указывает на то, что пользование им функционально тождественно обращению к целителю: “Рече Моисей египтянин ко Александру, царю Македонскому: “Александре, хочу написати поведения, еще твори сия — не востребуеши лекаря, разве великия нужды, понеже не подобает царю сказывати приключения своя лекарю” (267-268). “Лечебник” деловит, “научен”, но логика магизма прослеживается и здесь. “Большой (ржаной хлеб.—M.O.) имеет в себе много мягкости, а корка его тверда и не питательна есть телу, и не скоро носительна, утробу защущает, а мякишъ толстый надымает тело и вредительную мокрость родит” (249). “Сердце (собаки) иссуши и изотри мелко, и смешай с каким-нибудь питием, и мажь против сердца, и у того

человека лишний сок отводит... Желчь собачья прелые и опухлые очи уздривляет, кожа собачья, около руки оберчена, коросты живит" (251). "Анисовое масло, внутрь приято, помогает от кашлю и хракотину слабит, и пространство в грудях творит, и тяжкое вздыхающих помогает; аще кто его в състве приемлют, и то мужем и женам охоту и к совокуплению и любовь подает и всякую требу согреваст" (259). В "Травнике" (XVI-XVII вв.), как и в "молитвах"-заклинаниях, тот же "христианизированный" магизм: название целебной трав "Петров крест" говорит за себя, а хороша она в двух случаях: если "жена скорбит месячно" и "от еретика и от напрасныя смерти" (278). Завершается же "Травник" советом "компромиссно" произносить при сборе травы: "Господи благослови! И ты, мать-сырая земля, благослови сию траву сорвати! (...) от земли трава, а от Бога лекарство. Аминь" (283).

Третий вариант ответа на вопрос "как лечиться", вариант, более характерный для средневековья, предусматривал полный отказ от использования магических формул и услуг всякого рода целителей⁹. Избавления от недуга "человеку болеющему" надлежало искать исключительно в церкви. Соответственно в "Киево-Печерском патерике" повествуется о конфликте князя- "черноризца" Святоши и врача- "сирианина" Петра: "И егда убо разболяшеся сий блаженый, и видев же его, лечеъ приготовляет зелие на потребная врачевания, на кийждо недугъ, когда беаше или огненое жежение или теплота кручиннаа, и прежде пришествия его здравъ бываше князъ, никако же дадый себе врачевати" (502). Побежденный верой Святоши, Петр постригается в монахи; то же в конце-концов происходит с врачом-армянином, который вздумал тягаться с "безмездным" Агапием. "Безмездник" исцелял молитвой или делясь трапезою, причем пища Агапия казалась пациентам чудодейственным "зелием". В "Северорусском летописном своде" 1472 г. описывается аналогичный эпизод: "Тое же весны, ...в той же святый пост князь велики повеле у себя на хрепте труд жеши сухотные ради болести... он же не послушавъ ихъ (предостережений против знахарства.— М.О.), и с техъ месть разболеся" (430). В "Житии Георгия Нового", включенном в Макариеовские "Минеи Честии", мученик восклицает: "Вы ли мне целители?! Христос бо ми есть целитель души и телу" (542).

Таким образом, избегая "шептунов" и не доверяясь "сомнительной" литературе, "человек болеющий" должен был обратиться к сакральным вместилищам Божией помощи. Неслучайно в храмах ежедневно произносят ектении, включающие моление за "недугующих", не случайно существуют особые молитвы о выздоровлении и даже таинство елеосвящения, в котором иерей или епископ, при помазании больного освященным елеем, испрашивает для него, вместе с церковию, благодать Божию, исцеляющую его душевые и телесные немощи.

Церковь здесь руководствовалась примером Иисуса Христа, исцелявшего и заповедывавшего исцелять апостолам (Мат. 10,11).

Согласно третьему варианту, самым распространенным “духовно-медицинским” средством были мощи — “цельбоносные гробы”, по определению князя С.И.Шаховского из “Молитвы Димитрию Вологодскому” (94). В “Киево-Печерском патерике”, благодаря мощам, Шимон-варяг “абис исцеле отъ ранъ” (414), Владимир Мономах “боленъ сый... и ту абие здрав бысть” (426), в Слове 19 “исцелился брат единъ, болай лядвиами от лет многъ” (496), в церкви возвращают здоровье князь Святоша и упоминавшийся Агапит. “Севернорусский летописный свод” под 1462 г. сообщает поучительный случай: “у гроба святаго Алексия митрополита чудотворца простило черньца Наума, ему же беаше нога отъ рожденис прикорчена, и ходяще на деревяници, и бысть здрав” (430).

Как явствует из приведенных примеров, третий вариант ответа на вопрос “как лечиться” предлагают агиографические произведения — “Севернорусский летописный свод” составлялся при Кирилловом монастыре, и цитировавшиеся эпизоды выдержаны вполне в житийной манере. Агиография в системе древнерусской литературы, в отличие от “отреченных молитв” и “лечебников”, принадлежала к “высокому” жанру¹⁰. Если “низовые” жанры конкретно называют “Гнетею”, “Трясею” и т.д. и неопределенно имя река-больного, то жития, наоборот, неопределенны в описании недуга¹¹ и точны в именовании субъекта исцеления, которому предстоит служить убедительным примером. Агиографически интерпретируя свою жизнь, Аввакум в качестве такого примера рассказывает о малодушной попытке своей жены обратиться к знахарю. “...занемогъ младенец. Смалод(у)шничавъ она (жена протопопа.— М.О.), осердяс(ь) на меня, послала робенка к шептуну-мужику. И я, сведав, осердилься же на нея, и межъ нами пря велика стала быт(ь). Младенец пуще занемог: рука и нога засохли, что батошки (...) А я ожидаю покаяния ся... а богъ пуши угнастает, робеночек на кончину пришель... Потом и бол(ь)нова принесли и положили пред меня, плача и кланяся. Аз же, воставъ, добыл в грязи патрахель и масло с(вя)щеннное нашоль. Помоля б(о)га..., помазаль маслом во имя Х(рито)во и кр(с)томъ бл(а)гословиль. Младенец же и здрав паки по-старому сталъ...” (Пустозерский сборник, 37-38).

В Сильвестровом “Домострое” использовать медицинские средства также не рекомендуется: “Аще богъ пошлет на кого болезнь или какую скорбь, ино врачеватися божию милостию, да слезами, да молитвою, да постомъ... и вода святити... и маслом свящатися... тем целба всяким различнымъ недугомъ от бога получити” (96). “И паки господь наказуя и обращая к покаянию, яко же и долготерпливаго Иова искушая, посылая различные скорби и болезни, и тяжкия недуги, от духов

лукавых мучение, телу согнитис, костемъ ломота, стокъ и опухоль на все уды, проходом обоим заклад и камень во удахъ, и глухота, и слепота, и немота, в утробе терзание, и блеванис злос, и на низъ во оба прохода кровь и гной, и сухотная, и кашель, и главоболение, и зубная болезнь, и камъчюгъ, и френъчюги, и разслабление, и трясение, и всякие тяшкие различные недуги — наказание гнева божия". И потому неправедно, когда "сия вся своя грехи презрехомъ... и призываємъ к себе чародеевъ и кудесниковъ, и вольхвовъ, и всякихъ мечетниковъ и зелейниковъ" (98-100). "Идсологически" Сильвестр согласуется с агиографией, но ориентация на читателя, который будет искать в "Домострое" будничных советов, неожиданно санкционировала "низовые" формулы перечислительного именования, очевидно, ассоциировавшиеся с "медицинской" тематикой.

Определение житийного жанра как "высокого" подразумевает уважение, им вызываемое, и соответствующий стиль, но отнюдь не элитарность. В противоположность литературе классицизма, агиографические произведения одновременно "высокие" и массовые: они адресованы всему народу и сами испытывают воздействие культуры "безмолвствующего большинства". И сакральные исцеления не только поучительный пример того, "как лечиться", но и весомое доказательство святости мощей и церковной утвари. "Чудеса,— пишет Г.П.Федотов,— вообще являются главным основанием для канонизации, хотя и не исключительным"¹². Понимание святого как борца с болезнями сближает "псевдохристианские" магические тексты и жития, потому и популярны они в одной среде — на уровне "приходского", "узко местного" православия. "На Руси, как, впрочем, и во всем христианском мире, народное почитание обычно (хотя и не всегда) предшествует церковной канонизации"¹³. Местно чтимым ("официально" не утвержденным) святым был долгое время Нил Сорский — может, по этой причине связанные с ним чудеса так "убедительно" конкретны. Его образ излечивал "болезнавшую очами"; "перстъ" от гроба, если ею обтирались, спасала от отравления "змиями"¹⁴.

Целительность мощей была одной из тем религиозной полемики XVI в. В "Слове третьем" митрополит Даниил, очевидно, адресуясь еретикам, напоминал: "...мощей святых истинных угодников Христовых и яко по истине от Бога освятительну и целебнюю приемше благодать недуги отгоняти, и болезни исцеляти..."(9). Максим Грек отстаивал "честныя образы" в "Слове о поклонении святых икон противу явышагося в немцахъ иконо-борца Лютора": "Слепым убо сущим зрение даруют, глухим еже слышати, гугнивым еже свободно глаголати, хромым еже ходити, и в кратце изреши всякии недугъ, и всяку болезнь благоверных исцеляют" (250). Кстати, прием перечислительного именования в данном случае — чисто риторический, т.е. перечислительное именование здесь не имеет

магической функции, как и в “Сказании о Борисе и Глебе” (298), “Житии Георгия Нового” (544), “Казанской истории” (392), “Повести о Луке Колочском” (91) и др.

Характерный пример сакральной помощи страждущему приводится в “Повести о житии Михаила Клопского” В.М.Тучкова. Этапы выздоровления прямо соотносятся с ходом литургии: “Сам же не могий двинути ни единем составом тела своего...”, после кондака “больной же начят рукою двигати”, после малого входа “прекрестися и встав, на одре седе”, после приношения — “въста больной и ста на ногах своих” (153-154). Постепенность, как бы отдаляя свершение чуда, создает эмоциональную атмосферу торжествующего ожидания и уверования. К аналогичному эффекту стремился Ф.М.Достоевский в романе “Преступление и наказание” в сцене чтения Сони Мармеладовой Раскольникову Евангельских стихов о воскресении Лазаря: “Она приближалась к слову о величайшем и неслыханном чуде, и чувство великого торжества охватило ее (...) При последнем стихе: “не мог ли сей, отверзший очи слепому...” — она, понизив голос, горячо и страстно передала сомнение, укор и хулу неверующих, слепых иудеев, которые сейчас, через минуту, как громом пораженные, падут, зарыдают и уверуют... “И он, он — тоже ослепленный и неверующий, — он тоже сейчас услышит, он тоже увераст, да, да! сейчас же, теперь же”, — мечталось ей, и она дрожала от радостного ожидания”¹⁵.

Несколько необычным образом акцентируется “медицинская проблематика” в “Повести о Петре и Февронии”. Житие это выделяется среди жанрово аналогичных произведений общеизвестной поэтичностью, что обусловлено не столько своеобразием стиля автора — Ермолая-Еразма, сколько фольклорными источниками¹⁶. Для автора же существенна не болезнь Петра, прообраз которой можно найти и в мифах о змееборчестве (Тор, Беовульф, Зигурд, Тристан)¹⁷, и в легендах о женитьбе, исцеляющей от проказы (“несчастный Генрих”)¹⁸, не то, как лечился страждущий, но сам факт исцеления. Страдания Петра описаны весьма подробно, дабы подготовить читателя к тому, что моши болевшего муромского князя станут целительными¹⁹. Потому-то попытки Петра обратиться к врачам (“Сlyша же, яко мнози суть врачеви в пределах Рязанския земли, и поведе себя тамо повести...” (213)) остаются “безнаказанными” — случай нехарактерный для агиографической литературы. Автор подходит к проблеме утилитарно: Петр желал избавиться от болезни и воспользовался помощью целителя; моши муромского князя исцеляют, что свидетельствует о его святости; значит, исцелиться с помощью врача — не такой уж грех.

Откровенному “медицинскому” утилитаризму Ермолая-Еразма сродни “Указ” патриарха Филарета (1625), прямо ставящий святость мошней в зависимость от наличия целительных

свойств: “Надобно петь молебны, носить святыню ту к болящим, возлагать на них и молить Бога, чтоб он сам открыл о ней истину”²⁰.

Святость, порождающая дар исцеления, метафизична: в избранных случаях она проявляется до смерти праведника. Так было с Агапитом, князем-Святошней. В частности, даром исцеления обладал Сергий Радонежский: “Человекъ некый, живый въ окрестныхъ местехъ близъ обители святаго, случися ему болезнь тяжка зело, яко въ двадцати днехъ трудно боляще, ниже пиши, ниже сну причаститися... Святый же, вземъ священную воду и молитву сътвори, покропи болящаго: абие въ той час разуме болный, яко облегчися болезнь его. И по мале часе въ сонъ сведенъ бысть многъ, въ еже въ болезни безсонис исполнити; и тако здрав бысть, пиши отъ того чыса причащася” (“Житие Сергия Радонежского”, 398).

Протопоп Аввакум также сообщает о присущем ему даре исцеления как об очередном свидетельстве истинной праведности: “Он же наказанъ гораздо, не могъ встati. И я поднял, и положилъ его на постель, и исповедал, и маслом св(я)щ(е)нным помазал, и бысть здрав” (Пустозерский сборник, 21). И хотя источник чудодейственной силы тут Бог и церковная утварь, но медиум — “огнепальный protопоп”. “Ко мне же, отче, въ домъ принашивали м(а)t(е)ри детокъ своихъ маленькихъ, скорбию одержимы грыжною. И мои детки, егда скорбели во младенчестве грыжною жъ болезнью, и я маслом помажу священнымъ с молитвою презвитерскою чювъства вся и, на руку масла положа, вытру скорбящему спину и шулпятика. И Божию благодатию грыжная болезнь и минуется” (Пустозерский сборник, 69).

Сходный эпизод есть и в “Житии Петра митрополита”. Автор, митрополит Киприан, подобно Аввакуму, не исключает обращения к собственному опыту: помолившись св. Петру, он исцелился. Но, с другой стороны, исцелитель не сам агиограф, а прославляемый святой (215).

* * *

Рассмотрев три варианта ответа на вопрос “как лечиться”, стоит отметить, что произведения “низкого” и “высокого” жанров (отреченные “молитвы” и лечебники, с одной стороны, и жития, с другой) хоть и предлагают различные способы исцеления, но при этом основываются на подразумеваемом представлении о здоровье как благе. Иначе говоря, произведения “низкого” и “высокого” жанров, различно отвечая на вопрос “как лечиться”, дают один ответ на вопрос “что есть здоровье”. Причины такого единства вполне объяснимы. Убеждение в том, что здоровье — самодовлеющая ценность, характерно для сознания “безмолвствующего большинства, массовый читатель в “христианской словесности” ищет прежде

всего соответствий своим убеждениям, агиограф же воздействует на сознание читателя, применяясь к нему, а не стремясь изменить радикально. Но, основываясь на едином понимании здоровья как безусловного блага, произведения "низких" и "высоких" жанров предлагают порою различные ответы на вопрос "что есть болезнь".

Для "безмолвствующего большинства" вопрос "что есть болезнь" — вопрос чисто практический. Болезнь — состояние, противоположное здоровью, и коль здоровье благо, то болезнь — безусловное зло, необходимость борьбы с которым очевидна. Однако христианская система ценностей обуславливает и другой ответ, жестко противопоставляющий "высокие" жанры — "низким". Утрата здоровья — в воле Божией, а значит, болезнь — своего рода знамение. Игнорируя его, безоглядно стремясь к исцелению, христианин рискует ради возвращения одной ценности утратить другую, не исключено, что и не мене значительную.

Утрата здоровья может изображаться как последнее предупреждение о том, что некими конкретными поступками или же отказом от них персонаж гневит Бога, и в подобной ситуации надлежит не к врачам обращаться — излечится лишь тот, кто внял призыву Божему. Например, в "Повести о Николе Заразском" у женщины, по незнанию препятствовавшей исполнению высшего предназначения, "абис разслабе все уды и телеси ея, и быша, яко мертвa, и недвижима,— едино дыхание в персех ея бяше" (180). Предупреждение было понято, она исправилась и выздоровела. "Северорусский летописный свод" 1472 г. сообщает, как князь, пренебрегший советами не обращаться к врачам, "разболеся" (430). Кто "ни к кому нравом своим не лукав", изрекает в "Послании Михаилу" стихотворец справщик Савватий, "того ради душою и телом бывает здрав" (196). Аввакум (как обычно, доказывая "житийность" своей жизни) сообщает, что "докучал" Богу просьбами обратить упрямого грешника и Господь послал тому знамение: "Рука и нога у него же отсохли, в Чюдове ис кельи не исходит" (Пустозерский сборник, 36). Старец Епифаний так же строг, как Аввакум, но — к себе. Описывая телесные страдания, которые довелось испытать в заключении, он "со слезишками" сетует не на жестоких тюремщиков, а собственную греховность. Почти радуясь недугам, соузник Аввакума изображает болезнь при помощи деталей, мало того что конкретных, даже — "натуралистических". "И от всех сих темничных озлоблениих, и от пепелу, и от всякия грязи и нуji темничныя, помалу-малу начаша у мене глаза худо глядеть; и гною стало много во очех моих; и я гной содираль с них руками моими. И уже зело изнемогоша очи мои, и не видел по книге говорить... И некогда бо ми возлегшу на одре моем, и рекох себе: "Ну, окаянине Епифане! Ель ты много, пил ты много, спаль ты много, а о правиле келейном не радель, ленился и не

плакал пред богом из воли своея. Се ныне — плачи и неволею слепоты своея..." И иного подобно сему рекох себе из глубины сердечная со слезишками" (Там же, 131).

Недуг может быть не только предупреждением, но и непосредственной карой. В "Сказании о Борисе и Глебе" Свято-поплк Окаянный "приять възмѣздие отъ Господа, яко же показа-ся посыданая на нь пагубная рана..." ((296), ср. также рассказ "Повести временных лет"); по "Временнику" Ивана Тимофеева, после похода другого тирана — Ивана Грозного — на Новгород Бог "болсти неисцелно ему сотвори" (14). "В "Пове-сти боярина Петра Бориславича" XII в. есть замечательное описание смерти Владимирки Галицкого. По этому описанию можно точно установить болезнь, которой он заболел (инсульт), и приемы ее лечения (Владимирку сажали в теплую воду — "укроп", делали ему теплые ванны). Но описание это при всей реалистичности своих отдельных элементов есть в конечном счете описание чуда: Бог покарал Владимирку Галицкого болез-нью и смертью за его насмешки над Петром Бориславичем"²¹. В "Житии Авраамия Смоленского" (XIII в.) вспоминается, какая судьба постигла гонителей Иоанна Златоуста. "...овии... напрасную смерть приимаху, инымъ же прыщие сипиа по ногамъ бывааху, проседающеся, напрасенъ огнь, свыше снедь, руце и нози усуши, иному же нога обетрися и нача гнити, и претирамей ей, яко отъ тоя и другой тотъ же вредъ прияти, и въ три лета едва душю испусти, иному же языкъ яко затыка въ устьехъ быше", "лономъ бо ей кровь грядаше, и потомъ бысть смрадъ, и черви породи" (86). В летописном рассказе смерть самозванного митрополита Митяя-Михаила впрямую обусловле-на Божьей волей²². В "Житии Иосифа Волоцкого" "неизвестно-го" — "инии же лютыми болезнями и нестерпимыми томлении от недугъ и гноевъ и червей точение на дни и месяца удручаєма, душа своя извергла..." (35); ср. в "Житии Иосифа Волоцкого" Саввы Крутицкого (73-74). Эпизод из жития вождя иосифлян вполне отвечал его собственным представлениям: в "Слове об осуждении еретиков" он с радостью напоминает, как Епифаний Кипрский "Астия еретика словом нема сотвори" (342); в "Просветителе" повествует о судьбе одного из "жидов-ствующих" — Истомы, который "съгни, и чрево его прогни. И призыва к себе некоего врача, он же увидевъ сказа ему, яко божественный гневъ есть, и неисцельно человеческимъ врачеванием, и тако много мучимъ, изверже скверною свою душу (44). В тучковском "Житии Михаила Клопского" "от слова святаго ужасошася, и в недуг тяжек оба впадоша, яко ни языком глаголати им възмоши" (148). В "Повести о семи мудрецах" "болезнью велию" наказуется Поликрас, убив-ший — из зависти — внука Галиянуса (221-222).

Отличительная черта древнерусской литературы — "посто-янные аналогии из священного писания", которые позволяли рассматривать жизнь изображенных персонажей "под знаком

вечности, видеть во всем только самое общее, искать во всем наставительный смысл”²³. “Образцовые” злодеи воспроизводят в своих страданиях муки новозаветных Ирода и Иуды. В “Новом Завете” о смерти Ирода поведано лаконично, однако древнерусский читатель мог узнать подробности по известному с XII в. переводу сочинения Иосифа Флавия “История Иудейской войны”²⁴. По списку XVI в. эпизод выглядит так: “Огнь бо бысть ему без пристани. И сврабъ нестерпимыи, и в костех часто бодение бываше. Нозе отекоста, и окаменеста вънутрнняя вся. Таинни же удъ исполнися смрада, и гноя, и чръвии. Душа же его стояше в персех и тяжко дыхание. И вси уди его безпрестано съdryгахуся. Око бо Божие невидимо призре на грехы его (...) Онъ же, боряся с тацеми страстьюи, но обаче живота чаама, и избыти надеяся, илечбы искашае” (240). В описании болезни папы римского из “Повести о белом клобуке” или императора Феофила из “Книги о св.Троице” Ермолая-Еразма Ирод не называется, но узнается. “Папа...рыкнув болезнено и опусне лицем и в болезнь впаде (...) И распали вся плоть его и седоша на лоне его две болячки на обеих частях. И от тех разыдошася болячки по всему телу его от главы и до ногу его. Очи же развращение имея и кричаще беспрестані великимъ гласомъ и ислепая глаголаше, и исходящую из него мотылу руками своими хваташе и во уста влагая ядяше (...) он же аки пес ухвати зубы своими плать онъ и вотче себе в горло, и аbie отече плоть его и расседеся весь, бе бо дебел плотию поганый” (220-222). Император Феофил “бысть чревным недугом объят рассторгнутися хотяще, и уста его отверзоша, яко и внутренни его являтися” (55) (когда ему удалось поцеловать икону, “абие зинувшая его гортань в первое существо претворяющееся”). В “Казанской истории” (XVI в.) прототип мучительно недугующего деспота именуется: “И Махметь-Аминь житие свое скончавъ, живъ червыми снедень бысть, яко детоубийца Иродъ, не исцелевъ от врачевъ, и отъиде в вечный огнь равно мучитися с нимъ” (340). В “Послании к некоему горду и величаву” Антоний Подольский призывает адресата: “Помяни, за что окаянный Ирод жив червми снеден // И такожде во дно адово сведен” (109).

Иуда, согласно Деяниям апостолов, “проседеся посреде, и излияся вся утроба его” (“Острожская Библия”). Максим Грек детализирует в “Сказании на Аполлинария”: “предателю... вся утробу свою погубившу, сиречь печень, плюочно, селезень и вся кишки...” (125). Черты мучительной смерти Иуды различаются в том же папе римском “Повести о белом клобуке” (“расседеся”) или в предателе из “Повести об убииении Андрея Боголюбского” (XII в.), который, “надувся”, “яки кнея, и переседеся на полы” (280).

Еще одна “моделирующая” болезнь — злоключения Иова, правда, здесь речь идет уже не о болезни-предостережении, а о болезни-испытании. В этом контексте Иов упоминается в “До-

мострос” (98) и в редакции конца XVII — начала XVIII в. “Повести о Петре и Февронии”: “И от той крови у великого князя Пстра разгорся плоть его и бысть струп и гной лют зело, яко на блаженном Иове” (289).

Особое место среди болезней, изображаемых в древнерусской литературе, занимают страдания, связанные с беременностью и родами. Это обусловлено их очевидной для средневековья соотнесенностью с образом Евы. Как праматерь рода человеческого ее весьма почитали, но почитая, помнили и о проклятии Божием, ее постигшем: “въ болезнех родиши чада” (“Острожская Библия”). Потому, сочувствуя женщине, церковь полагала ее страдания неизбежными и даже необходимыми — в качестве напоминания о первородном грехе. В молитвах, сопровождавших крещение, упоминали вольные и невольные прегрешения и одновременно возносились просьбы об облегчении страданий и скорейшем “исправлении”. “Измаагд” (XVI в.), цитируя Иисуса сына Сирахова, призывал: “Не забывайте труда матеря и еже о детех болезнь и печаль... не можеши... тако же о нею болети, яко ж она о тебе” (178). Поэт приказной школы — “сын Стефана Горчака” — в “Послании к матерем” подхватывает поучения “Измаагда”: “Егда еси, государыня моя, меня, грешнаго, во чреве своем носила, // тогда многие скорби и болезни в себе обновила” (145). Эта благонравная мысль повторяется в стихотворении многократно, хотя отчасти компрометируется откровенной расчетливостью: “И ты, государыня, еще покажи свою щедрость” (149).

Образы беременности и родов несколько неожиданно используются в “Повести о царице Динаре”. Здесь женщина-грузинка побеждает мужчину-перса и рассуждает о делах государственных нарочито “по-женски”. В частности, план сражения с иноверцами она излагает, обращаясь к символике, так сказать, “гинекологической”: “...яко боляща жене приближается родити, и пребывает в великом разстоянии тела своего, тако же и персон в великомъ истомлении” (98). Не случайно и то, что женщине, противоборствующей мужчинам, оказывает небесную помощь тоже женщина — Богоматерь, покровительница Грузии²⁵. Разумеется, в “Повести” речь идет не об “уравнивании” в правах мужчин и женщин: очевидная парадоксальность образов и ситуации — аргумент, подтверждающий, что небесное заступничество выше любой земной силы.

“Божественное” происхождение болезней — доминирующее представление средневековой культуры — согласуется с “учением о влагах” (учением о балансе в человеческом организме четырех видов жидкости), популярным среди древнерусских книжников²⁶. “Поучение” Моисея, игумена Антониева монастыря (XII в.), гласит: “...да аще вся та похотения деяти будеть, без времени и без меры, то грехъ будеть в души, а недугъ в телеси. Недугъ вся ражається в телеси человечи в

кручине, кручина же съсядеться от излишнаго пития и спания, и женоложья иже без времени и без меры. Кручины же три в человече, желта, зелена, черна, да от желтое огньная болезнь, и от зеленое зимная болезнь, а от черное смерть, рекше души исходъ (...) того же недуга бог не створи, нъ самъ в себе стваряеть недугъ безвремнънымъ деяниемъ и безмернъимъ, и самъ ся осужает в муку. Аще ся не покаеть, ни въстягнеться от того" (401-402). Сочинение "О земном устроении" излагает то же учение и почти теми же словами: "Познаивают же непщевания и вины болезньнемъ, пръвое убо, от възраста: аще бо отроча есть боляй, кровь есть виновна; аще ли юноша,— чръмная жльчъ; аще ли старъ, флегма есть оскъблесющиа. Второе же, познаивается и от временъ вина: аще убо пролетное время есть, кръвь есть повинна; аще ли же зима, мокрота есть повинна" (194). "Назиратель" (XVI в.), практическое руководство по экономике, предостережения по поводу обращения с колодезной водой даст на основе "Учения о влагах", отношения "влаг" с первоэлементами и временами года (220-221). В древнерусских текстах медицинская доктрина, восходящая к Гиппократу и Галену и трактующая причины недугов с "научной" точки зрения, превращается в риторический топос, символ гармонического всеединства мира, демонстрирующий: Бог создал должное — норму, меру, человек же, безмерно придаваясь излишествам, сам низводит на себя Божий гнев и кару.

* * *

Приходя к выводу, что источник болезни — Бог, а врачевание — противление воле Творца, средневековый человек задумывался над сущностным и тревожным вопросом: "надо ли лечиться?" И, пожалуй, самый последовательный ответ — отрицательный. Слово 35 "Киево-Печерского патерика" рассказывает о блаженном Пимене, который "болезнь родися и възрасте, и того ради (!) недуга чистъ бысть от всяких скверны" (598).

Если патерики научают примером, то Нил Сорский прямо формулирует сходные принципы в "Предании и Уставе": "в молитве претерпевающе и не скоро въстай, пренемогания ради болезненаго и уму разумнаго въпития, и пророче слово приводить, яко болящи и хотящи родити, болезнавати, и святаго Ефрема глаголюща: боли болезнь болезнено, да мимо течеши сустных болезней болезни. И повелевает, преклонився рамены и главою боля, многожды терпети съ желаниемъ..." (242); "и въ всехъ удесяхъ болезнь в сладость прелагающе" (78). Главным образом Нил Сорский считал должным быть "къ всякому болезни терпелива" (60). (Неслучайно один из исследователей констатировал, что Нил Сорский уклоняется от

патристического “нормального человека”, в котором предполагается равновесие здоровья²⁷.)

Жестко и непримиримо идею спасительного недуга отстаивал митрополит Даниил. По мнению Б.М.Клосса, отличительная черта его стиля — пристрастие к цитатам из Афанасия Великого и Анастасия Синайского, практически пропагандировавших душеполезность мучительной смерти от болезни: “... много бо спасение обретают, иже горкою смертию тела отлучающиеся”; “... яко множею и муже благочестивии мучятся прежде смерти или на смерти, яко да имы, зряще, убоимся и уцеломудримся, паче же и святыи, иже мал некак недостаток имуще, таковем мученисм, иже на смерти, свершсне очищаются и непорочни отходят, грешницы же мирне и въскоре издыщутъ, яко да и тамо, отшедшне нестерпиму всяко приимут муку”²⁸. Примечательно, что столь ярко выраженное здесь предпочтение смерти долгой, мучительной перед смертью “легкой”, скоропостижной прямо противоположно нынешней системе ценностей. Именно под таким углом зрения толковал “болезнь Иова”, вообще непростую для постижения, Франциск Скорина в своей “Библии”: “В сих книгах открыл ест нам бог великие тайны святым Иовом. Напервей, чего ради господь на добрих и на праведных допускаеть беды и немощи, а злым и несправедливым даетъ щастье и здравие...”^{28а}.

Зиновий Отенский в своем антиеретическом трактате “Истинны показание”, построенном в катехизисной форме, также ставит вопрос о сущности болезни и уместности лечения: если образ Божий во всех, то почему одни от природы здоровы, а другие “впадают в недуги?” Избегая прямолинейного (и в основе гностического) противопоставления грешной плоти чистому духу, ученик Максима Грека отвечает: все подверженное болезни — от Бога, а “страстями недужными тление” обусловлено “истлением греха ради, преслушания же и смерти” (281). Также и Антоний Подольский в Слове 1 “Послания к некоему” назидательно указывает, что болящему “бывает гроза”, если тот “не рачил себе добрых дел творити”, а выздоровевший, к сожалению, забывает о благих помыслах и раскаянии (42). Сходный лейтмотив пронизывает “Молитву Господу Богу благодарную и песнь плачевную” Евфимии Смоленской. “Благословен еси, боже, // твориши, что тебе гоже, // легко раны нам налагая, // сим к воли своей нас притягая, // малым жезлом наказуя, // струпы грехов исцеляя...” (265).

Болезнь не только открывает путь к искуплению грехов, но и прямо выводит в ноуменальный мир и становится условием мистических прозрений. В “Повести о первом патриархе Иове” (сер. XVII в.) читатель узнает, как с одним из действующих лиц “случилась” “болезнь люта зело и в той зелной болезни изступити ума, и в той болезни явися ему...” (941).

Итак, болезнь — благо, если напоминая о смерти и даря возможность подумать о совершенных грехах, она делает “чело-

века болеющего” причастным мистическому общению, “общению” с Богом. При таком подходе выздоровление оказывается весьма сомнительной целью. Но чистый, беспримесный спиритуализм — для культуры “бремя неудобоносимое”, и литература, не ставя под сомнение духовность — основную доминанту средневековья, предполагает ряд исключений.

Игнорируя “культ болезни”, на недуги не обинаясь сетуют авторы духовных грамот. “Вижу убо,— пишет Иосиф Волоцкий, — яко лета уже къ старости приближиша, впадохъ убо въ частыя и различныя болезни, и ничтоже ино возвещающи ми, разве смерть и страшный Спасовъ судь...” (524). Согласно с преподобным жалуется Иван Грозный в “Завещании”: “...ум убо острюпись, тело изнеможе, болезнует дух, струпи телеснова и душевна умножиша, и не сущу врачу, исцеляющему мя...” (524). Мужественный воевода, дерзкий оппонент Ивана IV — А.М.Курбский столь же аффектированно повествует о скорбях, одолевающих его на старости лет, в “Истории о великом князе московском”: “уже во старости немощнымъ теломъ сущу, бывшу ми паче же бедами и напастями отъ ту живущихъ человечковъ и всякими ненавистными объяту” (275).

Акцентируются недомогания, страдания и в посланиях. “И от той ночи студении и нынеча стражу” (430), — сетует митрополит Киприан в “Послании игуменам”, обращаясь к Сергию Радонежскому и Федору Симоновскому. В предсмертном “Послании” Василию III Иосиф Волоцкий, прося назначить себе преемника, в то же время живописно изображает свое печальное состояние: “Божия, государь, воля състалася над мною грешным, послал Господь Бог немощь, уже, государь, с одра встati не могу, ни в церковь дойти, а братью, государь, ни духовне ни телесне не могу управляти” (239). “Множае бо жития моего, — пишет “господину и брату Георгию” Максим Грек, — в болезнехъ и недузехъ различныхъ прохожу” (424). “Письмо” XVI в. Андрея Квашнина (или Нила Полева) бесспорно опирается на сложившуюся традицию “недужных ламентаций”: “...о владыко, тебе тяжкаа и лютая целити остало есть — не могу, господин мой, комуждо, яко же прилучися, обнажити язвы души моса...”²⁹ (ср. в “Послании” Федора Карпова Максиму Греку: “Азъ же ныне изнемогаю умомъ, во глубину впад сомнения, прошу и мил ся дею, да мne некая целебная присыплеши и мысль мою упокоиши” (502). Пространно живописует свои недомогания кн. И.М.Катырев-Ростовский в трактате “На иконоборцы и на вся злыя ереси”: “Безе болезни зело протяжене, бывше руце оцепенсвая, кровныя источницы пресыхая мозгъ от дыма стомахова помрачаяся оскудевание плоть, оскудеваше и имение: не оскуде болезни злость (...) Тако пребывающе умудревахъ, и ничто от своего любомудрия и отъ внешнихъ врачъ приял ползы...” (169-170).

Коррелят сетований на здоровье отправителя — пожелание здоровья — “здравствовать” во всех смыслах — адресату.

Иосиф Волоцкий, столь ярко рисовавший собственное бедственное положение, в “Послании” молит Бога о здоровье корреспондента — архимандрита Евфимия, вспоминая слова апостола Иакова: “друг за друга молитесь, да исцелите” (154); митрополит Макарий, в бытность архиепископом, в “Послании” митрополиту Даниилу выражает сочувствие, слыша о “великих скорбех и о нестерпимых... частых в телеси болезнях” (60). Постоянно в “Посланиях” выражает заботу о здоровье корреспондента Максим Грек (105-107) и старец Елеазарова монастыря Филофей (кстати, протестовавший против исключительно медицинских способов борьбы с эпидемиями): “Здравствуй, господине, на многие лета о Христе. Амины! Ко мне же о своем здравии отписывай” (35). “Усерднее инех,— почти экстатически взывает князь Федор Шелешпанский в “Послании князю Симеону Ивановичу (Шаховскому)”, — здравия твоего слышати желаю” (106).

Заботы о здоровье — собственном или адресата — санкционированы в “духовных”, посланиях, ранее — в формулах, принятых в русском домонгольском посольском обычая³⁰, т.е. в “низких” жанрах. При этом “низкий” в жанровой иерархии вовсе не означает “низкий” в сословно-социальном смысле, как и “высокое” в средневековой литературе не исключает массовое. Ценности, основополагающие для “практических” жанров, бесспорно вторичны по сравнению с выраженным в житиях или проповедях, но надобность в “Посланиях” и т.п. испытывают люди образованные — книжники или те, кто принадлежит к верхам древнерусского общества.

Средневековую письменность (и читателя) отличает специфическое отношение к болезни высокопоставленных светских и духовных лиц. Для человека, живущего при власти “традиционного типа” (по терминологии М.Вебера³¹), с ее мифологизацией личности владыки, здоровье сюзерена — вопрос не только насущных забот (недуги феодала часто не лучшим образом оказывались на подданных), но и символический залог собственного преуспеяния. На Западе считалось, что французские и английские короли даже обладали чудесным даром исцеления золотушных³², т.е. король воспринимался как источник здоровья. На Руси в “Слове похвальном инона Фомы” (XV в.), где великий князь тверской Борис Александрович, в опережение московского собрата, именуется “самодержцем”, автор возглашает: “...мы же повсегда трапезе его съпричастници быхомъ и его здравиемъ в велицей тишине пребываемъ...” (278); “...и отвсюду себе честь и веселие привлагающи твоимъ здравиемъ” (284). В “Повести о приходении Стефана Батория на град Псков” (80-е гг. XVI в.) эпитет “здоровый” постоянно, прямо-таки с нажимом (возможно, — “от обратного”) — по причине неотвратимо наяву грозившего кризиса) прилагается к “государю” Ивану Грозному и его воинам. “Царь государь, добрь, здоров, славен, победитель”

(404), “здравы высокия победители” (418); “и пакы все здоровы во Псков со одолением многим и з безчисленным богатством возвратишася” (450); “... и здравы на Рускую землю возвратишася с великим богатством и пленом” (468); “Государь же о своей вотчине, о граде Пскове, благоздравное и християнское над Литвою победительное, такоже и короля литовского от града Пскова срамом бежательное слышав” (472) — этому гимну здоровья, словно распространяющегося сверху вниз по социальной лестнице, противопоставлено бедственное положение врага: “Сии же начало своим болезнем предпоказаваше, беготворным образом всячески начинаше” (428).

На таком эмоциональном фоне понятна истерика Ивана Грозного в первом “Послании Курбскому”, где спустя много лет вспоминается о врачах, не сумевших помочь царице: “Како убо воспомяну, иже во царствующий град с нашею царицею Анастасиою с немощною от Можайска немилостивое путное прехождение? (...) Молитвы же убо и прехождения по святым местом, и еже убо приношение и обеты ко святыне о душевном спасенис, и о телесном здравие, и о всем благом пребываша нашем и царицы нашей и чад наших, и сия вся вашим лукавым умышлением от нас отнюдь взяшися, врачевстей же хитрости, свою ради здравия, ниже помянути тогда быше” (33).

Убежденностью в святости, общеполезности своего властительского здоровья, очевидно, обусловлено неослабное внимание князей к медицинской “хитрости”. Неслучайно лечебная тематика присутствует в “Изборнике” 1073 г., написанном для великого князя Святослава Ярославича (сам он, кстати, умер после хирургической операции), дочь великого князя Зоя-Евпраксия Мстиславовна изучала в Константинополе Гиппократа и Галена и составила по-гречески трактат “Мази” (“Аллима”³³), да и вообще в средние века к услугам врачей регулярно обращались князья и княжья родня³⁴. Где княжья милость — там и беда: в 1483 г. лекаря Антония Немчина головой выдали татарам за неудачное пользование царевича Каракача, в 1490 г. обезглавили мистра Леона за никудышное целение подагры наследника Ивана Ивановича³⁵.

Особое место в древнерусской литературе занимает изображение “князя болеющего” на смертном одре. По традиции, князю на смертном ложе надлежит вести себя сообразно своему социальному статусу, т.е. этикетно. Заболев, князь, как ему и положено, обращается к врачам, затем, осознав, что болезнь, вероятно, неизлечима, отдает последние распоряжения, касающиеся дел государственных, после чего, отрещась от дел мирских, тем более — от забот о собственном здоровье, безропотно принимает выпавшие на его долю страдания и умирает. Эта схема отчетливо прослеживается, например, в “Повести о смерти Василия III” (20-42): “И явися у него мала болячка на левой стране, на стегне, на згибе, близь

нужного места, з булавочную голову; верху же у нея несть, ни гною в ней несть, а сама багрова". Исстрадавшийся великий князь обращается к земной мудрости, к врачам, "и повеле же... прикладывати масть к болячке, и нача из болячки итти гною помалу и поелику болши, яко до полу таза и по тазу". Боль от раны все мучительней, гной зловонен, и смирившись, Василий III распоряжается княжеством и постригается в монахи. Только тогда — после разрыва с земной мудростью и обращения к долгу и заботам о душе — даётся ему некая награда: "По приставлении же его от рани духа не бысть, и исполнися храмъ той и благоуханіе". Этикетно-христианское поведение князя, забывающего перед смертью о лечении и занимающегося государством и душой, изображает и "Сербская Александрия" (XV в.): "Можеши ли от смерти избавити, Филиппе?" — обращается Александр Македонский к врачу.— «Филипп рече к нему с плачем: "О всего света царю, идеже хощеть Богъ, побежается естества чин, да не возможно ми есть помошь дати, понеже ядовитая студень преодолевает сердца твоего теплоту. Но сие помоши ти могу, три дни живъ будешি, дондеже вся царства урядиши земская»» (168).

Тенденция к этикетности, т.е. обобщенности, "модельности" в описаниях поведения умирающего князя соседствует с тенденцией к точности, доходящей до натурализма, когда речь идет о самой болезни и сопутствующих ей страданиях. "Последние дни и часы жизни князя летописец описывает подробно, придавая иногда значение всякой мелочи"³⁶. И это вполне понятно: изображение недуга, вошедшее в летопись, функционально соответствует официальному некрологу — документу государственному. Потому на основании летописных данных медики в ряде конкретных случаев ставят диагнозы, подтверждаемые результатами археологических изысканий³⁷. Так, например, определено, что Кирилл епископ Ростовский скончался в 1229 г. от акромегалии — "боляще бо внутренею, лице бо его бе изменилося и почернело, а устне и нос отолсте"³⁸; князь Владимир Василькович Волынский — в 1289 г., как явствует из "Галицко-Волынской летописи", от злокачественного новообразования челюсти: "нача ему гнити исподняя устне, первого лета мало, на другое и на третье болма нача гнити", на четвертый год "опада ему вся мясо с бороды, и зубы исподний выгниша вси, и челюсть бороднаа перегнила бяшет, и бысть видети гортань" (402-406).

Стремление к точности обусловлено еще одной функцией летописи: правильное и праведное поведение князя в болезни и пред лицом смерти — аргумент в пользу канонизации. Каждый умерший князь или духовный иерарх, по Г.П.Федотову, потенциальный объект культа, а каждый рассказ об их смерти — житие, где болезнь — последнее испытание³⁹. Соблюдение этикетных, светских правил — в частности на смертном одре — парадоксально обеспечивает святость. Неслучайно в "повестях о

болезни и смерти великого князя”, существование традиции которых утверждал С.О.Шмидт⁴⁰, “низкое” смыкается с “высоким”: документальное повествование о болезни приобретает агиографические признаки. В “Житии Феодосия Печерского” (384-386) озноб и жар (преподобный страдал от пролежня) не мешают распорядиться о преемнике⁴¹. Сходным образом краткие сообщения “Повести временных лет” о смерти великих князей Владимира Святославича и Ярослава Владимировича сосредоточены на их подобающих чину распоряжениях (144, 174-176). Этикстно умирающий князь — средствами стиля — уподобляется святому, что проявляется, например, в “Слове о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича”, которое неслучайно, по мнению исследователей, должно было способствовать канонизации куликовского победителя. “И после разболеся и прискорьбен бысть велми. Потом же легчас бысть ему. (...) И пакы впаде в большую болезнь, и стенанис прииде к сердцю его, яко торгати внутрьнимъ его, и уже приближися к смерти душа его” (214-216). В “Послании Спиридона-Саввы” сцена еще более назидательна, и князь прямо превращается в монаха: “...Олгерд в недуг впаде, и начя изнемогати к смерти, и детем своим начат ряд покладати...”, по исполнении долга властителя княгиня и архимандрит Давид “сподобляют” его “святого крещения” — постригают в монахи, “инок же Алексей, прежереченный Олгерд, скончевает житие в черынцах и в схиме” (169).

Таким образом, акцентированная забота князя о своем здоровье оказывается функцией социального статуса. Сложив с себя бремя долга, князь следует образцовой модели поведения “человека болеющего” — безропотно принимает страдания в качестве возможной кары или же испытания, ведущего к общению с Богом.

Помимо двух уже названных причин отказа от “культта болезни” в древнерусской литературе — жанровой специфики некоторых текстов (завещания, послания) и социального статуса “человека болеющего” (сюзерен), — следует отметить и третью: соображения чисто мировоззренческого характера, отнюдь не враждебные доминирующему спиритуализму православия. К таковым, например, относятся различия в трактовке вопроса “надо ли лечиться” применительно к болезни собственной и болезни “ближнего”.

“Культ болезни” требует не обинуясь принять недуг собственный и отказаться от попыток исцеления болезни ближнего, рассматривая ее в качестве проявления воли Божией, однако это противоречит идеи христианского милосердия. И вот, с одной стороны, “Скитский патерик” повествует, как великий анахорет Пимен не желал исцелить заболевшего родственника (380-381), а Иван Плещков упоминает в “Повести о Ниле-Сорском ските” запрет монахам лечить друг друга: “И по сих к настоятелю приходит (мирянин) и о здравии ему тех возвеща-

ст. Аще кому от братии случится в немощь впасти, то брату тому послужит, дондеже и создравеет” (17). Но, с другой стороны, во II “Послании Дионисию” митрополит Даниил призывает тех, кто способен исцелять, не отказываться от помощи страждущим (57-58). Аналогично, в “Послании некоего старца Печерского монастыря” (вероятно, А.М.Курбскому) доказывается необходимость благотворительности по отношению к больным: “нищие не имеют никого же служащего, гноем и червями снедаемы, к тому же и вошь и клоп и черви в постелях от мочсния”⁴².

В некоторых монастырях устанавливается система врачебной помощи нуждающимся: Феодосий Печерский, как сообщает “Житие”, “повеле пребывать нищимъ и слепымъ и хромымъ и трудоватымъ” (362). Иосиф Волоцкий в трактате “Яко не подобает святым Божиим церквам и монастырем обиды творити” утверждает: “Церковное бо богатство (...) и сиротъ, и старости и немощи и в недугъ впадших” (144). Руководители монастырей не только заботились о сторонних больных, но и уделяли серьезное внимание недугующим братьям. Тот же блаженный Пимен Киево-Печерского монастыря, который спасался от грехов болезнью, вылечил одного из болевших под таким условием: ““Брате, понеже гнушаются служащие нами, смрада ради бывающего от нас, то аще въставить тя Господь, можеши ли пребывать въ службе сей?” (...) И ту аbie въста больный и служаше ему, на нерадивыя же и не хотевшая служити больным всех объять недугъ, по словеси блаженнаго” (602). Забота о недугующих иноках практиковалась и поощрялась в Иосифо-Волоцкой обители. “Житие Иосифа Волоцкого”, написанное “неизвестным”, поучает: “Елма же болящая братия, служащими утесняеми (...) не вси бо могут чисто послужити и кротце понести тяжко болящая (...) яко сам боля, и чисте всем работая, яко Христови самому служа, Его же слышати внутренима ушима вопиюща присно мняшеся слово оно глаголюще: болень бехъ, посетисте мя” (16-17). “Житие” преподобного, принадлежащее Савве Крутицкому, излагает чудеса с Андреем Квашниным и иноком Исиhiем, которые собственными болезнями были подвигнуты к уходу за другими страждущими. Квашнин, например, “внезапу паде на землю и бысть яко мертвъ (...) И сгда мало прииде въ чувство, и помавая рукою, повеле собя назадъ съ монастыря понести: бяше бо ослабе ему рука и нога, и не могий нимало приступити, ни языкомъ что проглаголати, токмо помавая здравою рукою (...) и нача языкомъ глаголати немо, несполна, яко полуязыкомъ (...) И нача тружатися, болемъ по келиям ясти носити” (71-72). Установка на благотворительность — помощь неимущим и немощным — была настолько характерна для средневековья, что наряду с другими, столь же показательными установками, подвергалась осмыслению по модели “антиповедения”. Так, властитель Валахии Влад Цепеш — главный герой “Повести о

Дракуле-воеводе” приказывает сжечь группу нищих и недужных, дабы, как он выразился, навсегда избавить их от страданий (119).

Радеть о здоровье “ближнего” подобает и в прямом и в переносном смысле, и митрополит Даниил наставляет в “Посланиях”: “доброго же и истинного пастыря дело есть … соболезновати недужному овчати … и подобное врачевание и промышление противу силе приносит или телесно, или душевно…, недугующих укрепляя, … скорбящих подобным врачеванием обвеселяя … емся поставлены… недужное врачевати” (43). Единомышленнику-иосифлянию вторит “неизвестный”, автор “Жития Иосифа Волоцкого”: “Несть бо вреда въ врачебныхъ искусьствахъ, аще и видятся различна суща … възлюбленно есть и блаженнымъ отцем нашимъ, многими образы и различными добродетелей нравы душа врачевати ради различныхъ обычаевъ человекомъ…” (13).

Вообще в устойчивых метафорах и сравнениях, которые присущи самым разным жанрам древнерусской литературы, аксиоматически предполагается ценность здоровья. Риторические фигуры, построенные на понятии “болезнь”, всегда подразумевают ее нежелательность, но отнюдь не наоборот, как можно было бы ожидать, исходя из “культы болезни”. Метафора “болезнь сердца” обозначает мучительное состояние персонажа в “Сказании о Борисе и Глебе” (288), “Повести об убиении Андрея Боголюбского” (330), “Слове о погибели Русской земли” (130), “Сказании об Евстафии Плакиде” (234), “Посланиях” митрополита Даниила (98), “Повести о семи мудрецах” (195); “туга сердечная” — в “Повести о спасении утопающего”; “душевная болезнь о грешех” — у Нила Сорского (предположительно) в “О смертном воспоминании” (196) и “болезни страстей” — в “Предании и Уставе” (14); в “Слове о пьянстве” “болезнию тела” называет обличаемый грех Антоний Подольский (297). “Сице разумей, — наставляет старец Епифаний, — яко же кто огневою стражеть, в немохи вес(ъ) горить, а от болезни не можетъ уйти, а тамо и сугубо будетъ болезнь: и внутрь, и вне мука грешником” (Пустозерский сборник, 100), Симеон Полоцкий в “Слове о суеверии и суечестии” уподобляет злонравие дурного общества действию заразной болезни, которая — в отличие от здоровья — передается от человека к человеку (377).

Частотны и устойчивые риторические фигуры, основанные на более конкретно-натуралистическом описании болезни. В “Пчеле” зависть — “струпъ правьде” (512); в “Наставлении отца к сыну” — “старость и нищета — два струпа неудобь исцелна” (498). Аналогичное сравнение содержит “Слово о женах добрых и злых”, переписанное знаменитым Ефросином: “Злая жена подобна есть перечесу” и лихорадке. Тоже и в “Молитве и благодарении Нила Сорского”: “И языкъ презлыми глаголами в горкий струп мнѣ” (85). В “Послании вельможе

Иоанну о смерти князя” Иосиф Волоцкий так изображает свое положение: “Тем же убо ныне и аз одръжащая злая острупленным и уязвленным сердцем обрыдою” (155). Максим Грек в “Отвстах христианом против агарян” призывает: “Очистите убо душевныя ваша проказы святым крещениемъ... и тако будете чисты” (128). Как бы продолжая этот образный ряд, И.М.Катырев-Ростовский в трактате “На иконоборцы” рассуждает: “Хто убо стыдися многихъ струповъ и язвъ врачу исповедати, болезнующее согнитие внутреннее и обоюдныя вреды, како спасутся отъ язвъ и болезненыхъ страданий?” (169-170).

Для литературы XVII-XVIII вв. (периода своего рода реабилитации чувственности) характерно уподобление любви — болезни, требующей немедленного врачевания⁴³. В “Повести о Лодвике и Александре”, одной из популярнейших новелл из “Повести о семи мудрецах”, Лодвик “абис разболеся велми, аки ко смерти, и возляже на одре и боляше”, потому что взглянул на цесаревну “с великимъ распалениемъ, и разгореся, понеже бе чудно велми обличие красоты ея” (241). В “Римских деяниях” “рыцарь Балдашской”, увидев красавицу, “полюбиль ю велми и для великой милости разнемогся” (162), вариантом чего является ситуация, когда героиня другой новеллы “Римских деяний”, огнем “любви палима”, “в распалении умысли притворною болезнию улучти желание” (60). Любовь-болезнь была унаследована и “петровской повестью”. Например, герой “Повести о дворянине Александре” част лекарства от этого “недуга” (233) и совсем уж печальную шутку сыграла чувственность с протагонистом “Повести о шляхетском сыне”, который умер, будучи не в силах перенести пароксизм страсти: “И толико возжеся огонь похоти, яко достиже сердце его, и тако пад и умре” (312).

Примечательно, что врач как действующий персонаж обычно посрамляется, но в тропах, где болезнь всегда оценивается негативно, отношение к врачу принципиально иное. К примеру, в “Житии Сергия Радонежского” святой — “врач” (328), “бого-подательный врач” (410). Максим Грек в “Послании к желающему отвергнуться мира” называет алтари “врачеванием” и “исцелением” (231), апостолов в “Сказании на Исаию (26, 20)” — врачами (30-31), а Бога в “Беседе Души и Ума” — “врачем” (71) и в “Послании к царю Иоанну Васильевичу” — врачом “душамъ же и телесsem” (377). Аналогично автор “Повести о прихожении Стефана Батория” именует царя “богоподобный врач” (424), а у Сильвестра Медведева в “Вирше в великую субботу” Творец “врачует” недуги (197). Известно также, что митрополит Даниил постоянно в различных контекстах использовал слово “врач”, потому наличие этого слова и родственных ему может быть принято в качестве дополнительного критерия атрибуции его сочинений⁴⁴.

В тропах фигурирует не только врач как таковой, но и его действия. Например, Карпов в “Послании” Максиму Греку пишет о лечении бессоницы (502), Зиновий Отенский — о прикладывании пластыря к язвам (601). В такого рода сравнениях особенно часто упоминается хирург, вынужденный причинять страдания ради блага больного — в “Просветителе” Иосифа Волоцкого (163-164), “Слове на латинов” Максима Грека (193), “Слове похвальном Михаилу и Федору” Льва Филолога (488), “Истории о великом князе московском” (169) и третьем “Послании” Ивану Грозному (107) А.М.Курбского. Можно также вспомнить лечебные коннотации заглавия знаменитого стихотворного сборника Симеона Погоцкого “Вертоград многоцветный”⁴⁵ или фантастический рецепт избавления от грехов “Послания иконописцу” Иосифа Волоцкого: “Взыди на гору, сиречь, в пустыню, възми корень духовный, еже есть Христа ради нищета и худость, и събери ей листвиение, еже есть алчба и жажда (...) И истолци все вкупе в ступе послушания, подсей их ситом — твоим чистым и благым житием (...) и егда свариши их добре, вычерпни их лжицею, твою тихостию и безмолвием и вкуси их...” (324-325).

Тот же образ встречается в “Посланиях” Нила Сорского (5), “Слове от старчества” (21), “Аптеке духовной” (379), “Врачебнице мудрой зело”. В XVII в. рецепт-небылица был пародийно обыгран в “Лечебнике на иноземцев” (95-96).

* * *

Итак, можно отметить, что древнерусская литература предлагает различные модели поведения “человека болеющего”. И это не столько жесткие рекомендации, сколько системы аргументов в пользу того или иного выбора. Страждущий выбирает себе образец по силам — более или менее высокий — но в любом случае он не отрекается от христианской системы ценностей.

В XVIII-XIX вв. “человек болеющий” по-прежнему объект пристального внимания литературы, хотя по сравнению со средневековьем многое изменилось. В частности, медицинские книги напрочь исключены из состава словесности, а советы “как лечиться” — из сферы художественных интересов. Тем не менее, основные образы и базовые модели остались. Например, древнерусское неприятие врачей прослеживается от демократической словесности XVIII в. (четыре “Интермеди” из сборника А.А.Титова (665-667, 669, 681-685, 713-718); “Интермеди, или междууврошенная забавная игрища” (468-471); “Щутовская комедия” (372-429); лубочные картинки “Точильщик носов” и “Голландский лекарь, добрый аптекарь”, — в которых доверчивым больным шарлатан-доктор предлагает лекарства, составленные по рецептам-небылицам⁴⁶) до Ф.М.Достоевского и Л.Н.Толстого. В XVIII-XIX вв. сатириками и

моралистами по-прежнему используется “фантастический рецент” (Екатерина II в “Былях и небылицах” рекламировала снадобье, состоящее из “щастия”, “нешастия”, “болезни”, “ума”, “знания”, “слабости”, “добра”, “людскости” (77-78); “пародийные лечебники” сочиняли Н.И.Новиков и Н.И.Страхов (57-72); лубочные картинки XVIII-XIX вв. испытывают пристрастие к “Аптеке духовной” (53)). Пушкинская “болезнь любви” подхватывает мотив, знакомый русскому читателю по “Повести о семи мудрецах” и “Римским деяниям”, зато его же “горячка рифм”⁴⁷ (ср. “высокую болезнь” Б.Л.Пастернака) — явление совершенно другой эпохи, следствие романтического культа аномальности возвышенных переживаний. В “Путешествии Евгения Онегина” герой даже “по-романтически” ощущает на курорте неловкость от собственного здоровья (“Зачем, как тульский заседатель, // Я не лежу в параличе? // Зачем не чувствую в плече // Хоть ревматизма...”). Можно добавить, что на смену средневековой “моде” на проказу приходят новые — на “хандру” в пушкинское время⁴⁸, на туберкулез — в классическом русском романе (Инсаров в “Накануне” И.С.Тургенева, Катерина Ивановна в “Преступлении и наказании”, Николай Левин в “Анне Карениной”), на сифилис — в “серебряном веке” (проза А.И.Куприна, Л.Н.Андреева).

Однако несмотря на параллели и сближения, общий подход древнерусской литературы к “человеку болеющему” — специфический. Эта специфика обусловлена прежде всего доминированием спиритуалистического мировоззрения. Исповедание тех же ценностей неизбежно ведет к постановке сходных метафизических вопросов. “Я не перенес в жизни никогда серьезной болезни, — повествует о.Сергий Булгаков.— И часто, особенно последнее время, я испытывал смущение, что все кругом болеют, я же всегда здоров ... И это становилось особенно трудно потому, что на меня все тяжелее ложилась туча моих грехов... В своей болезни ни раньше, ни после, никогда и ни в чем я не противился воле Божией, не роптал, не просил Его о помиловании и освобождении от страданий, принимал его как неизменное и несомненное Божие определение. И в этом смысле была эта близость страшная и святая, как у Иова...”⁴⁹.

Две концепции “человека болеющего” в древнерусской литературе соотносились по-разному. Во-первых, “культ болезни” мог поддерживаться в “высоких” жанрах, а забота о здоровье — в “низких” (оппозиция житий — отреченных “молитв” или посланий). Во-вторых, возникали непосредственные споры. Так, в религиозной полемике конца XV — начала XVI вв. еретики отстаивали “естественно-научное” понимание происхождения недугов (с этой средой связано бытование таких “медицинских” сочинений, как “Тайная тайных”). Иосифляне же выступили за “умеренный” вариант спиритуалистической модели: “Устав” Иосифа Волоцкого призывал помогать больным братьям и мириям, что отчасти и оправдывало монастырское “стяжение”, а

митрополит Даниил поощрял перевод с немецкого первого “Лечебника”. “Нестяжатели” предлагали радикальный вариант той же модели — вплоть до запрета монахам помогать друг другу в случае недуга, согласно правилам Ниловой пустыни. Наконец, в Древней Руси был возможен компромисс, при котором, как и ныне, давали советы по поддержанию здоровья, хотя оно, естественно, и не принималось как самоцель. С одной стороны, авторы призывают строго соблюдать пост, а, с другой, оговаривают разумные пределы собственных предписаний. К примеру, Нил Сорский советует в “Послании к брату с въсточныя стороны”: “...полезно тебе окормлятися правило в телесных деланиях по силе, а не выше меры” (143). Он же наставлял иноков в “Предании и Уставе”: “Аще ли же немощно и недужно (тело), мало упокоити его, да не до конца отпаднет” (42). Митрополит Даниил писал в “Посланиях”: “...пищю же и питиемъ къ здравию телеси довлетися точию, а не паче потребы растерзыватися и оутучневати” (101). В том же духе Симон Полоцкий трактует тему вина (“Слово в неделю 34-ю”), польза которого, оказывается, зависит от меры (автор, безусловно, учитывает апостольский текст (I Тим. 5, 23) и сакральные коннотации — употребление вина при таинстве евхаристии).

Наряду с благоразумным, “практическим” древнерусскими авторами предлагался созерцательно-мистический путь преодоления антиномии “культ болезни” — “забота о здоровье”. Сильвестр Медведев в “Письмах” изображал Царство Небесное, “идеже несть болезни, ни печали..., но любовь совершенная, радость непрестанная, здравие целое, веселie всеутешное” (15); ср. в “Апокалипсисе”: “ни плача ни вопля ни болезни не будет” (“Острожская Библия”). Но этот мир целокупного здравия вовсе не потусторонен дольнему, так как изначально “Бог (свят) състава целомудрена вся сотвори, да съставы человеческия телесныя от муки свободить” (“Толкование” на “Верую” XV в. некоего Григория. С. 85). Мироздание искуплено крестной смертью и даже временное существование болезней требует объяснений (у Зиновия Отенского, 281-282). Тем, кто соблюдает христианские правила,— наставлял Иосиф Волоцкий в монастырском “Уставе”, — “и в нынешнем убо веце даруется... здравие телесное же и духовное, и в будущем веце ждати день” (303), предзнаменованием чего является надежда беречь “въ всяком здравии душа же и тела и во мнимом житии сего благоденствии” (498). Просиянность тварного мира целокупным здоровьем, наиболее полно выраженная в праведниках, мощах, сакральных атрибуатах,— эманация свойств Творца и земное воплощение Божественного замысла.

Глава VI

ЗАГРОБНЫЙ МИР

(А.С. Демин)

В данной главе обозревается эволюция смысла эсхатологических описаний в древнерусской литературе. Об этом предмете опубликовано совсем мало работ, притом излагается в них преимущественно внешнее содержание памятников¹.

Эсхатология делится на две большие части. Одна часть — о небесах, о рае и аде. Другая часть — о Страшном суде, о судьбе всей Земли. Данная работа придерживается только первой темы — о небесах, рае, аде, увиденных некими путешественниками. Изображение Страшного суда не рассматривается, оно не содержит мотива путешествия в загробный мир.

Не Библия была для Руси первым сочинением, открывшим загробное путешествие, но ряд сравнительно небольших переводных произведений. Они текстологически не изучены, приходится опираться на старейшие списки памятников, а иногда на поздние, но зато не дефектные списки. Итак: кто видел и что видел и кому о том надлежит знать, или семантика источников.

1. XI-XII вв.

“Видение Исаии”

В “Успенском сборнике” XII — начала XIII вв. переписан один из древнейших переводных апокрифов “Видение, еже виде святыи Исаия пророкъ сынъ Амосовъ”.

Крайне почитаемый человек — библейский пророк Исаия запросто пришел к цесарю Иудеи, поцеловал его, сел на царский одр и вдруг заговорил другим голосом. Окружающие поняли, что им вещает святой дух. Затем Исаия внезапно замолчал, очи его были отверсты, но он никого не видел,— Исаию посетило видение (169. 2, 170. 1). Когда Исаия пришел в себя, то он поведал, но уже не всем присутствовавшим, а только цесарю, цесаревичу и пророкам об увиденном на небесах. Апокриф предупреждал, что подобное видение невозможно увидеть никому, кроме Исаии, ни до него, ни после него, а

содержание видения нельзя возвещать народу, только избранным (172.1, 176.1–2).

Вознесся на небеса не Исаия во плоти. Он ведь потом вернулся в свое тело, в свою плоть, в свою оболочку, “въ одежду свою”. На небесах побывал его “дух”, этот “дух” вошел в Исаию извне, “въдуновением”, был наслан ангелом (170.1, 172.1, 173.2, 176.2). “Дух” Исаии, видимо, станет полноправной душой, когда окончательно отлетит от тела. Ангел на небе утешал Исаию, что тот, скончавшись, душой вернется на небо, а пока ангел называл этого “духа” плотским сыном (176.2). “Дух” выглядел иначе, чем душа, на нем еще не было “вышней” одежды (173.1). “Духу” не все разрешалось узнать. Он не имел права знать, как зовут сопровождающего ангела. Имен тех, кто встречается на небесах, “духу” также не дано услышать. “Дух” не все был в состоянии увидеть, в чем и признавался: “Не възмогъ видети” (170.1, 173.1, 174.2, 176.2). Когда он молил ангела, желая оставаться на небесах, то ему мягко, но непреклонно отказывали: пока не время. А другой ангел даже негодовал, чего это на небе появился “дух”, которому снова предстоит “въ плъти жити” (173.1).

“Дух” изображен призрачным двойником Исаии. У него тоже видно тело — не только очи, но и лицо, и руки: например, вознося “дух” ангел “взял его за руку”. “Дух” передвигается, кланяется, говорит, даже пост, читает письмена, переживает, радуется, удивляется, скорбит, боится, трепещет, ужасается. “Дух” помнит о земном мире (173.2, 170.1, 172.2, 174.1–2).

“Дух” напоминает паломника по святым местам, которого водит специально посланный сопровождающий, тот, кого называли “вож”. “Дух” доволен, что сопровождающий оказался кротким и предупредительным. “Дух”, как и положено паломникам, расспрашивает “вожа”, лишь созерцает показываемое, но не вмешивается в события, хотя в общих церемониях участвует, занимая скромное место.

И все же это неординарный паломник, которому соответственно придан неординарный сопровождающий,— не рядовой ангел, но ангел с вышнего, седьмого неба, не кланяющийся низшим ангелам. И конечно, этот паломник — “дух” человека, легко восходящий “на высоту”, “на въздухъ”, “на аэръ”, передвигающийся как-то неопределенно, но мгновенно с места на место (170.1, 171.1–2, 173.2).

Загробный мир нечетко описан в апокрифе. Как можно понять по тексту апокрифа, не всегда вразумительному, для того, чтобы попасть в загробный мир, надо было двигаться сначала на восток, потом вверх. Первым следовал “воздухъ”, очевидно над землей. Затем — “тверь”, а выше небеса. У шестого неба отмечено два яруса: “воздухъ шестаго небессе” как преддверие неба, а после — само шестое небо. То же и у седьмого неба: “аэръ седьмаго небессе” и небо само. Кроме того

упоминался ад, место которого не обозначено: где-то под “твёрдью” (170.1, 171.2, 173.1–2, 176.1).

Расстояния между небесами равномерны и не велики. Каждос небо простирается преимущественно горизонтально вширь. Чем выше небо, тем дальше оно простирается, занятое ангелами. На пятом небе их “лесоны бущисльны”, “непроходимых силь тьмы”, то есть неисчислимое множество. На седьмом небе их еще больше, во главе их — архангел Михаил, они кланяются Господу, сыну Божию, ангелу “духовному”, святому Духу (171.2, 173.1, 174.1).

Все небеса видны с седьмого неба, вплоть до “твёрди”, где воюет сатана и ополчение его (170.2, 175.1).

Загробный мир изобразительно однообразен. У каждого неба есть врата, а при вратах — стерегущие. На каждом небе — толпы разных ангелов стоят слева и справа вокруг престола. На шестом небе нет престола, а ангелы уже все одинаковы, “имеаху единъ възоръ”. На седьмом небе стоят престолы, лежат одежды и венцы, приготовленные для праведников (172.2, 175.2). Пение, раздающееся на шести небесах, доносится до седьмого неба. На седьмом небе находится также книга, куда записываются дела каждого человека, ничто, произошедшее на земле, не утаится. Происходящее каким-то образом отражается и на “твёрди” (“яко же есть на земли, тако есть и на твёрди”). Сын Божий, проходит все небеса до “твёрди”, а потом снова восходит наверх (170.2, 174.1, 175.1).

Такова была расплывчатая и несколько механистичная эсхатологическая картина, с которой первоначально могла познакомиться Русь.

“Хождение Агапия в рай”

Этот второй апокриф о рае, переписанный в “Успенском сборнике”, служит дополнением к “Видению Исаии”, рассказывая о человеке менне значительном, чем пророк Исаия — об игумене Агапии, который записал свои впечатления в одиночестве, но заповедал “чтение се” читать во всех церквях (473.2).

Агапий в самом деле посетил рай. В том его уверил Бог, который представился Агапию и пояснил, какие места вокруг него: “Азъ есмь господь Бог, творец небу и земли... Места же си раиская суть”. Другой встреченный персонаж подтвердил: “Азъ есмь Илья Тезвитенин... съде живу... древа раиская” (469.1, 471.1, 473.1).

Рай, описанный в апокрифе, находится где-то на земле. Чтобы попасть в него, не нужно возноситься в небеса, но достаточно переплыть море на корабле, очутиться, вероятно, на каком-то острове. Обитатели рая, как сказано в апокрифе, с земли вossылают славу на небо. Илья Тезвитенин вспоминает о том, как он очутился в райском месте: Бог вознес его в

колеснице, благословил его под небом, но потом спустился (“сниде”), посадив Илью уже не на небе, а в земном раю (469.1–2, 430.2, 471.1).

Агапий в раю видит Иисуса с двенадцатью апостолами, окруженного многими человеческими лицами (херувимами и серафимами), а также птицами. В центре рая — неземное сияние (469.1, 470.2). Но в целом — это покойное место, где люди могут отдыхать, “ис почивъ от труда”. Райский остров покрыт роскошным лесом, напоминающим сад-“вертоград” (так называет его Агапий). На цветущих и плодоносящих деревьях щебечут и поют птицы; узкая стежка ведет вглубь острова, к молельне, окруженной высокой стеной с маленьким оконцем; внутри молельни возвышается огромный крест; а недалеко от молельни приготовлены одр, стол с белым хлебом и колодец со сладостной водой. Душ в раю не много, редко, когда там кто-нибудь встретится (468.1–2, 469.2, 470.2–471.1).

Человек во плоти, посетивший рай, остается чуждым раю. Агапий не мог увидеть душ людей (“живъ человекъ не можетъ видeti душу человеческъ” — 471.1), поэтому вместо душ увидел виноградные гроздья (души, — объясняет ему Илья, — “тобе явили ся гръздовиемъ”). Поэтому Агапий не узнал ни Христа, ни двенадцати апостолов, ни Илью Тезвигянина. Они называли себя, а Агапий видел лишь, что ему встретились то “великий мужъ”, то мужи в белых ризах, то “человекъ старъ”. Агапию постоянно приходилось спрашивать: “Господи, съкажи ми, чьто се, еже вижю?”

Очарованный местом, куда он попал, Агапий восклицает: “Да не излезу из древъ сихъ, нъ да сде съконьчаю живот свой!” Агапия, несмотря на сго желание оставаться, выпроводили из рая (468.2, 469.1–2, 470.2).

Таковы две разные эсхатологические картины, с которыми могли познакомиться древнейшие читатели: одна — грандиозная в “Видении Исаии”, другая — идиллическая в “Хождении Агапия”.

“Хождение Богородицы по мукам”

Хорошо дополняло два предыдущих апокрифа еще одно переводное эсхатологическое произведение, которое читали с глубокой древности, — “Хождение Богородицы по мукам”. Оно переписано в “Троицком сборнике” XII–XIII вв. Апокриф рисовал жуткие картины, рассказывая о том, как Богородица осмотрела ад.

В аду мучились не грешники, а души грешников: “Многи душа пребваютъ въ месте семъ” (166, 168). Душа сохраняла телесную внешность человека. У нее имелись ноги, и за них можно было вешать. У души различались талия, грудь, шея, голова, темя, поэтому видно было, как постепенно погружаются

души в огонь: одни до пояса, другие по пазуху, третья до шеи, а четвертые "до верха". Душа обладала лицом, с очами и устами, в которых то кишили змеи, то пылало пламя. Иногда в устах виднелись зубы, которыми души скрежетали. Язык тоже был у грешной души, за него подвешивали или палили огнем. Всё тело сохранялось до мелочей, даже ногти на руках и ногах, за которые цепляли, подвешивая за них несчастную душу. Всегда ясно было, мужчиной или женщиной является душа (170, 172, 174, 176).

Души сохраняли и внутренние свойства живого человека. Из души мужчины хлестала кровь. Души чувствовали жжение огненной реки. Если душу подвергали изощренному мучению, то она "не можаше воздохнути". Души часто кричали и вопили. Души не потеряли память. Они помнили, что Сын Божий приходил на землю; что с тех пор, как они в ад, их никто не посещал до Богородицы. Души остались такими же грешными, какими являлись на земле. Например, апокриф с досадой утверждал, что не только язычники на земле, но и их души, попавшие в ад, верят в идолов: "И доселе мракомъ злымя содержими суть. Того ради зде тако мучатся" (168).

Однако души не полностью дублировали людей, когда-то живших на земле, но представлялись более обезличенными. На них уже не было одежд. Конкретные личности оказывались неузнаваемыми. Распознавалась лишь их прошлая корпоративная принадлежность, да и то после пояснений архангела, характеризовавшего скопления грешников: вот,— показывал архангел Богородице,— плохие попы, вот — плохие патриархи, вот блудливые черницы и попадьи, вот ростовщики, клятвопреступники, клеветники, разбойники и убийцы; вот евреи, которые мучили Иисуса Христа; вот людоеды и т.д.

Души в апокрифе изображены неподвижными. Они не ходят, не передвигаются как-либо иначе, даже не стоят на ногах. Чаще всего они погружены в огонь, находятся в подвешенном состоянии или действительно висят.

География ада в апокрифе неотчетлива, оттого что неотчетлив маршрут хождения Богородицы. Богородица молилась на горе Елеонской, перед ней с юга отверзся ад. Но потом в тексте начинаются неясности. Сообщается, что Богородицу ангелы повели на юг. Значит, спустили с горы, затем, очевидно, нырнув под землю, полетели вглубь ада (168, 170). Несколько изложения далее усиливается. Сообщается, что ангелы повели Богородицу на север. Но не понятно, как Богородица повернула на север: пошла назад или продолжала спускаться вниз. Из изложения следует лишь, что Богородица дальше зашла на север, чем на юг, и, следовательно, северная часть ада была протяженней. Затем Богородица повернула на запад. Опять не ясно, как это произошло. Сказано невразумительно: "изведоша пресвяту отъ востокъ на левую страну" (176). При чем тут восток? Богородица с севера пошла на запад. Но немного

ходила, словно западная часть ада была наименьшей. С запада Богородица вознеслась на небо, на восток, в рай, путешествие окончилось.

Неясность географического пространства ада, по-видимому, намеренна. В апокрифах обычно неотчетливы подходы к загробному миру и маршруты по загробному миру, расстояния преодолеваются во сне, или в видении, или в чудесном полете.

Богородица все путешествие передвигалась над адом, над его поверхностью, не касалась никого и ничего, что видела в аду. Высота ее полета, пожалуй, менялась. То она смотрела с огромной высоты, и скопища грешников виднелись, как мельчайшие горчичные семена. То она как бы подлетала вплотную, и отдельный грешник виделся крупным планом, даже его зубы и ногти.

Ад многонаселен. Его пространство заполнено не только грешниками, но и ангелами. Ведь к каждому виду мучений, которым подвергают массы грешников, приставлено по присматривающему ангелу.

Главные стихии ада — тьма и огонь, главная часть адского ландшафта — огненные реки, текущие во тьме по адской “земле”. Одна река — кроваво-красная. Другая река — смоляная, бурная, клокочущая, “яко въ кotle”, с большими огненными волнами, река очень глубокая: погружает грешников на глубину 1000 локтей. Есть в аду и огненное озеро. Всюду разбросаны также отдельные огненные очаги (174, 176).

Предметный мир ада пустоват, даже скучен. Апокриф однажды упоминает “одры” и “столы”, то есть постели и противни, на которых лежат грешники, постели и противни тоже огненные, в огненном же облаке. Упомянуто еще древо железное, с железными ветвями и железной вершиной, оборудованной разными железными приспособлениями, на нем подвешены за языки грешники (170, 172).

Картина мучений не беспросветна. Адский огонь не уничтожающ. Души, в сущности, неуязвимы. Души не сгорали, иногда лишь язык скручивался от жара, но видимые тела всегда оставались целыми: “мучатся на векъ” (172). Железное дерево не плавилось от жара. Даже вблизи пламени полно драконов, змей и червей. К тому же Богородица выпросила ежегодную передышку душам от мучений и от огня. Был момент, когда из ада стали видны семь небес, свет заставил отступить адскую тьму, сын Божий сошел, явил свое лицо грешникам в аду (168, 180).

Такова основная триада древнейших на Руси произведений о загробном мире, своего рода долгий эсхатологический спектакль.

“Слово о видении апостола Павла”

“Слово о видении апостола Павла”, или короче — “Павлово видение”, компилиативно объединило сюжеты и мотивы разных апокрифов, в том числе “Видения Исаии”, но особенно “Хождения Богородицы по мукам”.

В “Павловом видении” душа более сильно связана с телом, чем в других апокрифах. “Павлово видение” предусматривало медленность исхода души. Ангелы собирались вокруг умирающего человека, ждали, когда душа выйдет из тела (43). Из большого грешника даже вытрясали душу. Душе велели присмотреться к своему телу, чтобы вернуться именно в него, когда наступит Страшный суд, ангелы трижды повторяли: “Душе, познаи свое тело, отнюду же изиде”, “возри на свою плоть, познаи жилище свое” и пр. (43,45).

Душа, вышедшая из тела, сохраняла компактность, оформленность. Душу брали, целовали, несли, вели или влачили. Каждую душу возносили ангелы, праведную душу — благие ангелы, ее ангел-хранитель и ее “дух”. Душу ставили пред Господом. После разбора душу уводили, праведника архангел Михаил нес в рай, беззаконная душа предавалась ангелу Тимелиху, а также в руку Аратарю: “да заключать ю в темьници адьстей” (43,44,45,46). Душа облекалась в одежды. Грешная душа “имуща ризы осквернены”, другие грешные души — в подпоясанных портах (52,53). От окаянной души исходил смрад. Ангелы жаловались: “Смрадъ ся изиде въ вся ны” (45). У души различалось множество элементов тела. Их в “Павловом видении” названо больше, чем в прочих эсхатологических апокрифах; помянуты пуп, брови, волосы на голове, до них погружаются в огонь, помянуты ноздри, из них выползают черви (49-51).

“Павлово видение” страшнее рисует мучения душ. Цельность тел уже не сохраняется. Счетверенными крючьями изо рта тянут внутренности, раскаленной бритвой срезают уста и язык, отрубают руки, ослепляют очи, терзают огненным жезлом, протыкают рогами. Души мучаются голодом и жаждой (50-53).

Существовала еще краткая редакция “Павлова видения”, в которой душа, пожалуй, еще более очеловечена. У души, оказывается, есть сердце: “духъ ту завидивъ влезе въ сердце”. Душам приписаны и человеческие состояния: “смерть..., вражда, мечь и рана”. Души уныло молчат в краткой редакции, ничего не разъясняют, несут зримое изображение своих земных грехов, “дель своихъ образы” (130.1-2, 131,2).

“Павлово видение” так скомпилировало всевозможные мотивы, в том числе взаимоисключающие, что возникла новая картина ада. Апокриф указал два разных пути, ведущие в ад. Один путь упомянут в начале апокрифа: сойти вниз, в бездну

(42). Тот путь уточнен краткой редакцией: “подъ твердь земную” (130.1). Второй путь изложен в середине пространного апокрифа: из рая лететь вниз, на запад, к основанию неба, там течет великая река — “Окионъ”, обходящая вселенную, за океаном находится ад (49).

Ад описан с усилением традиционных деталей. В аду пугающая тьма кромешная, “тма и скорбь и туга”. В аду червь неусыпающий, длиной в локоть, с двумя головами (46, 49, 54). Топография ада отличается от той, которая представлена “Хождением Богородицы по мукам”. В “Павловом видении” огненная река, текущая по аду, превращается в огненную пропасть, глубина огненной реки триста локтей, а в нее погружено множество душ, “друга на друге”, мечутся. Есть еще много пропастей, где черви пожирают людей. Есть в аду и узкий колодец, уходящий в бездну, в него сле просунуть человека, “каменье горящее во всех частехъ его”, он забит палимыми душами. Сверху огненный колодец запечатан семью печатями, чтобы не выходил невыносимый смрад (50, 51, 54).

Упомянута принципиально новая деталь ада: снег. Зима царит на дальнем западе ада: “Несть сде ничто же, нь тъчю снегъ и гроза” (55), пусть хоть семь солнц воссияют, все равно не согреться. Краткая редакция апокрифа упоминает еще град (130.2). По утверждению краткой редакции, каждый грешник в аду страдал и от одиночества: “каждо сетуя, долу поникъ, уединень отъ другъ”, “отъ помощникъ уединенъ” (131.2).

В “Павловом видении” сбивчиво описан рай, вернее, три рая. Один рай — на седьмом небе. Это как бы некое помещение, видны алтарь Божий, занавес и престол, около которого курятся благовония. Христос сидит справа от Бога-отца. Павел видел, как Христос сошел с разверзшегося неба, на голове Христа была повязка (49,56).

Второй рай находится ниже, на третьем небе. Это уже целая географическая область. Ведут в нее врата, перед вратами стоят два золотых столпа, на каждом столпе золотая скрижаль, заполненная письменами с именами праведников, возможно, и с изображениями их деяний. За вратами простирается чудесная земля, там обитает пророк Исаия. Через землю течет молочно-медовая река, на ее берегах посажены деревья, полные сладких плодов, растут финиковые деревья высотой в 30 локтей. Свет всемеро ярче серебра. Далес находится озеро Херусийское. Золотой корабль перевозит к золотому городу, который зовется град Христов и, очевидно, находится на острове.

Остров описан крайне путано, изложение можно истолковать следующим образом. Город окружают четыре реки. На западе от города течет медовая река Фисньня, там живут библейские пророки. На востоке течет винная река Фипр, она поворачивает с востока на север, и там обитают библейские Авраам, Исаак, Иаков. На севере течет слейная река Гиония, она поворачивает с севера на запад, а там поют праведники, ожидающие прохода

в город. На юге течет молочная река Евфрат. О ней больше ничего не сообщается (48).

Сам город огражден 12 стенами, в каждой стене по тысяче столпов. Посреди города высокий алтарь, у престола стоит библейский Давид, в руках держит псалтырь и гусли, и поет на весь город, ожидая схождения Христа с седьмого неба (47-49).

Третий рай, который увидел Павел,— эдемский. Описание его следует в конце апокрифа. Как и в “Хождении Агапия”, эдемский рай Павла напоминает сад, расположенный где-то на земле, но в “Павловом видении” эдем величественней. Из эдема вытекают реки, напояющие земные области: Фигон, Гион, Тигр и Ефрат. Они берут начало из-под дерева, которое стоит в раю. На древе почивает дух Божий, когда он вздыхает, то воды вытекают. Далее стоит дерево животное, его стерегут херувимы с пламенным оружием, к дереву приходят сопровождаемые ангелами: дева Мария, затем отцы людские — Авраам, Исаак, Иаков, потом — библейский Моисей, за ним — пророки Исаия и Иеремия, после — Ной, последними — пророки Илья и Елисей. Эдем посещают только очень избранные.

Эсхатология “Павлова видения” детальна, но не складывается в систему картин, местами приближается к сказке.

Иные памятники XI-XII вв.

Эсхатологические сведения кочевали по различным памятникам, и общая картина постоянно дополнялась подробностями.

Некоторые переводные жития вразнобой уточняли судьбы душ, этапы их загробного существования. Так, утверждалось, что за душами праведников снаряжается летучее посольство, “ангели текуще по облакомъ небесънымъ” (“Мучение Еразма”, 219. 1).

Душа праведника, достигшая небес, изменялась, она ослепительно белела: “яви же ся душа его седмицею белеши снега”, “явиша же ся душа ихъ белы, яко голубие” (“Мучение Еразма”, “Мучение Вита, Модеста, Крестяниция”. 220. 2, 229. 1).

Древнерусские авторы участвовали в эсхатологических обсуждениях. Кирилл Туровский, ученейший древнерусский проповедник XII в., говорил, что души грешников сначала собирают, но не в ад, а неизвестно где: “блюдомы суть, иже Богъ весть”. Лишь во время второго пришествия Христова, когда души вернутся в свои телеса, отправят их в ад на муку (“Притча о человеческой душе и о теле” Кирилла Туровского. 308).

Замечания Кирилла Туровского помогают объяснить, почему так телесны мучения душ в ад: души вошли в тело. Отсюда можно предположить, какое время подразумевал апокриф о Богородице, посетившей ад: Богородица посетила ад при втором

пришествии, во всяком случае апокриф заканчивался тем, что Христос вторично сошел к грешникам (180).

Некоторые поучения сообщали, насколько надежно отделены от мира ад и рай. Ад закрыт, его огромные медные врата затворены, заклеплены железными гвоздями, у ворот стоят “сторожа адовыя” (“Слово о восшествии Иоанна Предтечи в ад” Евсевия Александрийского. 367. 2; Апокриф о Енохе. Краткая, древнейшая редакция по пергаменной рукописи XIV в. 21).

Рай же огражден стеной-“оплотом”, но его врата не затворены. Однако, хотя ворота не замкнуты, рай “неудобъ въходим” (“Притча о человеческой душе и о теле” Кирилла Туровского. 294, 296).

Памятники датализировали то, как отвратительна внешность исконных обитателей ада. Бесы напоминают зловещих животных: “Суть же образом черни, крилаты, хвосты имуще”; “яко аспиды велики, лица ихъ. И очеса ихъ, яко свеща потухлы. И зуби имъ обнажены до перси ихъ” (“Повесть времененных лет”. 192; Апокриф о Енохе. Краткая редакция. 23).

Чернота — главное свойство ада и бесов, они выглядят, как “мурины мрачные”, души грешников тоже “чернятся”, становятся похожи на демонов в аду, где и земля — темная, а смола — мутная (“Слово о исходе души от тела и о втором пришествии” Кирилла Александрийского. 109 об., 114).

Ряд поучений неожиданно показывал первоначальное состояние ада. Первоначально в аду находились библейские герои: Адам, Ева, Ной, Авраам, Исаак, Иаков, Моисей, все пророки, включая Иоанна Предтечу и пр. Все они связаны, даже закованы, кто стоит, кто лежит (“Слово о погребении тела Иисуса Христа” Епифания Кипрского. 609-609 об., 612 об., 613 об.). Мучаются они, скорее, от тьмы, от духоты, от ощущения какой-то тяжести. Нет ни солнца, ни ветерка. Авраам “тяжко въздышеть”, Давид “часто стоня, въздышеть” (Краткая, древнейшая редакция “Слова на Лазарево воскресение”. 12. 1-2).

Ад напоминает тюрьму со многими камерами или же разветвляющиеся пещеры: “жилища же и темницы, сокровища и пещеры” (“Слово о погребении тела Иисуса Христа” Епифания Кипрского. 611 об., 613. “Сокровища” означали “укрытия”). Как и положено тюрьме, ад крепко заперт: “замки каменны... твердо запечатано” (Краткая редакция “Слова на Лазарево воскресение”. 11.1). Этот ад отличался относительной камерностью. Давид сидит на дне ада, но, вероятно, не так уж глубоко. До него доносится происходящее снаружи, на земле, например, звук пастушеских свирелей, топот коней. Об этом Давид объявляет: “Уже бо слышю: пастыри сбирают у вертепа. А глас их проходитъ адова врата, а в мои уши приходитъ. А уже слышю топотъ ногъ перскихъ коней” (11.1, 12.1). Конечно то не простые кони и пастухи,— волхвы несут дары родившемуся

Христу. Богословски оправдано, что пророк услышал об этом событии. Но он слышит их и физически.

Переводы эсхатологических произведений, бытовавшие на Руси в древнейший период, свидетельствовали, что невозможно полностью описать загробную жизнь, ни рай, ни ад, ни судьбы душ: “Ум человеческ недоумеет сказать”.

Чувство бесконечности эсхатологических открытий объясняется исторически. Молодое древнерусское общество энергично развивалось, земной мир казался распахнутым для деятельности, а загробный мир — для познания.

Реально эсхатология не влияла на жизнь. Эсхатологическими сочинениями интересовались преимущественно ученыe монахи. Вопрос о судьбе душ затрагивался также тогда, когда велись дискуссии с иноверными. В прочих ситуациях эсхатологию не вспоминали.

2. XIII — XIV вв.

“Книга о тайнах Еноховых”

В XIII-XIV вв. на Руси занялись переводами произведений, которые обстоятельней повествовали о загробном мире. Среди переведенных — “Книга о тайнах Еноховых”, или пространная редакция апокрифа о библейском Енохе, который увидел 10 небес.

“Книга” предназначалась всем людям и народам. Распространять ее велел Бог Еноху: “Да раздадутъ книги рукописания твоего чада чадомъ, и родъ роду, языки языкомъ”. То же завещал Енох своим сыновьям: “Раздайте книги чадамъ вашихъ, въ вся рода ваша и в языки”, “книги, еже азъ дахъ вамъ, подавайте ихъ всемъ хотящим”, человечество “рукописание мое да держить твердо въ родъ и родъ” (116, 125, 129, 136). Текст списка близок к древнему переводу).

Путешествовал по загробному миру Енох телесно, как Агапий и Павел. На небе к нему обращались: “Человече Божий...” И он характеризовал себя как человека, но не как отделившуюся душу, и путешествовал он в земных одеждах. Только на десятом небе Бог распорядился совлечь с Еноха “земных рызъ его” (93, 105).

Все увиденное Енох видел реально, не во сне, но “яве” (90). В конце повествования Енох подтвердил слушателям: “Азъ видецъ лица Господня... Вы убо слышите слова уст моих, яко азъ слыхах глаголы Господни... очи мои видесте от зачала и до конца” (119).

На небесах Енох не встретил людей, то есть человеческих душ, видел только множество ангелов. Правда, он наблюдал и неких узников, — на втором, третьем и пятом небесах, но это,

скорее, отпадшие ангелы. Небеса лишь приготовлены для человеческих душ. Без душ яснее видно устройство небес. Описание такого устройства — главная цель апокрифа.

Никто еще не допускался так высоко: до десятого неба и престола Бога. Возносили Еноха три вида “вожей”. Сначала — ангелы на крыльях своих, потом — архангел Гавриил, а напоследок Михаил-архангел. С десятого неба Енох увидел все, все звезды и всю землю. Разглядел он и преисподний ад. Апокриф претендовал на полноту эсхатологической картины.

Более того, апокриф проводил инвентаризацию небес. Енох занимался систематизацией космоса: “Азъ измерыхъ и исписахъ звезды... Азъ же имена всехъ написахъ... Часы изочтохъ... Азъ изследовахъ вся” и т.д. (120). На каждом небе описан свой набор предметов. Так, перед первым небом — облака, “аерь”. На первом небе — превеликос море, потом — хранилище снега, облаков и росы. На втором небе — тьма, предметы не различимы. На третьем небе — рай. Посреди рая — древо жизни, из-под дерева исходят четыре источника. На севере третьего неба — “место страшно”, тьма и мгла, лед, мрачные огни, течет огненная река. На четвертом небе — солнце на колеснице, звезды. На востоке четвертого неба — шесть ворот, оттуда выезжает солнце. На западе четвертого неба — шесть ворот, в них солнце заходит. От запада к востоку — двенадцать ворот для луны. У последующих небес предметы не указаны, разве что престол Господа на десятом небе (91-99).

На каждом небе заняты свои сонмы существ. На первом небе летают ангелы, они ведают звездами и хранилищами облаков. На втором небе плачут ангелы “темнозрачны”. На третьем небе поют светлые ангелы. На четвертом небе — шестокрылые ангелы сопровождают солнце, с солнцем же несутся Финизи и Халкадры,— гиганты с двенадцатью крыльями, со львиными ногами и крокодиловой головой. Над четвертым небом, не доходя до пятого, поют ангельские воины, с тимпанами и органами. На пятом небе находятся воины, похожие на людей, их зовут григорами, лица их унылы, они молчат. На шестом небе поют архангелы. На седьмом небе — полки бесплотных сил, господства, начала, власти, херувимы и серафимы и пр. Последующие небеса упомянуты без живых существ. На десятом небе — сам Господь, рядом архангелы Михаил и Гавриил. Херувимы и серафимы покрывают Божий престол (96-105).

Описание небес напоминало о музыкальном действе. Звуки сменяли друг друга. Сначала — торжественные речи. Далее — плач. Потом непрестанное пение и неумолкающие голоса. Вдруг — холодная тишина. Внезапно раздается разнообразное пение. Снова молчание. Жалобное и умиленное пение. Затем пение сладкое и мощное. Наконец, пение тихими и кроткими голосами.

Переводом “Книги” на Руси обозначился переход к большей упорядоченности эсхатологических описаний, без “тайн”.

“Чтение святого Варуха”

Перевод апокрифа дошел в раннем списке,— конца XIII — начала XIV вв. Пророк Варух тоже посетил небеса. Как и в апокрифе о Енохе, Господь повелел, чтобы Варух всем поведал об увиденном (219).

Изложение подчеркнуто конкретно. Хотя Варух осмотрел лишь пять небес, зато он обязался точно изложить увиденное. Произведение насыщено якобы точными цифрами. Например, шли 7 дней, летели 32 дня, течет 343 реки, трудятся 200003 ангела и др. Упомянуты или даже приведены тексты надписей, встреченные Варухом на небесах, вроде надписи, помещенной на правом крыле птицы Феникс о том, что птица родилась от престола Божия (205, 206, 208, 210, 213).

Апокриф выразительно обрисовал исполинские небесные объемы. “Толстота” первого неба — в семидневный путь. Высота второго — в семидневный полет ангела. На втором небе легко помещаются великос поле, высокая гора, множество рек, море, а также гигантский змей, “утроба” которого в широту и глубину, как ад. По четвертому небу летит птица величиною от востока до запада, она закрывает мир от солнечного пламени, “се есть хранило всему миру”. На пятое небо сносят “хранильницу”, в которую собирают человеческие молитвы, глубина этой “хранильницы”, как от неба до земли (206, 208-209, 212-213, 217).

Обитатели небес явственно земные в “Чтении Варуха”. Апокриф сообщает, что на первом небе живут люди с воловыми лицами, олеными рогами,— детали все-таки из земной анималистики. На втором небе тоже пребывают люди, у них лица песьи, ноги оленьи, рога козьи. Они живут в превеликой “клети”, то есть в доме. Их повседневные занятия тоже земные, они рубят деревья, жгут камни и пр. На горе лежат змеи, пьют море, понижают его на один локоть в день, едят землю, “яко и сено”, словно гигантская домашняя скотина. Апокриф перечисляет названия рек, текущих по второму небу, среди необычных и очень знакомые названия: Дунай, Евфрат (207-208). На третьем небе расположился эдем. Апокриф опять упоминает приземляющие детали, например, какие деревья посадили в эдеме архангелы: Михаил — маслину, Гавриил — яблоню, Саразаил — калину, Сатанаил — виноградную лозу и т.д. Сообщается, что во время потопа вода залила рай, вынесла на землю прут от лозы, как будто рай — это заливаемый сад (210-212). Земной облик получили обитатели даже четвертого неба. Апокриф объясняет, что солнце — это человек на колеснице, запряженной четырьмя конями. Венец у солнца пачкается, когда оно проходит над землею, приходится венец очищать. А месяц подобен женщине, сидящей на колеснице, мчимой волами. На четвертом небе есть горящая река, а на ней

озеро, из озера облака берут воду, “одождяют по земли” (212, 215, 216).

Апокрифы о Енохе и Варухе — различны, даже противостоят друг другу, но эти переводы внесли новый на Руси уклон в эсхатологическое повествование, тяготея к предметной инвентаризации небес.

“Житие Андрея Юрдивого”

“Житие Андрея Юрдивого” содержало несколько разделов, посвященных эсхатологии. Основной из них — “О видении рая”. В нем слажена несогласованность, которая царила в предшествующих переводах. Все-таки кто возносился на небеса? Душа бестелесно или человек целиком? Статья “О видении рая” засвидетельствовала, что возносилось нечто среднее. Андрей, во сне видевший рай, смотрел на себя и сомневался, тело у него или нет, очи плотские у него или духовные. Тело у него вроде сохранилось, в портах, сапогах, но в облагороженном виде: порты молниями вытканы, сапоги светящиеся, венец. Но тело как будто бесплотное. По словам Андрея, “видехъ себе яко же бес плоти суще”. Не чувствовалось тяжести в теле. Не хотелось пить и есть. Однако разверзающихся перед ним глубин это тело боялось. В темноте ничего не видело, оттого держало горящую свечу (100, 103, 104, 162).

Полуматериальными мыслились и души прочих людей. В разделе “О душах” отмечено, как выходит душа из тела: “яко же раздранъ плать”. Грешные души темнеют, “яко сажа бывають” (181).

Кругозор Андрея более ограничен, чем у Варуха. Он видел лишь эдем да еще первые три неба. Их общий вид расплывчато обрисован. Статья “О видении рая” дает понять, что эдем состоит из садов, реки, леса, а на каждом небе висят занавесы, стоят кресты.

Зато обилие деталей и частных характеристик необычайно. Андрей полон чувств обходил эдем, то “ширяясь по пространу”, то скача высоко, то стоя молча “на многы часы” и пр. В эдеме водятся воробы, щуры, соловьи. Сады стоят, “яко же станеть полкъ противу полку”. Древеса и сады колышутся от ветра, “яко же волны”. Пространство под первым небом, “яко бездна морьская”. Третье небо простерто, как кожа, через него перекинута золотая доска и т.д. (101-105).

Все зорко рассмотрено и мелочно описано, все покрыто узором или расцвечено. Недаром памятник говорит про “узорочиа” (103). Земля эдема испестрена цветами. Виноград — с золотыми листьями, рубиновыми гроздьями. Райское поле: “Все красно, и светло вели, и муравно, и цветно вели часто” (107). Птицы удивляют золотыми, снежнобелыми, пестрыми крыльями. Голубь, который сел на небесную занавесь, описан с

головы до ног: “Глава же его беаше, яко злато. А перси багряне. Крила чермнозорна, яко пламень. Нозе его червлене. Изо очию же его яко заря светлы исхожаху” (106). Даже сам воздух — цветной. Дуновение с запада “яко же дымъ бело, яко же снежно видение”. А с севера ветер “черменъ видениемъ” (102).

В другом разделе “Жития” был изображен ад. Упомянуто только несколько адских темниц, приготовленных для грешников. Но зато какие детали! В смердлых темницах затворены мухи, лисицы, ослы, змеи, враны, псы и пр. Одна храмина — с человеческим калом. Висит темная доска с надписью: “Обитель вечная и мука нудная” (163).

“Житие” отказывалось описывать, чем кончается загробный мир, крайние пределы, жилище Бога, однако кратко пояснило: “Выше же надъ Богомъ есть воздухъ. Яко же илекторъ любо ли яко снегъ, бель, яко свѣтъ. Да той входить на высоту некончаему” (186).

“Житие Андрея Юродивого” явилось венцом картинной, но сугубо книжной эсхатологии на Руси.

“Житие Василия Нового”

“Житие Василия Нового” выделяется своим подавляющим объемом, его эсхатологический материал огромен. Ученик святого Василия Григорий посетил во сне загробный мир, и не один раз.

В загробном мире очутилась душа Григория, не тело, в чем он сам убедился: “Искахъ рукою руку свою осязати, есть ли въ мне кость и плоть. Яко же пламень огненый видя” (438. Первая русская редакция). В загробный мир попадали только души. Например, встретилась в раю преподобная Феодора, она поведала об исходе своей души, о путешествии на небо. Когда она умерла, явились юноши-ангелы, один из них рассек ее тело, секирой отрубил конечности, истогр ногти, отсек голову, дал что-то пить из чаши, настолько горькос, что душа вышла наружу и посмотрела на свое умерщвленное тело (416). Затем душу понесли к небу. Григорий встретил в раю еще людей, тоже уже бесплотных. Люди “безвещественны, яко же солнечныя луча. Объяти плотни руце не могуще”, “бяаху бо не яко человечы”, “плоти не имуще”, составлены как бы из солнечных лучей (433, 436).

В загробном мире все бесплотно. “Безвещественные” юноши черпают “безвещественную” жидкость, вода — “умнаа”. Строения тоже “умныя”, “духовными хитростями состроены”. Бестеслесно движение. Обитатели рая признаются: “Мы зде умомъ преходимъ”. Григорий вспоминает об их поцелуях: “Духомъ умнымъ целовахуть мя” (431, 432, 433, 438).

При этом исключительно часто “Житие” описывает разнообразную внешность душ и прочих существ тоже. Так, по смерти Феодору окружили эфиопы, они “синие”, темны лица их (415). Когда затем Феодора проходит 20 мытарств, то описывается, перед какими бесами она предстает. Ее встречает собор черных эфиопов. Ближе к небу бесы крупнеют, становятся толстыми и тучными. Еще выше — бесы, как киты. На девятнадцатом мытарстве — бес в ризе, гноем перемазана риза и забрызгана кровью. На двадцатом мытарстве бес хиреет, он “отнюд тонокъ, и зело иссохшь, и вельми грыжавъ” (419, 425-427, 429).

Юноши-ангелы обрисованы детальнее. Они, в частности, высоки, как кипарисы, у них волосы, как молния, ноги белы, как молоко, лица, как снег. Праведники в раю — в белоснежных ризах, “веселом лицемъ вси друг къ другу прелетающе”. О внешности грешников “Житие” тоже сообщает. Грешные души в аду раздеты, “обнажены от всякия одежда духовныя” (431, 434, 436).

Если “Житие Андрея Юрдивого” инвентаризировало предметы, то “Житие Василия” давало перепись существ, а описания предметов делало еще мелочней: подмечало вдруг, что именно расставлено на райском столе, даже что лежит в миске (435).

Все-таки оба жития принципиально сходны. Общество XIII-XIV вв. стало хозяйственней, ценило доскональные эсхатологические описи.

Прочие памятники XIII-XIV вв.

Книжники не стремились унифицировать эсхатологическую систему, им не надоедали повторы, их не затрудняли разноречия. Общество собирало богатства, в том числе и эсхатологические.

Эсхатологические картины содержал “Завет Левгин”, то есть “Завет Леввитов”. Текст сохранился в списке XIV в. Библейский Леввий рассказал о посещении небес, их он осмотрел во сне, дошел лишь до третьего неба. Ничего нового апокриф не сообщал, варьировались только частности. Так, Леввий увидел воду, висящую между первым и вторым небесами, отметил, что высота третьего неба “немерна” (103).

В “Сильвестровском сборнике” XIV в. дошло “Откровение Авраама”. Здесь произведение называется “Книгой откровения Авраама”. Апокриф велик, эсхатологический рассказ составляет лишь его часть, тоже повествует о путешествии на небо.

Видения в “Откровении” захватывающие-страшные. Библейский Авраам вспоминает, как от страха он окаменел: “Ужас духъ мои. Избеже душа моя от мене. И быхъ, яко камыкъ. И падохъ ниць на земли. Яко ни бяше уже ми крепости стояти на земли” (38).

Перед Авраамом явился страшный ангел: “Бяще видение тела его сапфиръ. И взор лица ему, яко хрисалить. И власы главы его, яко снегъ... И одение ризъ его багоръ. И жезль златъ в десници его”. Ангел пытался смягчить страх Авраама: “Да не устрашитъ тебе възоръ мои. Ни беседа моя да не съмущасть душа твоя” (39-40).

Дорога Авраама на небо страшна и таинственна. Он шел сорок дней и ночей, не ел и не пил, пришел в горную страну: “И бысть солнцю заходящу. И се дымъ, яко пещныи” (41). Ангел посадил Авраама на гигантского голубя, на правое крыло. Сам ангел сел на левое крыло. Они полетели через пламя. Наконец, долетели до неба.

Авраама встретило множество мужчин, все они говорили на непонятном языке, как вспоминает Авраам: “Зъвуща глаголомъ словесъ, сго же не ведяхъ”. Авраам опять устрашился: “Не могу ныне зрести, уже зане раслабехъ и духъ мой отступасть из мене”. И ангел снова уговаривал: “Не боися” (42).

Последующие зрелища тоже были пугающими. Авраам увидел, например, огненный престол, под престолом четырех ужасных животных. Каждое — с четырьмя головами. Первая голова — львиная, вторая — человечья, третья — воловья, четвертая — орлиная. У каждого животного по шесть крыльев. Передними крыльями они прикрывают головы, задними — “одевают” ноги, средними — летят. Головы не прочь ссориться друг с дружкой. Авраам увидел также страшную колесницу, у которой огненные колеса, а каждое колесо заполнено очами (43-44).

Прочие апокрифы тоже добавляли устрашающие детали. Например, рассказывали о херувимах, охраняющих эдем. Они до пупа — люди, грудь — львиная, голова — “иною тварью”, руки — ледяные, а в руках — пламенное оружие (“Слово о трех мnisex” 139. 2. Список XIV в.).

В XIV в. в литературу вносились страшного больше, чем раньше. Страшное не противоречило систематизаторскому накопительству, свойственному книжникам того времени. Общество исходило из принципа: в хозяйстве все пригодится.

Существовал еще один апокриф о вознесении Авраама на небо: “О явлении Аврааму Михаилом-архистратигом”, или “Смерть Авраама”. Авраам путешествовал телесно. Это подчеркнуто в апокрифе особой процедурой. Авраам попросил архангела Михаила: “Съ телом хотел бых възити”, то есть вознести телесно. Тогда Михаил взошел на небеса, известил Господа о желании Авраама. Господь разрешил Михаилу: “Поими Авраама с телом”. Это исполнил Михаил: “Взя Авраама с телом на облацах” (83-84).

Весь апокриф процедурен, он описывает церемонию за церемонией. Так Авраам видит, как сортируют души. Двое ворот, одни — маленькие, другие — большие, между ними на престоле сидит Адам, мимо него ангелы влекут души людей. Адам плачет и смеется. Плачет, когда души влекут в большие

ворота, то есть в “пагубу”. Смеется, когда души ведут в тесные ворота, этим душам предназначена жизнь. Плач Адама всемеро сильнее его смеха — соответственно распределению душ.

Видит Авраам и церемонию суда. Около рая находится судное место. Очередная душа предстает перед судьей, вопит и молится, отрицает свои грехи. Судьей выступает Авель, он велит херувиму принести две книги. При книгах — мужчина в тройном венце, с золотым жезлом, это Енох, “книгоочи правдивый”. Енох раскрывает книги по повелению судьи, ищет записанное и обличает грешную душу. Слуги гневаются и хватают несчастную, мучают ее (85-86).

Видит Авраам самую первую эсхатологическую церемонию: Смерть является умирающему и выводит душу. Перед праведником Смерть появляется красивой, в венце, “с покорением” идет к праведнику. Он умирает, словно впадает в сон. Перед грешниками же Смерть является многоглавой, головы у нее змеиные и пр. (89-90). Смерть ведет душу на судное место.

Формировалась систематизированная эсхатология в XIII-XIV вв., с, так сказать, специализированными описаниями предметов, существ, эмоций, церемоний.

Остальные апокрифы содержали отдельные кусочки мозаики. Чаще всего они указывали цифровые подробности, отягощающие или пугающие. Например, в ад ведет 500 ступеней, высота дьявола — 600 локтей, “уста же его, яко пропасть глубока”, его держат 617 ангелов (“Воспрощанье святого апостола Варфоломея”. 17, 22. Список XIV в.). На небо ведет 12-тиступенчатая лестница, по бокам лестницы 24 человеческих лица, по лестнице восходят и нисходят ангелы (“Лествица Иакова”. 91). На небе лежат книги, толщина их равна 7 горам, длину их невозможно охватить разумом, книги запечатаны 7 печатями (“Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской”. 175).

Некоторые произведения превратились в счетный перечень и бытовали в таком виде. Таков отрывок “О памяти смертней и об исходе души” из “Жития Иоанна Милостивого”, изложение состоит из перечня 20 мытарств (866-867).

Иногда числовые выкладки сопровождались объяснениями, например, о важных посмертных днях. Отмечается третий день по смерти, “третины”, потому что тогда воскрес Христос, воскресил Адама, Еву и всех праведников. Отмечается девятый день, “девятыны”: тогда Христос явился ученикам. Отмечается двадцатый день, “полусорочины”: тогда явился Христос Луке и Клеопе. Отмечается сороковой день, “сорочины”: тогда Христос вознесся на небо. Ангелы держат грешную душу сорок дней. Если в эти дни помянут душу, сотворят ей службу, поставят свечу, то ангелы поставят душу перед Богом. Если нет, то ожидает душу ад (“Вопросы Иоанна Богослова Аврааму о праведных душах”. 194-195; “Вопросы Иоанна Богослова Аврааму на горе Елеонской”. 198-199).

Наборы числовых данных — это эсхатология вкратце. Тенденция к сжатой эсхатологии тоже проявилась, особенно в вопросо-ответных произведениях.

Появилось и русское эсхатологическое сочинение. Послание об эдеме написал новгородский архиепископ Василий Калика в 1347 г., адресовав его тверскому епископу Феодору Доброму. Послание — плод длительных систематизаторских усилий Василия, о чем он упомянул: “Пребых много дний о взыскании” сведений, “темь, еже изысках, и се пишу...” (42). Не загробный мир интересовал Василия, а земные доказательства существования эдема на востоке, географические предместья эдема. Эдем, по-видимому, окружен высокими отвесными горами, с земли до неба, с них стекают четыре реки: Тигр, Нил, Фисон, Евфрат. Из Нила вылавливают алоэ, которые течение выносит из рая, как и яблоки и финиковые ветви (44). Есть, очевидно, другой проход к эдему, открытый новгородцами. Там на горе лазоревой краской нарисован Дейсус. Солнца не видно, оттого что сияет свет ярче солнца. Из-за гор доносятся ликующие голоса. Гора, вероятно, не так непроходимо высока. Достаточно вскарабкаться по мачте новгородской лодки, “юмы”, с нее можно перелезть на гору к раю (46, 48). Люди, увидевшие эдем, ничего не рассказывают, потому что стремительно убегают к эдему, исчезают, или же от полученного впечатления мгновенно умирают на земле. Значит, нечего рассказывать и автору. Фантазировать прагматичный Василий не хотел, но все-таки обрисовал эдем как образцово организованный заповедник2.

В XI-XIV вв. на Руси сформировался основной фонд эсхатологических памятников, преимущественно переводов с греческого. Тогда ощущалось близкое дыхание византийской культуры, благодаря которой древнерусское общество прошло полный курс эсхатологии. Точнее, не все общество, а монашество, служители церкви.

3. XV — XVI вв.

С XV в. поток эсхатологии ослабел. Переписывались старые произведения, добавления делались лишь по мелочам, притом очень даже земным. Так, в конце XV в. составили апокриф “О всей твари”, обозрение того, что сотворил Бог. Загробному миру уделено мало внимания. Автор, в частности, задавался пикантным вопросом: видел ли кто-нибудь ангелов нагими. Оказывается был такой случай: “Богородица нагимъ естествомъ видела Гавриила” (349).

Перевели немецкое “Двоесловие Живота и Смерти”, то есть диалог Жизни и Смерти. Существовало несколько редакций этого перевода-переделки. Первая редакция — конца XV в., в ней вообще не упоминалась душа, ничего загробного не было,

речь шла о земных делах. Смерть представляла фантастической, но материально-земной. Она — страшный зверь, ревет, как пантера, полна червей и змеев, идет с кривой косою, простирает человеска по земле, попирает его ногою (141-142).

В 1520-30-х гг. появилась третья редакция повести, где говорилось о душе, покаянии и пр. Но земные мотивы усилились. Душа напоминала птичку, выпархивала из тела, как птица из силков, юноша сажал ее на свою руку, держал. Смерть шествовала с обозом оружия, с мечами, пилами, серпами, бритвами и пр. (146). Детали были заимствованы из “Жития Василия Нового” (25, 28), но в повести все происходило уже не на небе, а на земле.

В 1530-40-е гг. с польского перевели “Разговор магистра Поликарпа со Смертью”, которая выглядела совсем как человек, нищий, больной, старый, разбойный. Поликарп около церкви встретил эту Смерть: “Узрел человека нагаго. Образом велми шкаредна. Худа. Бледа. Жолта лица. Лщистъ, акы медница. Конецъ носа ей отпало. Изо очию пловет кровава роса. Тело ся на ней сморщило. Превязала главу рубищем. Крива уста. Мещет очима. Закалающе грозно, косу в руце имея. Выпала свои кости” (198).

Оземнение описаний усилилось в XV-XVI вв. Вершиной поздней эсхатологии стал “Луцидариус”, переведенный с немецкого не позднее первой трети XVI в. Второе название сочинения — “Златой Бисер”. То, действительно, был бисер разнообразных сведений, в основном о мироздании, в том числе о небе, рае, аде, душах. “Луцидариус”, в отличие от предыдущих рыхлых эсхатологических произведений, являлся отшлифованным ученым трактатом. Учитель конспективно и логизированно отвечал на вопросы ученика. “Луцидариус” явил чудеса книжной систематизации, в ответах учителя было собрано все, известное по заданным темам, о чем в предисловии и было объявлено: “Иже бо во иныхъ книгахъ что обрящемъ сокровенно, въ сеи же книге положено откровенно... въ кратких словесехъ зело лепо объявися” (421).

Например, о преисподнем аде сказано много в немногих словах. Ад сверху узок, а ниже широк, глубина ада безмерна, даже души, первыми брошенные в ад, еще не достигли его дна. Геенский огонь гораздо жарче огня земного. Ад полон огненных драконов и червей, там летает диавол, из его уст исходит огонь и смрад. Там же течет студеная река, которую не может нагреть адский огонь, она смердит смолой и серой.

Кроме преисподнего, есть еще верхний ад, расположенный на земле, в вулканах, где горит сера и смола. Там тоже мучатся души, но не навечно, им предстоит спасение.

Есть также места, близкие к аду. Это Сицилия, в Сицилийской земле много скважин, из них бьет горящая сера, больше ничего в том крае нет. Ад — непосредственно под той землей.

Вход же в ад — “на конце земли”. Живые люди туда не могут дойти, там мрак и тьма, всегда полно дыма и смрада (425-426, 441, 466).

Все лаконично, но впечатляюще расписано в “Луцидариусе”. Так, сказано, что небо “есть подобно видомъ водѣ”, непрерывно “течеть оно велми”, перемещается вместе с солнцем, луной, звездами. Небо состоит из трех небес. Первое небо — от земли до луны, в нем обитают лукавые духи, они “пакости деютъ” людям, тело духов составлено из воздуха. Второе небо — от луны до звезд, это “воздухъ велми огнень”, здесь находятся ангелы. Третье небо — огненное, на нем — Бог с небесными силами (426-427).

Эсхатологические сведения в “Луцидариусе” максимально схематизированы, в том числе об эдеме. Эдем находится выше всего на земле, рядом с небом. Дойти до эдема невозможно: великие горы, лесные чащи, “мраки и мглы”, врата эдема охраняет пламенное оружие. Внутри эдема исходит источник, он разделяется на четыре реки, которые текут в раю под землею и, лишь пройдя рай, “прошибутся на верхъ земли” (427, 429-430, 457).

“Луцидариус” перевели не для монашеской “братии”, а для “любезного читателя”. Так назван в предисловии потребитель сочинения. “Любезному читателю” нужно было что попроще. Эсхатология распределилась на старую, подробную, и новую, сжатую. Разноречавшие сведения стали разводить по читателям: ученому монаху положено читать про десять небес, простецу достаточно знать о трех.

4. XVII в.

“Синодик”

“Синодик” — целая книга в основном о поминовении умерших — сформировался в XVII в., имел варианты в повествовательном составе. “Синодик” стал образцом новой эсхатологии, он содержал лишь краткие предметные рассказы, нечто вроде эсхатологических выжимок. Так, предметно объяснялся обычай поминовения, заметно иначе, нежели в апокрифах. Когда умер человек, два дня ожидаем, двое суток ангел водит душу умершего: “Ово къ дому. Ово ко гробу. И где хощеть”. Душа, как птица без гнезда (Шляпкин. 120. Ср.: Петухов. 17, 361. Это “Повесть Макария Александрийского, чесо ради третины, и девятины, и сороковины правят по умерших”).

Третий день отмечаем по двойной причине. Что-то происходит с телом, на третий день “человек изменяется вида”. Нечто происходит и с душой, которую возводят по мытарствам. Безгрешную душу на небесах встречают ангелы со свечами и

фимиамом, целуют душу, препровождают ее к престолу Господню (Шляпкин. 116, 120; Петухов. 366-368).

Девятый день отмечаем вот почему. На девятый день “все растечется здание”, то есть тело распадается. А душу водят по райским местам с третьего дня до девятого. Праведная душа радуется будущему своему местопребыванию, а грешная душа горюет, потеряв рай. На девятый день душа поклоняется Господу вторично, а грешную душу ангелы встречают с плачем (Шляпкин. 120; Буслаев. 121).

Затем душе показывают ад. В двадцатый день душа снова восходит, в великом унынии предстает перед Господом, ее крепко держат ангелы. Оттого отмечаем мы двадцатый день (Петухов. 363).

Объяснения в “Синодиках” разнятся. Одни “Синодики” утверждают, что душу арестовывают, она уподобляется заключенному, душу стерегут ангелы на небесах, “на уроченном месте”, душа содержится “в дряхлости и в сгустовании” с двадцатого до сорокового дня (Петухов. 363).

Но другие “Синодики” умалчивают о заключении, сообщая, что душу тридцать дней водят по аду, показывают муки, с десятого до сорокового дня. На сороковой день “сердце тогда погибает”, “умершего до основания все тело в составе разрушится”, а душа предстает перед Богом, в третий или в четвертый раз, для суда. Вот почему мы отмечаем “сорокочтие” (Шляпкин. 117, 121; Петухов. 356).

Суд над грешной душой страшен, “гнев Божий приходит на душу ту”, шестокрылые херувимы закрывают лицо Господне, душа предается немилостивым ангелам, грешную душу изгоняют пламенным оружием (Буслаев. 121).

Некрещенную душу не поминают. Ангелы берут ее на первое небо, оттуда отсылают в ад (Петухов. 172).

В “Синодике” нет грандиозных картин, изображения отдают бытом. Например, ад напоминает банное помещение с огненными муками и студеными муками. Студеные муки сильнее огненных: “Ежели вложить в студеные муки превеликую огненную гору, тотчас ледь будет”. В аду собралось гомонящее, как в бане или огромном зале, сбирающе: “Во адских муках безпрестаны крикъ превелики, шум презелный, плачь, слезы, стенанье, вздоханье, болезни, яко раждающей, скрежеть ужасный зубовъ… Грешники ревуть, кричат… Ини рыдают”. И т. д. (Петухов. 251-254). Скопище людей пребывает во тьме. Иногда туда проникает свет, тогда грешники могут видеть друг друга (Петухов. 175).

В “Синодике” преобладают сугубо локальные рассказы о судьбе отдельного человека. Вот умер алчный человек, бесы привели его к сатане, отвели грешника в огненную баню, положили на огненное ложе, дали ему выпить чашу гнева Божия, стали трубить в уши огненными трубами, пламя выхо-

дило из сего ноздрей, наконец, ввергли грешника в огненный колодец (Петухов. 182).

Рассказы из “Синодика” распространялись и как самостоятельные повестушки с одной элементарной эсхатологической картиной. Например, ад — это озеро в тине, по существу, болото. Головы грешников то всплывают по шею, то погружаются. Сунешь туда руку — рука смердит (Памятники старинной русской литературы. 100. 2. “Повесть о грешной матери”).

Нередко рассказ сводился к описанию позы, вернее, скульптурной группы. Вот грешница сидит на страшном змее, два великие ужа душат ее шею, два ужа сосут ее груди, два истопыря дерут ее очи, два великих пса грызут ее руки, на ее голове — ящерицы, сколько волос — столько ящериц, в уши воткнуты огненные стрелы, из уст исходит огонь (Памятники старинной русской литературы. 105. 2. Ср.: Шляпкин. 126).

Лубочным примитивом “Синодика” завершилась средневековая эсхатология. Эсхатологическое учение началось с монахов. Эсхатологическая популяризация распространилась у мирян.

Прочие произведения XVII в.

Многие произведения ориентировались на “Синодик”, на упрощенность и узость его картин. Это, в частности, духовные стихи, сочинения протопопа Аввакума, пьесы так называемого школьного театра.

Духовные стихи не описывали загробный мир, они ограничились мотивом встречи души на том свете.

Душа с телом расставалась, как птенец со гнездом.
Возлетает и приходит в незнаемый мир.

Встреченные ангелы допытываются у души:

Ты куды, душе, быстро течешь путем своим?
(Бессонов. 316).

В другом стихе душу встречают бесы, душа подымается по небесной лестнице:

На первую ступень ступила.
И вот встретили душу грешную
Полтораста врагов.
На другую ступень ступила.
Вот и двести врагов.
Вот на третью ступень ступила.
Вот две тысячи врагов возрадовалися.

(Петухов. 301-302).

Аввакум сильнее всех опростил эсхатологические картины, особенно в своем “Житии” 1670-х гг. Рай виделся им как городок или комнатка. Душа попадает “во светлое место”, минут “многие красные жилища и полаты”, входит в самую красивую палату. В палате стоят столы, на них постлано что-то

“бело”, должно быть, скатерти. На скатертях “блюда з брашнами стоять”. В конце стола “древо кудряво повсвасть”, украшено разными красотами, словно выставлено в кадке (395). Это скромный рай для бедных людей. Даже ангелы выглядят скромно, без разлета крыльев, “бело у ушей-техъ их”, вот и все крылья.

Школьные драмы тоже давали обедненные картины, показывали муки в аду, но не как широкое зрелище, а рассказывали лишь о внутренних переживаниях только одного грешника, который вопиял в гесинском пламени:

Но коль лята алчьба стужает!
Коль ляте жажды язык распаляет!

Кто ми поможет? Кто другом явится?
Кто з огня лята изъята потщится?
Кто ми даст в муках лютейших отраду?
Кто краплю воды языку в охладу?

(“Ужасная измена сластолюбиваго жития с прискорбным и нищетным”. 80). Эти жалобы сценически очень удобны, но почти не эсхатологичны: такой лирический монолог мог декламировать болящий или несчастный, не обязательно находящийся в аду.

Эсхатология не просто упрощалась, но замещалась чем-то иным в разных жанрах словесного искусства. Замещение началось уже в первой четверти XVII в. Так, в 1623 г. князь И.А.Хворостинин сочинил пространное церковно-догматическое слово о царствии небесном. Только о небесах, о рае. При этом автор обошелся без конкретики, без предметных деталей, написал в основном о чувствах души, попавшей в рай. Души в раю ощущают: “вечную радость... вечное веселие... неизлаголанное ликование... непрестаемое ликование... ликование радостнос... утешение... покой... наслажденис... нескончающее ликование... светлое радование... чудное веселие”. В раю “слаткая надежда в радости неизлаголанной... благодарованное веселие, недоведомая сладость... неусыпаемое веселие... и возсиает во сердцахъ веселие и сладость страха Божия... надежда незыблемая... непрестанная любов к Богу... отимется тогда ярость, сице же и желание плотцкое... но неусыпная бодрость... тамо превселяя свобода” и т.п. (23-47). И.А.Хворостинин, обвиненный в еретичестве и сосланный в Кириллов монастырь, там написал указанное сочинение, чтобы оправдаться. Автор тщательно избегал упоминания апокрифических сведений, эсхатологию, в сущности, заменил риторикой.

Обмелчанию эсхатологии в XVII в. способствовали две особенности древнерусского общества. С одной стороны, верность православным канонам, все строже контролируется. Тут не пофантазируешь. Эсхатологическую тематику на Руси не выпустили за пределы узко церковные. С другой стороны, любовь общества к земному миру, усиливавшаяся с течением

времени и особенно в XVII в. Потусторонним миром интересовались все меньше. Эсхатология выбыла из новоприрастающей части литературы.

Исключение составляет "Пентатеугум". "Пентатеугум" резко выделялся свободой эсхатологических картин, открыто индивидуальным подходом к эсхатологии. Его автор — Андрей Белобоцкий, польский шляхтич, поступивший на русскую службу, перешедший в православие, но неоднократно обвиненный в ереси. "Пентатеугум" составлен им в середине 1690-х гг., "на русском диалекте". Это довольно большое стихотворное сочинение из пяти "книг", 166 "песен" о смерти, Страшном суде, расаде, а также о суerte человеческой жизни.

Ад был изображен как дрянной городишко. К нему ведет перевоз через реку. Людей "хватают, садят в лодку Ахерона". Стоят "караулы при порогах" с приставами (52).

Отворяются городские крепостные ворота, "у ворот гостей встречают ведьмы". Внутри града скачут мегеры и химеры. Приставы ведут людей "в двор сатаны", люди подсматривают в щели забора, видят дома языческих богов (52-54, 57).

Во дворе и городе — "окна", своего рода люки на земле, ими покрыты "ямы", пещеры, пучины. Когда "окна" раскрывают, — скрипят ржавые крюки. В "ямах" развернута бурная деятельность. В "окно" высакивают искры. "Гремит стрельба, пуле летят, шум, дым под небо самое". "Ломят молотами" (53-54, 56). Ад напоминает фабрику, завод. На подобную ассоциацию наводит сам автор:

... таковой пламень воздает,
На заводах тако страшный железный огнь не бывает (54).

Оттого в аду много орудий, приспособлений, чаще железных: "Печи, и ледники, и крюки", "веревки, цепи, вериги, кнуты, пилы и топоры, ножи, мечи" и пр. (52-53).

Одновременно ад — это некое мясное производство. "Огня много зело, кругом горшков под котлами", "рожнов много, и сковород, бань, печей розженных, бритв острых, кипящих вод". Автор снова сам подсказывает ассоциацию: "Телеса с душами варят... Жир плывет, что з лавок мясных" (54, 56).

Людей заставляют обжираться, как в корчме или как на пирушке. Питье и закуски отвратительные:

В рот имлиют место вина кисель дехтяной довольно.

Порчь сподобие подливка на их прославней пирушке.
Чрево мышей им закуска, черви, пауки, легушки.

Дело кончается дракой:

Всяк суседу творит пакость, не могут на ся смотрити,
Рвут ся, дерут и кусают, ранами ся уязвляют.
Беси з угла поглядают, з драки ся их улыбают (55).

Рай же, напротив, это столичный город. Автор так и называет рай: “Что возвещу о столицы победоносцов Христовых?” (61). В раю разъезжают кареты знати:

Столько солнцов с коретами с златыми ту увидиши.
Столько князей тысящами многими в небе сочтеши.
Столько дворян, полководцов... (40).

В городе “златы площи, и дворы, переулки, и улицы, и гульбище” (59).

“Пентатеугум” написал горожанин и для горожан. “Пентатеугум” не предвосхитил литературу Нового времени, но уже отделился от средневековой русской литературы.

В течение XI-XVII вв. эсхатологические картины в древнерусской литературе явственно переменились. Эсхатология на Руси началась со внезапного расцвета. Однако ранняя ее, надо сказать, заимствованная, зрелость сменилась долговременным усыханием. Древнерусская литературная эсхатология пополнялась только переводами или переделками зарубежных произведений, оставаясь на Руси несколько чужеродной, экзотической темой. В широкое общественное обращение вошли лишь немногие примитивные сведения. Эсхатологические темы были постоянными, но третьюстепенными, их значимость неуклонно уменьшалась в литературе. Подобный тип развития этой темы можно определить как затухающий, непродуктивный, интересный только своим начальным периодом. Не в коня оказался корм.

Глава VII

СИМВОЛИКА ЧИСЕЛ В ЛИТЕРАТУРЕ ДРЕВНЕЙ РУСИ

(В. М. Кириллин)

При написании настоящей главы автор не стремился, да и не мог бы при всем желании, дать целостную картину бытования в древнерусской литературе числовых, или нумерологических, элементов во всем их формально-смысловом разнообразии и проанализировать это явление с исчерпывающей полнотой, имея в виду его специфический (сущность, семантику, функции) и хронологический (развитие — вспышки и угасания) аспекты. Слишком нова сама тема и чрезвычайно велик связанный с ней фактический материал. Кроме того, особенность означенного явления такова, что для его точного уяснения и оценки применительно к тому или иному характеризующемуся им произведению, нередко необходим чуть ли не подробнейший разбор последнего. А это, конечно же, совершенно невозможно в рамках коллективно создаваемой работы. Отсюда — очерковость предлагаемой ниже главы, избирательный подход к текстам, — рассматриваемым к тому же вне их связи с общим литературным процессом, и соответственно, — лакунность, даже, может быть, недоказанность в раскрытии темы, рассуждениях, как и недостаточная глубина выводов. Но ведь данное исследование — только начало, результат самых первых наблюдений, и все еще впереди. Поэтому да будут снисходительны искушенные и неискушенные читатели!

В предлагаемой главе принята особенная система отсылок: в скобках сначала указывается номер источника по перечню источников, а затем, после двосточия, — страницы или листы.

1. ДРЕВНЕРУССКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СВЯЩЕННЫХ ЧИСЛАХ

Нумерология и христианство

Отмеченные особым смыслом, знаменательные, символические числа являются существенным, порою важнейшим элементом чуть ли не любой духовной культуры, имевшей место в истории цивилизации — архаической, античной, средневековой и даже иногда новой¹. По-видимому, с помощью чисел и

счетных операций — другими словами, с помощью нумерологии — люди во все времена не только осмысливали окружающий мир: макро- и микрокосмос, не только умозрительно воспроизводили его структуру и законы бытия, но и определяли собственно в нем место, роль, поведение². Были разработаны и многообразно использовались целые системы священных чисел — например, в Вавилоне³, Египте⁴, Ханаане⁵, Древней Греции⁶, Римской империи⁷. Теология, богослужение, философия, литература, архитектура, искусство, историософия, астрология, медицина, магия во всех ее видах, народные обычаи и ритуалы — вот далеко не полный перечень областей деятельности человека, которые сопряжены были с применением нумерологических знаний.

Христианская средневековая культура также вполне усвоила бытовавшие издревле представления о священных свойствах чисел, — однако, конечно же, трактуя последние обычно иначе⁸. Прежде всего, это было обусловлено тем, что главнейшим и абсолютно авторитетным источником для христианской нумерологии (как и для учения в целом) являлась Библия, присполненная самыми различными числовыми указаниями. Среди таковых в качестве наиболее часто употребляемых, типичных заметно выделяются, например, числа 3, 4, 5, 7 и кратные им 10, 12, 30, 40, 50, 70, 100⁹ (при этом все они, естественно, несут на себе отсвет семантики, совершенно отличной от содержания текстов, синхронно создаваемых, скажем, в языческом мире). Благодаря Библии — и ее осмыслению через экзегезу и герменевтику — в христианстве постепенно была разработана достаточно широко известная и общепринятая собственная система символической интерпретации чисел как таковых: лучшими образцами в этом отношении служили Книга Пророка Даниила и “Откровение” апостола и евангелиста Иоанна Богослова, отличавшиеся развитой и вполне осознанно использованной числовой символикой и мистикой¹⁰. Исходной предпосылкой несомненной веры в неслучайность и тайный — истинный — смысл всяческих числовых обозначений служило (если ограничиться здесь рамками только христианской мудрости), в сущности, суждение из самого Священного Писания, а именно слова: “но (Ты, Господь.— В.К.) вся в меру и число и превес расмотрел (устроил.— В.К.) если” — Премудр. Солом. 11, 21 (текст цитируется по “Острожской Библии” — 43). Теоретическую же базу для сакрализации и символизации чисел составили отдельные труды или даже мнения некоторых раннесредневековых христианских писателей. В исследовании А.И.Садова приведены, например (однако, к сожалению, фрагментарно), нумерологические высказывания Тертуллиана, Лактанция, Амвросия Медиоланского, Тихония Африканца, Августина Блаженного, Андрея Кесарийского, Иеронима Блаженного, Бенедикта Нурсийского, Григория I Двоеслова (или Великого), Исидора Севильского, Иоанна Дамаскина¹¹. Этот ряд можно

пополнить также именами Иринея Лионского¹², Дионисия Ареопагита¹³, Евсевия Кесарийского¹⁴, Григория Богослова (Назианзина)¹⁵, Максима Исповедника¹⁶. Все названные греко-латинские авторы в своих сочинениях так или иначе применяли священные числа, либо писали о них более или менее развернуто.

И все же, думается, особое влияние на христианскую нумерологию оказали именно взгляды Августина Блаженного, ибо этот ученый богослов, признавая, подобно многим другим христианам, сакральность чисел, присущих, в частности, текстам Ветхого и Нового Заветов, кроме того, вслед за неопифагорейцами и неоплатониками констатировал и стремился рационально осознать реальную силу божественных по сути чисел-идей в онтологическом, гносеологическом и эстетическом аспектах мирового порядка. Так, он рассматривал числа “в качестве общего закона”, который лежит в основе и духовной и материальной сфер бытия¹⁷. По его мнению, числа “как некие активные творческие принципы” вносят “в мир структурность и определенность”¹⁸, к тому же они подчинены иерархическим отношениям, ведь “между преходящими числами природного материального мира и вечными числами высшей истины” пребывают, посредствуя их животворной связи, идеальные числа, то есть “числа красоты, искусства, творческого разума”¹⁹. Отсюда материальные числа благодаря идеальным подобны числам божественной премудрости²⁰, иными словами, символически соотносятся с последней, сокровенно, энigmatically указывают на нее. Между прочим, довольно схоже рассуждал о нумерологической структуре мироустройства и Евсевий Кесарийский, правда — в несколько ином плане и иных, близких гностическим, терминах²¹.

Собственно, как бы там ни было, ясно одно: именно нумерологические представления раннехристианских апологетов, философов и богословов во многом определили специфику средневекового понимания чисел — и на Западе, и на Востоке. Более того, известно о широкой практике школьного освоения знаний по данному предмету. Например, в византийских школах на основе пифагорейско-платоновских традиций — разумеется, приспособленных к христианскому мировоззрению — были преподаваемы “тайны чисел и числовых отношений”, их мистические и символические значения²².

Итак, кажется, нет никаких оснований отрицать действительность твердых и устойчивых нумерологических представлений в рамках средневекового христианства. И говоря о мистико-символической направленности таковых представлений, по-видимому, справедливо полагать, что христианами средневековья числа мыслились уже не только как знаки божественного предопределения и порядка в устройстве мира, но и как знаки, с некоторым вероятием отображающие (и лишь так, а не воплощающие в себе всецело) главные истины Благове-

стия — о Боге, Спасении, Церкви, то есть знаки, будто бы скрывающие тайны божественного промысла и тем не менее содержащие некое откровение о нем, или — еще конкретнее — знаки, через которые реальная жизнь связывалась со Священной Историей, а последняя, в свою очередь, направляла свет правды в реальную жизнь. Отсюда неудивительна причастность нумерологии к христианской доктрине, литургике, календарно-уставным формам церковной жизни, нравственному богословию, космологии, историософии и т.д. То же самое можно сказать и о христианской средневековой литературе (поэзии и прозе), которая, с одной стороны, продолжала библейскую традицию, а с другой — во многом усвоила традиции античной словесности.

Таким образом, выражаясь идиоматически, мысль, слово и дело христиан средних веков были вполне нумерологичны, и это, как видим, вовсе не противоречило святоотеческим заветам.

Понятно, в функции наиболее знаменательных, доктринально семантизованных, ключевых стали использоваться числа, хорошо известные по Священному Писанию — прежде всего 3, 7, 12. Во-первых, именно они практически единодушно трактовались христианскими писателями как числа священные, богоустановленные, законно и всецело выражавшие идею полноты и совершенства, красоты и гармонии²³; во-вторых, именно их символическая семантика была ориентирована на важнейшие понятия и ценности вероучения и богословия.

В самом деле, “тройка” считалась числом божественной Троицы, тринитарная сущность которой отображена в триадности вещественного мира (небо, земля, воды и т.д.), а также — числом человеческой души (имелись в виду указанные еще Платоном способности души — к познанию, раздражению, влечению)²⁴, соответственно, “тройка” символизировала все духовное²⁵ и потому естественно оказалась причастной к многим таинствам — священнодействиям и молитвословиям, что констатировал еще Августин²⁶; “семерка” мыслилась как число человека, означавшее его гармоническое отношение к миру, а еще — как чувственное выражение всеобщего порядка²⁷, но наряду с этим “семерка” была связана с учением о свойствах Духа Святого (7 дарований Духа)²⁸ и с христианской этикой (7 добродетелей и 7 смертных грехов)²⁹ и потому, видимо, знаменовала собой высшую степень познания божественной тайны и достижения духовного совершенства³⁰, наконец, ее использовали в качестве символа вечного покоя и отдыхновения³¹; число 12, согласно христианским представлениям, соотносилось с образом народа Божия и, в частности, — человечества, обновленного благовестием о спасении в Сыне Господнем³², будучи воспринимаемо как символ Церкви — земной и небесной³³, число 12 выполняло определенные фун-

кции — формально-уставного характера — в церковной богослужебной жизни³⁴.

Известной символической ассоциативностью, значимостью, функциональностью обладали и некоторые другие библейские числа. Так, “четверка” — по Августину, второе после “тройки” совершенное число³⁵ — считалась символом мира и материальных вещей³⁶ и знаменовала собой статическую целостность, идеально устойчивую структуру³⁷; “пятерку”, по-видимому, соотносили с евангельским свидетельством о чудесном кормлении (Мф. 14, 16-21; Мк. 6, 37-43; Лк. 9, 13-17; Ин. 6, 5-13)³⁸, отсюда воспринимали ее как знак мистического единения поврежденного человечества со Спасителем, евхаристического пресуществления людей Церкви в жизнь вечную³⁹; за “девяткой” тоже признавали значение совершенного числа⁴⁰, причем сокровенно выражавшего единство божественного и материального начал⁴¹ и, кроме того, символизирующего предназначность, посвященность чего-либо Богу (не случайно же обязательный для всех налог на церковные нужды назывался “девятиной”, то есть должен был по древнейшей, еще ветхозаветной традиции составлять 10-ю часть от любых доходов)⁴²; число 40 осознавалось как связанное с молитвой, надеждой, очищением и, соответственно, — как символ приготовления к новой жизни⁴³. Вообще, надо сказать, круглые числа — подобные числу 40 — обладали особым значением — если не символическим, то мистическим или эстетическим. Во всяком случае им “в средневековой литературе не было слепой веры, они не воспринимались как документальные числа, их необходимо было рассматривать как условные или приблизительные, иногда они могли быть близки к истине, но ни коим образом не были исторически точными”⁴⁴. Скорее всего, они воспринимались в качестве знаков завершенности и гармоничности⁴⁵, онтологически присущих миру, по средневековым понятиям.

Необходимо также отметить следующее: символический смысл того или иного сакрального числа обычно не сводился к какому-либо одному, строго фиксированному значению; согласно законам тропологии, он представлял собой некую многослойную, многоплановую и многогранную семантическую структуру, содержание которой в каждом конкретном случае — в зависимости от объективно-субъективных факторов контекста — могло предстать как более или менее однозначное. Это совершенно необходимо всякий раз учитывать при анализе какого бы то ни было, основанного на числовых отношениях, явления средневековой культуры.

Источники, степень и характер нумерологических знаний в Древней Руси

Христианизация Руси обусловила принципиальное преобразование духовной жизни русичей. Вместе с благовестием о спасении они получили возможность приобщения — главным образом, через Византию и южно-славянское посредство — к богатейшей христианской культуре, влияние которой было весьма многоаспектно.

Естественно, проникли на Русь и сведения о сакральной природе и назначении чисел, их образно-символическом содержании, приемах их тропологической интерпретации и применения. Усвоению таких сведений способствовали, во-первых, органично присущие средневековью мистицизм и символизм мышления вообще и восприятия внешнего и внутреннего мира в частности⁴⁶; во-вторых, привычная употребимость собственных типичных ритуально-эпических чисел в устно-поэтическом творчестве, верованиях и магических обрядах языческого (да и уже христианизированного) славянства⁴⁷.

Но, разумеется, на формирование “правильных” нумерологических взглядов у новообращенного народа самое прямое и непосредственное влияние оказала книжность, привнесенная христианством на Русь. И прежде всего — Священное Писание, содержащее, как уже говорилось, великое множество разнообразнейших числовых указаний, которые к тому же — подобно любому другому элементу этого источника — отмечены были, по разумению людей средневековья, печатью сакральности. В связи с этим необходимо напомнить, что современной библеистикой в текстах Священного Писания выделяются, по крайней мере, три типа числовых обозначений: понимаемые, равно и примененные, буквально, в точном арифметическом смысле; условные, то есть приблизительные либо гиперболические; наконец, символические, к которым относятся также и гематрийные⁴⁸.

Однако наряду с библейской по происхождению нумерологической информацией какис-то более или менее конкретные — уже в плане трактовки — сведения о священных числах и числовой картине мира можно было извлечь из отдельных, постепенно внедряемых в круг древнерусского чтения, сочинений апологетов, отцов и учителей Церкви — догматических, эзекиэлистических, историософских и т.п. Думаю, прямо или опосредовано сведения такого содержания доходили до книжников Древней Руси. Во всяком случае последние, несомненно, владели самыми первоначальными нумерологическими знаниями (хотя, конечно же, лишенными качеств схоластико-систематического постижения).

Действительно, древнерусским грамотникам было известно, например: 1) о божественном происхождении чисел — из тек-

ста: “Данное чисмѧ от Господа четыредесят днii” (45: 1946); 2) о подчиненной числовым отношениям структурности макро- и микрокосмоса в их пространственной и временной протяженности: “лик звезд седмочислен” (39: 197, л. 111а), “глаголуть же ся убо сего мира седьмъ век” (6: л. 102), “трои премени суть человечьскы върсты: детишта, и уноша, и старьца” (44: л. 42в); 3) об иерархии чисел, отображающей качественные различия между ними: “десятъ же дньъ месяца се бо есть въ числах преиспльнино” (72: 257, л. 339д), “и неплоды же ражающи седморо — съвършеное число” (73: 272, л. 359 б); 4) о связи чисел с астрологией: “Сии Ефиоп роди Неврода щудовина и ловъца, ижеи пръвое изобрете вльшьбу и звѣздънос число” (46: л. 138); 5) о соотнесенности чисел с определенными культурными традициями: “ссъ чисмѧ (речь идет о 7.— В.К.) чѣтьно въ жидовех” (6: л. 323); 6) наконец, греко-византийская словесность содержала замечательные примеры образно-символической интерпретации чисел: “три свѣща, тричисльно мудростю просвещьшаяся, вера и любы и надежа, троичными светълостьюми присно озарямы” (40: 144-145, л. 107а).

По-видимому, древнерусским грамотникам были известны также и некоторые, связанные с герменевтической практикой древних, мистико-метафизические приемы числовых спекуляций — такие, как “гематрия”, то есть способ передачи имени или названия через число равное сумме цифр, тождественных буквам, из которых состоит данное слово (классический пример — апокалиптическое число зверя 666, скрывающее, согласно св. Иринею, имя “λατεῖνος” — $30+1+300+5+10+50+70+200$, что указывало на Римскую империю)⁴⁹, и так называемое “каббалистическое сокращение”, иначе говоря — сведение какого-либо большого числа, посредством сложения составляющих его цифровых знаков, к малому; при этом полученный результат считался эквивалентным исходному числу (например, $318>3+1+8=12>1+2=3$) и как бы раскрывал его потаенное символическое значение⁵⁰. Оба приема, во всяком случае, могли попасть в поле зрения наших книжоcheев — первый с конца XII века⁵¹, второй — видимо, позже, по крайней мере, с XVI столетия⁵².

Если говорить о характере получаемых древнерусскими людьми знаний по нумерологии, то, видимо, таковые были двоякого рода. Сведения о числах применительно к сути, законам и формам мирового бытия (пространственный, временной, количественный аспекты) извлекались, главным образом, из различных текстов библейского и богословского, естественнонаучного и философского содержания. Их можно было найти, например, в отдельных статьях “Изборника” 1073 г., в “Диоптре” Филиппа Пустынника, в “Христианской Топографии” Козьмы Индикоплова, в “Книге Еноха Праведного” и т.д. Все эти и подобные произведения присущественно сообщали гра-

мотникам Древней Руси не столько о символических значениях чисел, сколько об их значимости как важных в онтологическом отношении элементов макро- и микроструктуры творения Божия. Тем самым в сознании людей созидались и укреплялись некие умозрительные основы, принципиально необходимые для нумерологического мышления.

Напротив, совсем иного типа информация о числах доставлялась человеку Древней Руси через литературу экзегетическую, церковно-историческую, агиографическую, богослужебную, беллетристическую, апокрифическую. Действительно, весьма многие переводные произведения означенных жанровых групп содержали в своей повествовательной структуре самые разные числовые указания и нумерологические формы. Таковы, например, "Толкование" Андрея Кесарийского на Апокалипсис, "Слово об антихристе" Ипполита папы Римского, "Сказание церковное" патриарха Константинопольского Германа, "Житие мученицы Ирины", отдельные повести из "Синайского Патерика", "Хождение Агапия в Рай", "Беседа трех святителей", "Сказание, како сотвори Бог Адама", "Хождение Богородицы по мукам", "Девгениево Деяние", "Александрия Сербская", каноны, акафисты и т.д. Во всех этих текстах, как нетрудно заметить, использованы так или иначе средства нумерологии — предмет, к слову сказать, практически не привлекавший специального внимания медиевистов, а между тем, несомненно, весьма благодарный, особенно для изучающих древнерусскую эстетику, в частности — художественные особенности древнерусской литературы.

Забегая вперед, позволю себе следующее соображение об этом предмете — предварительное, конечно же: принципиально важным представляется мне здесь то, что часто использованные в литературном произведении символические числа или соотнесенные с последними формы служили, оказывается, специальным средством — явным или сокровенным — либо для сакрализации описываемых событий, либо даже для иносказания; иначе говоря, числа, будучи компонентами повествования, по своей семантической сути и функциям выполняли преимущественно идеино-художественные и стилистико-эстетические задачи, теснейшим образом связанные с замыслом, сюжетным развитием и пафосом содержащего их произведения. Сила же числового семантического воздействия заметнее всего проявлялась тогда, когда те или иные нумерологические указания или формы, с одной стороны, характеризовались высокой степенью повторяемости в рамках определенного текста: как бы нарочитым их введением в повествование, а с другой — обладали не столько конкретным, документальным, фактографическим значением (как, например, летописные даты), сколько значением переносным, образным, мистико-символическим, вообще вполне типичным по их библейскому или литературному употреблению. (Отсюда, впрочем, вовсе не следует, что даты или другие какие

бы то ни было числа, точно связанные с реальностью, не могли осознаваться в средние века как обладающие ирреальной знаменательностью — тоже, кстати, интереснейшая тема исследования). Таким образом, именно наличие, а еще более сочетание этих двух особенностей — повторяемости и типичности — неизменно, полагаю, должно было воздействовать на внимательного и пытливого читателя и обязательно “навязывать” ему предположение о кроющем за внешней канвой повествования (в частности, его числовой структуры) некоем смысловом подтексте, который и отражает истинное содержание данного литературного памятника. Нужно лишь было понимать использованные в нем числа и числовые формы, как, впрочем, и все другие средства символического иносказания.

Наряду с прямой, вербальной по характеру информацией о знаменательных числах — их онтологической сущности, сакрально-символическом содержании, гносеологическо-эстетических функциях, различных способах использования,— уму и духовному взору человека Древней Руси предоставлены были и такие авторитетные источники, в которых сведения о числах были зафиксированы не в конкретных суждениях, но образно: в виде неких постоянно употребляемых, застывших и привычных для восприятия, канонических форм. Я говорю о феномене христианского нумерологического мистицизма, иными словами, о результатах известного опыта личностного познания догматических и вообще богословских тайн веры и священнодействий, опыта, прошедшего через горнило святоотеческой мысли и признанного соборным церковно-религиозным сознанием, во всяком случае в лоне православия⁵³. Проявления нумерологического мистицизма легко обнаруживаются в богатейшей богослужебной поэзии и, соответственно, в литургической практике Православной Церкви. Речь идет о соотнесенности внешней формы текстов и действований, применяемых за богослужением, с определенными абстрактными конструкциями, основанными на числовых принципах.

Так, с числом 3 соотносится, например: трехчастность литургического богослужения по чину Иоанна Златоуста, равно и Василия Великого (проскомидия, литургия оглашенных, литургия верных)⁵⁴, структуры молитвенных призываний типа “Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный, помилуй нас” (проводглашается трижды) (61: 4), или “Приидите, поклонимся Цареви нашему Богу” (повторяется три раза с последующим расширением стиха) (61: 5), или формальная особенность тропарей троичных утреннего правила, в которых троекратно звучит рефрен “Свят, свят, свят еси Боже, Богородицею помилуй нас” (61: 4–5). С числом 7 соотносится главная христианская молитва — “Отче наш”, содержащая семь прошений: “да святится”, “да приидет”, “да будет”, “даждь”, “остави”, “не введи”, “избави” (61: 4), а также количество главных таинств Церкви (Крещение, Миропомазание, Покаяние, Причащение,

Елеоосвященис, Брак, Священство⁵⁵, или количество “свстильнических” молитв, тайно читаемых священником в начале Вечерни⁵⁶. С числом 12 соотносится принятый Православием и состоящий из 12-ти пунктов Никеоцареградский символ веры (“Верую во единаго Бога...”) (61: 6) или структура акафистов (которые непременно состоят из 12-ти кондаков, не считая первого, вводного — “кукулия”, и 12-ти икосов, причем каждый икос завершается одним и тем же стихом-рефреном и, кроме того, содержит по 12 единоначальных призываний)⁵⁷; с числом 12 соотносится также количество самых почитаемых и наиболее торжественно отправляемых праздников (помимо Пасхи) в годовом богослужебном цикле⁵⁸.

Ряд примеров можно было бы продолжить (кстати, применительно и к другим сакральным числам — положим, 9 или 40), но уже приведенных, думаю, достаточно, чтобы констатировать действительное наличие в церковном обиходе традиционных богослужебных — и, следовательно, отлично всем известных — текстов и правил, построенных на основе традиционных же нумерологических структур, тот или иной числовой код которых был ориентирован на соответствующую тайну вероучения, либо указывал на аналогичную особенность известного события из Священной Истории, либо просто мистически подчеркивал сакральность и богодохновенность произносимого или совершающегося. Во всяком случае нумерологичность некоторых богослужебных форм несомненно являла собой легко доступный, замечательно наглядный и, главное, литургически освященный образец, вернее ориентир для литературно-художественного мышления и творчества. Точно так же вероятно воспринималась и символика культовой архитектуры (трехчастность храма, четырех-или двенадцатистолпие)⁵⁹, богослужебной утвари (семивещник, дикирий, трикирий, двенадцатисвечное паникадило)⁶⁰, отдельных элементов чинопоследований или правил молитвенного делания (пять хлебов на литии всенощного бдения, пять просфор на проскомидии, троекратное обведение или обнесение новокрещенного вокруг купели, поминовение новопреставленного в 3-й, 9-й и 40-й дни)⁶¹.

Надо сказать, основанные на числовых принципах формы характерны не только для богослужебной жизни. Нередко такие использовались и при создании сугубо литературных произведений, причем не всегда ориентированных на богослужение с его идеально-эмоциональной спецификой. Как правило, означенные формы служили конструктивной основой архитектоники произведения и оказывались реализованными на уровне композиционного построения и стилистической организации текста⁶².

Итак, надеюсь, доказано: грамотным и, главное, стремящимся к знания людям Древней Руси объективно предоставлены были весьма широкие возможности не только для знакомства с христианской нумерологией, но и для практического усвоения многообразных приемов и способов ее применения, особенно в

области нарративного искусства. И думаю, не погрешу против истины, утверждая, что именно беллетристизованные формы христианского предания и мысли, будучи во всех отношениях более доступными для чтения и понимания, оказали самое непосредственное и, может быть, сильное влияние — как прямые образцы художественно-изобразительного иносказания числами — на оригинальное литературное творчество древнерусских книжников.

Во всяком случае уже первые собственно славянские литературные сочинения — “Азбучная молитва” Константина Преславского, “Похвала царю Симеону”, пространные “Жития” Кирилла и Мефодия, первоучителей славянских, “Жития Иоанна Рыльского”, пространное “Житие” Климента, написанное Феофилактом Охридским, — созданы были с использованием символико-числового иносказания⁶³. Влияние данной литературной традиции, как будет показано ниже, испытывали также и многие книжники Древней Руси. Причем есть все основания думать о весьма творческом применении нумерологии — этой, по-видимому, все же не всякому в средние века доступной области мистического знания — именно древнерусскими писателями.

Собственно в дальнейшем, понимая, что данная тема, практически не тронутая медиевистами, не может быть до конца исчерпана в столь небольшой работе, я попытаюсь как-то прояснить лишь предварительный круг вопросов, и вот каких: насколько сильно и каким образом вера в священное содержание и назначение чисел (безотносительно к их конкретно-арифметической сути) влияла на художественное — в частности, литературное — творчество Древней Руси, как вообще она сказывалась тогда в области литературно-художественного освоения мира? как глубоко и насколько значимо она внедрялась (когда это действительно имело место) в повествовательную ткань литературных текстов, бытовавших среди древнерусских книжников? и, наконец, какую же смысловую нагрузку в таких случаях выполняли числа как элементы литературного произведения?

II. ТИПЫ НУМЕРОЛОГИЧЕСКОГО ИНОСКАЗАНИЯ В ПЕРЕВОДНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ ДРЕВНЕЙ РУСИ

На подступах к классификации числовых литературных элементов

Как уже отмечалось, с христианизацией Руси в орбите древнерусского чтения оказались самые разные переводные литературные произведения, содержащие числовые указания с теми или иными семантическими функциями. Мне представляется, функции эти можно дифференцировать.

Так, в одних случаях информация, передаваемая числами, могла быть сугубо конкретной, арифметичной, лишенной иносказательного смысла, хотя зачастую и гиперболизованной, либо приблизительной, условной (обычно она касалась расстояний, размеров, количества, хронологии); в других же случаях числовая информация обладала явно переносным, образно-художественным, мистико-символическим значением, правда не всегда вполне понятным, уловимым. Такое вырабатывалось несомненно на основе конкретной семантики чисел, но отстраненно от буквализма последней, и было обусловлено внутренним контекстом произведения и известными внеtekstовыми ассоциациями.

Числовая информация прямого, буквального характера преимущественно связана была с принципом достоверного отображения жизни, ее "чисто эмпирической констатации"⁶⁴, то есть с документально-факторологическим пониманием действительности (хотя при известных обстоятельствах она могла быть интерпретирована "духовно", как содержащая божественное откровение). Напротив, числовые обозначения иносказательного свойства всегда подчинены были закону "идеального преобразования"⁶⁵ реальности. Именно эти текстовые элементы и рассматриваются ниже.

Что касается древнерусской переводной литературы, то, говоря о ней, следует прежде всего констатировать бытование на Руси текстов, заметно различающихся по типу символического иносказания посредством содержащихся в них образно семантизованных чисел.

На настоящем уровне освоения данного предмета можно уже выделить несколько типовых разновидностей таких текстов. Рассмотрим их.

Числа как явление литературного этикета

Целый ряд древнерусских литературных переводных памятников характеризуется наличием в их повествовательной структуре одних и тех же числовых указаний, причем фигурирующих нередко в сходных образно-смысловых контекстах, что способствовало, разумеется, во-первых, закреплению за такими числами определенных символико-ассоциативных связей, а, во-вторых, развитию этикетной формы иносказания с их помощью.

В этом отношении особенно показательны апокрифические биографии Богоматери. Независимо от их распространенности в католическом либо православном мире, а также несмотря на то, что представленные ими фактографические и хронологические версии жизни Девы Марии зачастую существенно различались,— тексты данной тематики тем не менее характеризуются к удивлению относительной регулярностью использования в их повествовательной структуре числа 15.

Так, согласно компилятивному “Житию Богородицы”, составленному в X-XIвв. Епифанием Иерусалимским⁶⁶ и включенному в фонд древнерусской книжности по крайней мере с XII в.⁶⁷, Мария “в пятонаадесятое лето роди Господа нашего Иисуса Христа” (11: 310-311). Это известие восходит к латинскому апокрифу IV в.— Евангелию Псевдо-Матфея, не известному на Руси⁶⁸. Кроме того, Псевдо-Матфей сообщал, будто отец Марии, Иоаким, вступил на путь благочестия еще в 15-летнем возрасте, разделив все свои доходы на три части: для жертвоприношений, для бедных и для себя; а о пресвятой дочери последнего свидетельствовал, что во время “введения” она, будучи поставлена “перед храмом Господа”, “поднялась бегом на пятнадцать ступеней, не оборачиваясь назад и не зовя родителей своих” (62: 62, 70-71). В другом латинском апокрифе — “Преставление Марии” Лже-Мелитона (V в.) — при описании погребения пречистой Приснодевы употреблена такая деталь: гроб с ее телом сопровождало “до 15 тысяч” человек⁶⁹. Согласно же Епифанию Иерусалимскому, Богородица “преже 15 дний прорече о исходе своеем” (11: 310). Этот ряд фактов дополнялся схожими сообщениями, например, “Полной хронографической Палеи”: “В лето 5486... родися святаа Богородица от Иоакима и Анны в 15 лето царства Августа...”⁷⁰ или: Христос родился “в лето 5500 индикта 15”⁷¹ (явная натяжка, поскольку 5500-й год на самом деле соответствует 10-му годам индикта), а также — “Еллинского летописца” 2-й редакции: “И царствова Август по рождестве Христове 15 лет”⁷². Кроме того, вслед за каноническим преданием (Лк. 3, 1) в апокрифическом “Евангелии” Никодима (10: 165), “Хрониках” Иоанна Малалы (83: 8), Георгия Амартола (82: 217) и других, бытовавших на Руси исторических сочинениях⁷³ отмечалось, что Иисус принял крещение от Иоанна Предтечи в 15-й год правления римского императора Тиберия. Небезынтересно, кстати, свидетельство Иосифа Флавия о том, что Спасителя во время его проповедей сопровождало 150 приверженцев (32: 257-258). А по “Сказанию о евангелисте Луке”, равно и об иконе Богоматери Одигитрии, восходящим к византийским легендам VI-XIV вв., в Древней Руси знали, будто Лука создал Евангелис, Деяния апостолов, а также самый первый образ Богородицы в “15 лето” “по восшествии” Христа (67: 52)⁷⁴. Наконец, уже на исходе XVII в. эту традицию как бы поды托жил святитель Димитрий Ростовский, воспроизведя статью из русских месяцесловов — в частности, гласившую, что Матерь Божия “роди... Иисуса Христа в 15-е лето возраста своего, по распятии же и вознесении Господни... в дому Иоанна Богослова пребыть лет 15...”, то есть до самого своего преставления (9: 484)⁷⁵.

На основании приведенных данных вполне можно, по-видимому, думать о действительном существовании в мире средневековых представлений устойчивой ассоциативной связи числа 15 с образами Девы Марии и Иисуса Христа. Эта связь

(подтверждаемая, между прочим, целым рядом внелитературных фактов⁷⁶), естественно служила благотворной почвой для развития у числа 15 сакральной семантики и соответственно,— его этикетному использованию как символически значимого повествовательного элемента в новых, создаваемых с течением времени литературных текстах. Во всяком случае такой вывод подтверждается данными, например, русской агиографии (о чем — ниже).

Этикетная символико-нумерологическая образность была реализована и в некоторых названиях бытовавших на Руси переводных текстов. Прежде всего следует указать названия ряда статей из “Изборника Святослава” 1073 г.: “О единении, яко по десяти бывасть образ съединение” (31: л. 236а), “О божественном десятословце” (31: л. 251в), “О двоюнаадесяте камыщех” (31: л. 152 в), “О 12 апостолах” (31: л. 261б), “О 70 апостолах” (31: л. 263 в). Названия такого же типа встречались и в “Златой Цепи”: “Ивана Дамаскина о душевном тричастии”⁷⁷, “Никона о тридесят сребрениках”⁷⁸, “О четырех стихиях”⁸⁰, “Иоанна Дамаскина о седми планит”⁸¹, “Иоанна Дамаскина о 12 зодиих”⁸², “О двоюнаадесятых ветрех”⁸³. Следует также отметить и названия широкоизвестных сочинений, например,— апокрифа “Обретение о 12 пятницах святаго Елферия” (69). Как мне представляется, вся эта информация непременно должна была влиять на древнерусских грамотников — в частности, на формирование в их сознании устойчивых представлений о сакральности чисел и заодно — об известной обязательности последних как особо значимых элементов в каком бы то ни было повествовании.

Числовые загадки

Другую, более интересную, на мой взгляд, группу текстов составляют сочинения вопросо-ответного или толковательного типа и, как правило, естественнонаучной тематики. Нередко в них оказывалась реализованной однородная по своей форме, сути, значению и функциям числовая образность. Вот несколько примеров:

1. Из “Беседы трех святителей”: ‘Соломон рече: Что суть 4 рози на земли? — Иоанн рече: Четыре евангелисты...’ (5: 136). Или: “Что есть: 12 кузнецов в 12 молотов на едином наковалне куют? — Наковална — Слово Божие, а 12 кузнецов — апостолов 12 на четыре страны слово Божие по всей вселенной, и во второе Христово пришествие поставятся престоли, тогда и они сядут на 12 престолах, судяще обема-на-десяте коленома израилевыма” (5: 144).

2. Из “Сказания, како сотвори Бог Адама”: “И бысть Адам в Раи 7 дний, прообразуя Господь Бог житие человеческое: десять лет исполнится рожне, 20 лет — юноша, 30 лет —

свершение, 40 лет — средовечие, 50 лет — седина, 60 лет — старость, 70 лет — окончание. И сотвори Господь Бог... та 7 дней против седми тысящ лет..." (66: 150).

3. Из подборки статей "О земном устройении": "Неции же глаголят, яко на седмих стльпах стоить Земле, еже несть истина. Аще бо на седмих столъпах Земле висела бы, стльпи где быша были въдрузени? Глаголят бо они к нам: И како Соломон глаголеть "Премудрость създа себе храм и утврди стльп седмъ?" Убо которых ради стльпов глаголет? — И мы отвещаем, глаголюще к ним, яко стльпы глаголеть Соломон седмих веков, или седмь звезд великих, или седмь дарования духовнаа..." (42: 200-202).

Как можно видеть, воспроизведенные нумерологические фрагменты отличаются, по крайней мере, двумя особенностями: во-первых, собственно числовой элемент в них семантически не самостоятелен, а выступает обязательно вкупе с другим — лексико-семантическим элементом, и лишь вместе они создают некий значимо целостный образ, хотя, если извлечь его из контекста, и совершенно не доступный со стороны своего действительного смысла; однако иносказательность, символичность такого образа (и это, во-вторых) тут же и всенепременно изъясняется посредством подобного же, то есть опять-таки бинарного по форме, но зато уже более вразумительного по смыслу образа, который в рамках всего данного суждения выполняет функцию смыслового ядра его уточняющей, определяющей части. Отсюда рассмотренную разновидность символико-функционального применения числовых обозначений в составе бинарной образной конструкции и в контексте определяющего суждения, думается, вполне позволительно квалифицировать как толковательную, экзегетическую. Но при этом необходимо все-таки признать, что иносказательная семантика конструкции данного типа зиждется в основном на значении ее второго компонента, тогда как первый — числовой — компонент, будучи несамостоятельным, лишь придает ей зримую смысловую завершенность и выразительность и, кроме того, в силу своей двукратной либо многократной повторяемости на небольшом текстовом пространстве производит известный усиливающий, если не мистический, эффект воздействия. Так или иначе, но число в таких случаях, являясь одновременно и объектом и средством образно-символической экзегезы, выступает именно как вспомогательный, но не главный и самодовлеющий носитель значения.

Числа-притчи: "50 сребреников"

Особенно интересную разновидность символико-нумерологического иносказания представляют случаи, когда в том или ином тексте числа выступают как неотъемлемый элемент сюже-

та, прямо связанный с его идейной основой. Ярким образцом такого рода нумерологических текстов является, например, Слово 266 из "Синайского Патерика" — "О бедном елине". Позволю себе напомнить здесь содержание этого небольшого рассказа.

Как-то некий язычник решил пустить свои деньги — 50 "серебрницац великих" — "в заем", дабы получить выгоду. Однако жена его, христианка, предложила ему поступить иначе и отдать деньги "в заем Богу крестьяньску". Супруги пришли в церковь, имевшую 5 притворов, и здесь муж "с радостию подастъ тридесети сребрник убогым" (заметим: по версии печатного Пролога, он отдал все свои деньги, то есть 50 сребреников⁸⁴). По прошествии трех месяцев этот человек обратился к своей жене с вопросом, не хочет ли христианский Бог вернуть "ничесо же от дльга оного". Отвечая, жена посоветовала ему пойти в ту самую церковь и на то именно место, где он раздал прежде свое богатство. Герой рассказа так и поступил. И действительно — неожиданно для себя — нашел деньги, правда всего лишь "одину сребрницю велику", зато, по его собственному утверждению, как раз там, где "дах 50 сребрник". Опять-таки следуя совету жены, он купил на эту монету "хлеба, и вина, и рыбы" (символы Христа и его Жертвы, как известно). В свою очередь жена его нашла в рыбе "камык зело чудын". Когда же этот "камык" был принесен к менялс, тот предложил за него сначала 5 "сребрницац", затем 10, 20, 30, 40, 50 и, наконец, купил его за 300 "сребрник велик". Столь высокая цена весьма удивила жену того человека, ибо она "мыневъши, яко или на пяти, или на 10 медьницъ продасть ѹ". Поэтому она так увещевала своего супруга: "Виждь, мужю, Бог крестьяньск коль есть благ, и благоразумълив, и богатъ. Видиши ли, яко не точию 50 сребрник, нъ и лихву тебе дал есть, в заем ему давшю, нъ в мало дънъ шестерицю тебе дасть. Вежъ же, яко несть Бога иного на земли и на небеси, нъ тъ единъ". Само собой разумеется, что после такого наставления герой рассказа принял христианство (41).

Несомненно в структуре данного — назидательно-teleологического и символико-притчевого по своему существу — сюжета число выступает как относительно самостоятельный функционально-семантический, образно-художественный элемент: во-первых, конкретные числовые обозначения — и прежде всего число 50 — выполняют здесь прямую конструктивно-нarrативную роль, ибо организующим фактором повествования является числовая игра (хотя, может быть, данный термин не точен); во-вторых, они, то есть числа, благодаря своей распространенности в библейских канонических текстах, очевидно воспринимались как сакральные и более того — должны были вызывать определенные литературные ассоциации, что в результате обогащало содержание рассказа и придавало ему особый смысловой фон (прежде всего это касается числа 50, которое еще в

контексте Священного Писания обладало “веселой” семантикой, связано было с образами праздника и освобождения, служило “символом вечной жизни в вечной радости”⁸⁵); в третьих, эти числа, создавая своим упорядоченным чередованием, повторяемостью и количественной взаимосоотнесенностью ощутимый эффект гармонии, тем самым эстетически обслуживают главную идею повествования: о жертвенном служении Богу через милосердие и о награде за таковое, об истинности, спасительности христианской веры и о величии “Бога крестьянска”, воздающего благими дарами бескорыстно служащим ему. Вместе с тем собственно иносказательность чисел рассматриваемого произведения все-таки в значительной мере обусловлена контекстуально: их образная семантика столько же определяется дидактической целью рассказа, сколько иллюстрирует, помогает понять его содержание. Но так как последнее выражено в притчевой форме, то следовательно и проанализированную разновидность использования числовой символики можно предварительно квалифицировать как притчевую.

Нумерологическая атака: “Хождение Агапия в Рай”

В отношении использования приемов иносказания числами весьма показателен текст апокрифа “Хождение Агапия в Рай”. Очевидно, при его составлении были реализованы сразу несколько разновидностей выражения с помощью сакральных чисел потаенной информации, дополняющей его внешнее, поверхностное содержание,— этикетная, толковательно-экзегетическая, притчево-дидактическая и, наконец, контекстуальная. Причем символика фигурирующих с такими функциями числовых элементов опять-таки весьма тесно связана с сюжетом и идейным содержанием данного памятника. В самом деле:

Боголюбивый и богобоязливый герой повествования Агапий, прожив “в дому своем” 16 лет, поселяется в монастыре, где затем пребывает также 16 лет и при этом непрестанно просит в молитвах Господа открыть его разуму, почему некоторые люди оставляют все земное и посвящают себе исключительно Богу. И однажды его вопрошение было услышано: “в девятый час нощи” чудный “глас” повелел Агапию отправиться прочь из монастыря — туда, куда ему будет чудесно указано. Агапий повинуется и так, следя за полетом орла, доходит до моря. Там он садится на корабль, которым правит “малый детище” и вместе с ним “два мужа велика” (к этому месту могут быть предложены разные варианты понимания: 1) кораблем правят трое — и тогда тут доктрино-богословский контекст: Агапия путеводствует Троица; 2) кораблем правят трое, но под “двумя мужами” подразумеваются апостолы Петр и Павел, чему аналогий в литературе средневековья достаточно,— и тогда глуби-

на символичности тут не велика; 3) в текст вкраплялась ошибка, и, учитывая подробности сходных эпизодов последующего повествования, должно читать “два-на-десять”, — тогда тут экклезиологический контекст: Агапия путеводительствуют Христос и 12 апостолов, то есть Церковь Нового Завета). После беседы с юным кормщиком Агапий засыпает, проснувшись же, обнаруживает себя в прекрасном лесу, куда его чудесно перенесли моряки. Место так нравится Агапию, что он решает остаться здесь навсегда, но прежде хочет узнать, где же он, для чего садится у дороги, ожидая встретить кого-нибудь. Как бы предупреждая это желание, перед ним вдруг предстают “12 мужа в белых ризах”, среди которых Агапий видит “Иисуса въ славе велице”. Пав перед ним на колени, он спрашивает: “Господи, кто ты еси и сия 12 мужа?” Из ответа выясняется, что собеседник Агапия — это призвавший его оставить монастырь и пуститься в путь чудесный “глас”, или перевезший его сюда через море “дтишь малый”, а по-настоящему — Господь Бог; идущие же вместе с ним “12 мужа апостоли суть”; наконец, “слава”, которую увидел Агапий “окрест лица” своего собеседника, есть слава, воссылаемая “седящому на семемь небеси”; что же касается мест, куда попал Агапий, то они “райская суть”. После этого Господь повелевает Агапию продолжить свой путь и детально наставляет его относительно того, как ему следует поступать в дальнейшем. Тут важно указание на то, что при возвращении Агапию необходимо вновь спуститься к морю и на небольшом корабле, в котором будут опять-таки “12 мужа”, достичь некоего “града”, где предстоит ему совершить чудо. Следуя затем данному наставлению, герой рассказа оказывается у необыкновенной стены высотой “до небесе”. Здесь его встречает “человек стар”. В разговоре с ним Агапий сообщает о том, как он попал сюда и между прочим рассказывает, “како явися ему Господь /с/ 12-те апостолома въ славе велице”. Будучи проведен за стены, “вънутрь”, Агапий оказался в Раю и там “узре свет седмерицею светлей сего света”. Осмотрев все с помощью встретившего его старца — “Илии Тезвитеянина”, герой повествования отправился в обратную дорогу. Он снова выходит к морю и видит корабль, на котором находятся “12 мужа”. Последние сообщают ему, что уже “третиес лето” блуждают по морю, не зная, как вернуться домой; что “братия” их “измъроша от глада и зимы и от буре морьская”; что и сами они уже много дней не видели ни хлеба, ни воды и вот-вот умрут. Тем не менее моряки уступают просьбе Агапия и берут его на корабль. Видя их немощь, он “възя укрух, иже ему дастъ Илия в Раи, и преломи Ѵ на четыре части, и, хвалу въздав, въдасть Ѵ 12-те мужема, и еша и насытишася”. При этом “четвърту часть” Агапий оставил себе — иначе говоря, накормил людей тремя частями хлеба. Тотчас же корабль — “единомъ часе” — был принесен ветром “в град свой”. Обрадованные “гражане” встречают “корабленников”, сетуя только на то,

что “третисс лето гласа” их не слышали. Во время этой встречи к Агапию обращается некая женщина, взывая к нему о помощи: “Поиди, рабе Божий, яко сын мой се пятый-на-десяте день мъртвъ лежить. Господь бо не дал ми его погрести, глаголя: Пожиди 3 дни, донъдже придеть корабль и 12 мужа в немъ и калугер с ними, имя ему Агапий, того поимъши веди, да въскрессить сына твоего”. Вспомнив предсказание Иисуса, Агапий идет за женщиной, вместе с ним идут “12 корабльника” и горожане. Войдя к умершему, герой апокрифа с молитвой возлагает “на лицо сго” “укрух”, иже ему дастъ Илия”, то есть оставшуюся у него четвертую часть райского хлеба, и оживляет отрока. Чрез “семь дній” — по призыву ангела Господня — Агапий уходит из города и поселяется на берегу моря, в некоей “хлевине” — “месте уготованом”. Здесь он описывает все, что с ним случилось (“написа чтенис се”). Закончив работу, Агапий повелевает неожиданно прибывшим к нему на корабле морякам доставить “это чьтение” “патриарху в Иерусалиме”. Сам же, прожив в той “хлевине” еще 40 лет, “ськонъча живот свой о укрусе, иже ему дастъ Илия”, то есть умер рядом с четвертой частью чудотворного хлеба, и при этом “славя Пресвяту Троицу” (79).

Трудно не согласиться с мыслью, что сюжетно-повествовательная структура данного текста всецело символична. Причем вполне позволительно говорить о нарочитой символизации рассказа — от отдельных его образов (например, таких, как “море”, “корабль”) до, разумеется, его ключевой идеи. Что же касается числовых элементов “Хождения”, то совершенно очевидны их доминирование в тексте и неслучайность, преднамеренность выбора. Так, только в прямом своем выражении числа выступают здесь 24 раза. Но можно отметить и формы их скрытого употребления, то есть когда числовой образ лишь подразумевается (3 насыщающих части райского хлеба и 4-я живительная его часть).

Прежде всего необходимо констатировать, что фигурирующие в апокрифе числа традиционно символичны: их иносказательное значение определено самой системой христианских образных ассоциаций.

Исключение составляет только число 16, встречающееся, если говорить о Священном Писании, лишь в Ветхом Завете, да и там редко⁸⁶, и потому, видимо, в христианских представлениях не получившее каких-либо устойчивых сакрально-образных связей. Но будучи дважды упомянутым буквально в начале рассматриваемого текста, оно тем самым привлекает к себе внимание как образ мистического совпадения и симметрии: 16 лет живет Агапий “в дому своем”, как бы духовно готовясь к иноческому подвигу, и 16 лет живет в монастыре, как бы приготовляя себя к видению Рая. Такой повтор числовой детали, кроме того, придает ей характер некоторой символичности (символичен, по крайней мере, параллелизм изложенных

обстоятельств). Следовательно, иносказательность числа 16 в данном произведении контекстуально обусловлена, то есть определяется его мистико-символическим содержанием вообще.

Все остальные числа “Хождения” обладают внеtekстовым символическим значением. Однако по-разному используются как средства потаенной передачи сакральной информации. Что касается чисел 9, 7, 3, 1, 15, 40, то, конечно же, они введены в повествование в качестве вполне тривиальных этикетно-символических элементов иносказания и как таковые служат прежде всего вспомогательным инструментом сакрализации рассказа. Более важные и сложные функции принадлежат, на мой взгляд, числам 12 и 4.

Так, число 12, во-первых, выступает в прямом, буквальном своем значении, когда приводится применительно к апостолам во главе с Христом, которых Агапий встретил в Раю; во-вторых, оно представляет собой ключевой элемент толковательно-экзегетического пассажа, в котором выясняется, что “мужи”, доставившие Агапия в райские места, на самом деле суть апостолы: иными словами, символическое значение числа 12 раскрывается здесь через толкование; наконец, в эпизодах возвращения героя апокрифа из Рая данное число выступает и как притческий символ, о значении которого приходится лишь догадываться, но непременно принимая во внимание контекст уподобления Агапия вместе с насыщенными им и сопровождающими его “корабленниками” — Христу и апостолам.

В качестве притчевого символа функционирует в “Хождении” и число 4. Оно, по-видимому, выражает здесь идею идеальной целостности (после насыщения 12 мужей оставшаяся у Агапия 4-я часть “цела бысть пакы”) и новой жизни (именно 4-й частью оживляет Агапий умершего отрока). Последнее значение вытекает, собственно, из контекста повествования, сокровенный смысл которого состоит как будто в том, что побывавший в Раю герой произведения в последующих деяниях своих соделался подобным Христу.

Итак, рассмотренное произведение является собой образец упорного, последовательно-целенаправленного, атакующего, да к тому же поливариантного и многозначного использования числовых символов в их, надлежит подчеркнуть, теснейшей семантической связи с сюжетным построением рассказа и — что более важно — с внутренним, сокровенным смыслом последнего, соотносящимся прежде всего с мистико-символическими аспектами христианской сoteriology и вообще — миропонимания, свойственного сугубо христианизированному сознанию. Данный вывод доказуется простейшим способом: стоит только убрать из рассмотренного текста числовые показатели либо заменить их другими, как ощущение смысловой цельности, законченности и полнозначности, возникающее при чтении именно этого, такого текста, тут же исчезнет, а вместе с тем рассеется и завораживающий флер таинственности, сквозь который как будто прозревалось сияние неуловимой

рациумом истины; текст станет неинтереснее, банальнее, ибо из него убудет загадочное, то именно, что постигается “духовными очима”.

Эпическая целесообразность чисел: “Девгениево деяние”

Наряду с сочинениями вроде “Хождения Агапия в Рай”, наделенными исключительно религиозным содержанием и предназначеными для удовлетворения запросов сугубо религиозного сознания,— в распоряжении древнерусских книгохеев оказались и памятники переводной беллетристики, которые либо весьма слабо отражали христианство как систему представлений и образ жизни (такова, например, повесть “Девгениево деяние”), либо вовсе только лишь едва согласовывались — на морально-этическом уровне — с системой христианских духовных ценностей (например, роман “Александрия”). Между тем и в подобных сочинениях повествование буквально преизобиловало самыми различными числовыми указаниями — причем если и не всегда обладавшими явственной символической семантикой, то по крайней мере выполнявшими функцию довольно сильного и яркого средства изобразительности.

Что касается “Девгениева деяния”, то большего внимания в контексте настоящего исследования заслуживает, на мой взгляд, первая часть этой сказочно-героической воинской повести, известной в Древней Руси с XI-XII в.⁸⁷, поскольку текст именно означенной части сравнительно со второй, основной частью произведения отличается нумерологической структурой более системного характера. Вот как строится здесь рассказ:

У некоей вдовы, христианки, было три сына и красавица дочь. Узнав о прелести последней, в “Греческую землю” пришел “царь Аравитской земли” Амир и “мудrostию своею” тайно похитил девушку. Мать похищенной отправляет за ней в погоню ее братьев. У реки Багряницы они, наконец, встречают сторожевые отряды Амира, “бяше же их,— уточняет рассказчик, числом 3000” Разделившись “натroe”, братья напали на стражей и “побиша” их. Жизнь они сохранили “токмо трем мужем” которые, рассказывая затем о месте нахождения Амира, начали свою речь так: “Господис три братие! Амир... вне града пребывает, за семь поприщь от града...”. Далее следует характеристика сил Амира: “кмети” его сильны и храбры — “един на сто человек наедет”, — “а емлють у царя прибытку на год по 1000 и по 2000”. Одновременно с этим преследуемому похитителю снится сон, в котором “ястребы три” бьют его “крылы своими” и едва не ранят его. Сон знаменует начало войны с братьями. Не добившись успеха путем обмана, Амир предлагает им бросить жребий относительно того, кому из них биться с ним. Трижды братья метают жребий, и трижды последний выпадает на младшего из

них (то есть третьего). Начинается битва. Воины Амира не выдерживают натиска и молят своего царя вернуть братьям их сестру, боясь, что если уж “един менший брат их” одолевает “крепость” цареву, то когда “совокупятся все три во едино место”, тогда “вся земля” его “от них в работе будет”. Амир терпит поражение. Похищенная им красавица изъявляет готовность стать его женой, если только он “креститьца во святое крещение”. Обрадованный Амир, оставив братьям “триста верблюдов” с дорогими дарами, спешит к своей матери и брату в надежде хитростью получить их согласие на женитьбу. Свое намерение он объясняет страхом перед братьями: “Един из них,— говорит он,— меньши брат, крепость мою победил. Аще бы совокупилися все три брата во единое место, то и вся бы земля наша от них в работе была”. Мать в гневе гонит Амира вместе с воинами, которые у него на службе “прибытку смлют по 1000 и по 2”,— силой отнять красавицу, победив ее братьев. Ложно подчинившись материинской воле, Амир вновь оказывается на рубеже Греции, и здесь один из его воинов, “во устех имея у себя два-на-десять замков” (при этом число 12 появляется в тексте второй раз, будучи впервые упомянуто чуть раньше — в речи похищенной Амиром девушки, когда она напомнила своим братьям, что в момент похищения при ней находились 12 кормилиц, не сумевших все же уберечь ее), говорит ему: “...Придоша от Греческия земли в нашу Срацынскую землю три юноши, и един от них крепость твою победи; аще бы все были три совокупилися во едино место, то бы и земля наша от них вся в работе была; а ныне ты хочешь ити в Греческую землю, то они нас и до остатку всех погубят”. После этих слов Амир с богатыми дарами и с немногочисленной охраной устремляется дальше. Его встреча с братьями происходит в 50 поприщах от “Греческого града”. По выражении взаимных приветствий два старших брата вместе с сестрой отправляются к своей матери (то есть втроем), так что Амир остается с младшим (то есть третьим) братом — ждать официального приглашения. Затем он принимает крещение — причем “во имя Святого Духа” (то есть третьей ипостаси) и наконец женится, свадьбу же празднуют ровно три месяца. Когда мать Амира узнала о его отречении от своей веры “любве ради девицы”, она обратилась к своим воинам с призывом напасть на Грецию и “извести” отметника с женой к родному очагу. Сделать это вызываются “три срацыняна”. Мать дает им в помощь трех чудесных коней: Встреницу, Грома и Молнию. Они же “взяша три коня... и присхаша под град Греческий... и вседоша (все тroe!) на Молнию (третьего коня!), и невидим бысть в Греческой земле”. Одновременно с этим “царица Амира царя” видит сон, о котором рассказывает своим братьям (всем трем) в таких выражениях: “...в некое время /1/ влетеша в полату мою златокрылый сокол и /2/ ят мя за руку и /3/ изнесе из полаты мося; и потом /1/ прилетеша три враны и /2/ напустиша на сокола, и сокол мя /3/ опусти”. Смысл сна толкуют, во-первых, волхвы,

во-вторых, книжники, в-третьих, фарисеи: по их мнению, Амир “хощеть исхитить ис полаты” жену свою и бежать с ней в “Срацынскую землю”, “а три врана — то /1/ суть три срацынина, /2/ стоят за градом в сокровенном месте, /3/ прислани суть ко Амиру царю от матери з грамотами”. После этого братья (то есть все троє) находят трех срацынян и крестят их. Затем следует сообщение о рождении “прекрасного Девгения”, которым и завершается первая часть рассматриваемой повести (8).

Как видим, в данном тексте заметное место занимает троичная символика. Более того, можно даже говорить о намеренной поэтизации числа 3, столь последовательно пронизывает оно рассказ. Но несомненно, комплекс троических образов повести никак не связан с выражением догматической сути христианского учения. И все же “трайка”, а вместе с ней и кратные ей числа — 3000 и 300, соотносясь, вероятно, с фольклорной традицией и выступая в качестве обычного этикетно-литературного элемента, тем не менее семантически подкрепляет общий смысл повествования, в котором речь идет как-никак о борьбе христиан с нехристианами, представителями другой, враждебной христианству религии,— борьбе и, естественно, победе первых над вторыми. Таким образом, число 3 в пределах этого произведения как бы символически указывает на превосходство христианства над другими вероисповеданиями. Вот, пожалуй, и все, что можно сказать о его семантике. По преимуществу число 3 выступает в тексте явно, к тому же часто, в отдельных фрагментах как бы подразумевается. Причем основной формой иносказания с его помощью следует признать этикетную. (Собственно, термин “иносказание” используется в данном случае весьма условно, поскольку плохо отражает сущность “числописания”, образно-смысловая валентность которого довольно мала). Кроме того, в повести реализована и толковательная форма нумерологической символики — например, в эпизоде изъяснения сна о возможном побеге Амира вместе с женой из Греции. Но особую выразительность повесть обретает благодаря скрытой нумерологии, или конструктивно-символической форме числового иносказания, сочетающейся в тексте с формами явного использования чисел. Я имею в виду троекратно повторяющуюся в первой части повести и тем самым придающую рассказу известную ритмичность воинскую формулу о силе братьев похищенной гречанки, которые если “совокупятся все три во едино место”, то “вся земля” Амира-похитителя “от них в работе будет”. Следует также отметить и структуру упоминавшегося уже эпизода о сне “царицы Амира царя”. Знаменательно, что и рассказ последней, и его толкование в формальном отношении представляют собой реализацию синтаксических конструкций триадного типа. Это, кстати, весьма точно соответствует трехактному характеру описываемых событий и действий. На мой взгляд, структурная соотнесенность указанных повествовательных фрагментов с числом 3, а также их тесная

сопряженность с явными троическими образами текста производят во всяком случае эффект гармонически организованного единства. Другими словами, подобная комбинация форм нумерологического иносказания ориентирована в рамках "Девгнисея деяния" прежде всего на чисто художественные, эстетические задачи, тогда как символико-ассоциативное их содержание в контексте настоящего сюжета проявляется неярко, окрашивая повествование дополнительными коннотациями лишь постольку, поскольку это обусловливается его общим значением и целеустановкой, не говоря уж о требованиях литературного этикета. Думается, точно так же можно интерпретировать числовые образы и формы, встречающиеся на страницах весьма многих средневековых сочинений светского характера.

Однако, завершая данный раздел, нельзя не отметить философской основы художественно-эстетической по своей направленности триадологии в "Девгнисевом деянии". Очевидно, последняя внутренне, сущностно конгениальная, конгруентна известному с древности, а в средние века особенно значимому представлению о триадичности бытия вообще, о тройственной природе Бога, человека, времени, пространства, движения и т.д.

Число и образ героя: "Александрия"

В светских средневековых литературных текстах числовые элементы не всегда использовались исключительно как средство художественной изобразительности. Случалось, их предназначали и для передачи необходимой смысловой информации, хотя при этом они, конечно же, не теряли своей художественной функции.

Сказанное, полагаю, может быть отнесено в какой-то мере к такому популярнейшему на Руси памятнику переводной беллетристики, как роман "Александрия", — а точнее к так называемой "сербской" редакции этого историко-приключенческого повествования, получившей известность у русских книжников с XV в.⁸⁸.

Сравнительно с "Девгнисевым деянием" означенное сочинение характеризуется весьма большим разнообразием числовых указаний. В нем столь же заметную роль играет число 3 и кратные ему (в общей сложности числа этого ряда упоминаются здесь более 35 раз), реже используются числа 12 и кратные (19 раз), 6 и кратные (16 раз). Множество в тексте "Александрии Сербской" и круглых чисел — обычно гиперболического свойства: 100, 1000, 10 000, 20 000, 100 000, 500 000 и др. Все они функционально будто бы предназначены для передачи документально-фактических сведений, но по сути своей являются числами эпическихми, и потому, возможно, введены в текст как литературно-этiquетные элементы. С этой стороны они вполне

традиционны и для истории числовой символики в древнерусской литературе интересны лишь как еще один пример, на который могли ориентироваться писатели Древней Руси при собственном, оригинальном творчестве. На мой взгляд, совершенно особенного внимания заслуживает вопрос о значении и функциях в сюжетно-повествовательной структуре “Александрии” числа 4 и кратных ему.

В самом деле, рассмотрим все случаи введение в текст памятника указанного числового образа. Так почти с первых строк романа о его главном герое сообщается, что он обладал “естественнymi” добродетелями: безупречностью (непотворством), непоколебимостью в слове, пониманием тленности всякого имущества и терпимостью к грешникам,— и “сими же четырьми добродетелями,— поясняет автор,— четырем вселенским концем царь и самодержец назвася”. Едва родившись, Александр с плачем “рече: “В четыредесятое лето паки возвращуся к тебе, матери”. По подсказке Нектанава волхвы подтверждают это предсказание перед родившей Александра Олимпиадой: он, говорят волхвы, “отца своего убив, по четыредесятому лету возвратится к матери своей, к земли”. Аристотель, наставник Александра, узнает его судьбу, сведя в учебном бою “четыреста детей”. Сам юноша Александр построил на месте своей победы в скачках новый город Драм — “на 4 изворечь” (источниках). Отправившись на “Олимпиадские” острова, где “4 игры елином бяху”, будущий великий завоеватель вместе со своим другом Птолемеем выступает против двух других витязей, “и тогда двумя завергшимся колома (колесницы), 4 стекошася витязи, и, ударившиеся им, Александр Калестенауша убив, Птолемей же Лаолабауша сорва”. Когда на Македонию напали куманы, Александр выступил против их 500000-го войска со своим 4000-м отрядом и одержал победу, при этом куман было убито “8 тысяч”, македонцев же “2 тысячи” (то есть в 4 раза меньше). Свое царствование в Македонии после смерти Филиппа Александр начинает с выяснения взглядов подданных относительно того, как должно “господствовать”. Мудрый Филен указывает ему, что “всяк возраст человеческий чину потребен есть”. Селевкуш приводит изречение Соломона о пользе для царей прислушиваться к советам подвластных им. Антиох говорит, что если старым царям более приличествует покойная жизнь, то молодые должны царствовать так, чтобы обрести покой в старости. Наконец Антигон утверждает необходимость военных действий против соседних государств. “И сим же 4-м советом — как сообщается в романе — приятым бывшим от Александра”. Следуя им, он собирает мастеров для вооружения армии, и “на всякий же день мастера его оружие коваху в цело оружие по 4-ста витязь”. Когда персидский царь Дарий узнает о смерти Филиппа, то отправляет в Македонию письмо с требованием выслать к нему “дитя” Филиппа, поскольку при его дворе более “40 царских сынов” находятся, и

если этот окажется “недостойным”, то он — Дарий — назначит в Македонию другого властителя. Во время войны с Афинами Александр повелел напасть на город одновременно “с четырех сторон”. При этом афиняне, обороняясь, вышли “из града” и “Александровых куман десять тысяч убиша и от Александровых македонян четыреста конных убиша”. Чтобы все-таки взять город, герой повествования прибег к хитрости: как бы отступая, оставил в лагере 10 000олов и 40 000 овец. После покорения Афин Александр продолжил поход, “отрядив с собою 400 тысяч войска”. Когда он приблизился к Риму, римляне “с честию и со славою великою сретоша” его, причем в числе встречающих были “4 тысячи” “венчанных витязь на парежах”, “2 тысячи девиц” в золотых одеяниях “и прочих людей 1000 и 40”. В Трою Александру подарили “одеяние Поликсении госпожи”, которое обладало свойством пребражать хозяйку в 4 разных вида — соответственно тому, на какой имеющейся на нем камень она посмотрит. Покорив Египет, Александр пришел к статуе Нектанава и вместо нее “повеле соторити 4 столпы великии” и на каждом из них приказал поставить также статуи — собственный образ, Птолемеев, Антиохов и Филонов. При покорении Вавилона великий завоеватель в результате трехдневной погони за персами “четыреста тысяча их убиша” и 2000000 взял в плен. “Палата”, в которой Дарий встречал Александра, пришедшего к нему под видом простого посла, “от злата искусна сотворена бяше, столпи же златии и с камением многоценным украшени бяху, четыре камени у четырех углех полагати бяше”. Индийский царь Пор, получив от Дария послание об Александре, отправил Дарию на помощь войско числом “4 тысячи тысяч”. По сообщению индийских разведчиков, весьма устрашившему “индиян”, количество Александровых воинов “до 4000 тысячей бяху”. Когда Александр после победы над Дарием устроил своим войскам смотр “на Перском поли”, то “обрете конных оруженных 4000 тысячей”. На пути к “Макаринским” островам он встретил огромного человека, прикованного к горе, плач которого, миновав его, слышал “4 дни”. Царь блаженных людей Иовант советует Александру, пожлавшему увидеть Рай, вернуться назад и “последовать” “четырем рскам, иже от Раи идут”, ибо только их и может видеть пребывающая во плоти душа. После того как Александр построил мост через глубокий ров в некоем поле, он “оттуду четыре днии прешед, темную землю наиде”. Сделав краткую остановку, он удаляется от того места в теченис 4-х дней, пока не встречает двух человекообразных птиц, которые направили его в Индию на царя Пора. Из Индии Александр пишет послание к матери и Аристотелю, ссетя (помимо всего прочего), что не писал им 4 года, а также вспоминая, что от “Макаринских” островов он с войском следовал по течению 4-х рек. В одной из битв с Пором “Александр убии 400 тысяч” его людей. Когда по призыву Пора к нему на помощь пришли

войска северных народов, его войско стало насчитывать “4000 тысячей” воинов. Пор, склоняя к предательству явившегося к нему в качестве Александрова послы Филона, обещает дать ему “4 часть” Индии. Дворец Пора в Илиюполе был “на четыре перестрелы долга”. Александр, отправившись под видом Антиоха вместе с пленным сыном царицы Кандакии Кандавлусом отвоевывать у силурского царя Евагрида жену и dochь Кандавлу-са, “взя с собою избранных воинник 400 тысяч”. Царица Кандакия подарила Александру “перстень от четырех камений хитрости магнитъкою составлен”. На пути в Вавилон герою повести явился в видении пророк Иеремия, предсказавший ему близкую смерть в таких выражениях: “Гряди, чадо Александре, на уреченное тебе место, сего числа четыредесятого лета свершился есть и четверосоставное тела твоего естества днес, Александре, разступится имаст; от земля бо заимодано есть и паки возвратитися ему”. В собственной речи Александр среди прочего утверждает: “...Или како телеса человеческая четырми сплетена стухиями, душу божествену в них всади (Бог.— В.К.), яко же некоего всадника на четырех ровно текущих утверди точилех, дондеже равно 4 стоятся стухия, дотоле и тело человеческое непоколебимо стоит, егда ли от 4 тех состав едино или умножитися или оскудеет, тогда растлится и от души распряжется тленное человеческое тело. Аще ли промыслом твоим, Боже, или врачевною хитростию паки 4 тыи соимутся колеса, иже суть составы, тогда паки душею здравъствует” (3).

Итак, текст “Александрии Сербской” преисполнен самыми разнообразными числовыми указаниями, и между прочим этим он заметно отличается от другого, более раннего, но также хорошо известного древнерусским книжникам, текста романа — его “хронографической” редакции (кстати, означенные редакции вообще существенно различаются и прежде всего в сюжетно-содержательном отношении). Столь же насыщенной образно-числовой структурой, видимо, обладает и “среднегреческая” редакция XIII в.⁸⁹, близкая к “сербской”, поскольку обе, считается, восходят, хотя и независимо друг от друга, к общему архетипу — “древнегреческой” версии романа VIII в.⁹⁰. Остается только выяснить степень совпадения нумерологических структур указанных текстов (однако это — задача специального исследования).

Но вернемся к анализируемой здесь “сербской” редакции “Александрии”. Как видно, в ее тексте число 4 (и соотносимый с ним ряд кратных чисел) является, во-первых, самым употребительным, буквально доминирующим нумерологическим элементом повествования (употреблено 45 раз); во-вторых, оно на удивление последовательно возникает в тексте, будучи почти всегда так или иначе связано с образом главного героя произведения — Александра Македонского. Обе эти особенности заставляют по крайней мере думать о неслучайности данного повествовательного элемента. Спрашивается: чем же обусловле-

но столь частое упоминание в рассказе именно числа 4, и если последнее обладало, помимо буквального, дополнительным иносказательным смыслом, то что оно должно было выражать, какова роль этого числа в идеино-содержательной структуре памятника?

Имея в виду эллинистические корни романа и греко-византийское происхождение той версии, которая послужила оригиналом для его “сербской” редакции, а также — характер последней как результат сознательной христианизации идеино-го содержания, рассмотрим число 4 на фоне известных его интерпретаций в древних присредиземноморских и средневековой христианской культурах. При этом к уже сказанному выше о библейско-христианской символической семантике числа 4 необходимо добавить, что оказывается еще в Египте оно почтилось священным как число сторон света, имеющее отношение к божеству⁹¹. Греки же, в частности, пифагорейцы, считали его символом всего существующего и, кроме того, символом всего известного и неизвестного, символом силы, равенства и справедливости⁹².

Но если семантику употребленных в исследуемом памятнике “четверок” соотнести с областью присущих числу 4 как абстрактному образу символических значений, то придется, во-первых, признать культурно-историческую и художественную (по средневековым представлениям) закономерность их введения в текст “Александрии” — рефлекс следования литературному этикету, а, во-вторых, — оценить их как значимые идеино-содержательные элементы, сопровождающие контекст интерпретации главного героя романа, героя-язычника, в духе христианства, а конкретнее — в духе христианских взглядов на то, каким должен быть идеальный светский правитель, доблестный воин и царь. В этой связи символичным представляется свидетельство произведения об отличающих Александра четырех свойственных ему добродетелях и о принятых им в качестве главных принципов царствования четырех советах от подданных. Символично также свидетельство об отпущеных ему судьбой четырех десятках лет жизни — в отличие, кстати, от 32 лет “хронографической” редакции романа (4: 104) — и предсмертное рассуждение Александра о четырех “стихиях”, составляющих телесную природу человека. Вкупе же все “четверки” силою вызываемых ими ассоциаций естественно и непреклонно поддерживают созидаемый повествованием образ мужественного, мудрого, справедливого, покорившего весь мир, непобедимого и тем не менее подвластного высшим законам бытия героя.

Между прочим, отмеченная особенность романа подтверждается удивительным феноменом средневекового ассоциативного мышления. Дело в том, что число 4 оказывается связанным с образом Александра Македонского и в других древнерусских переводных сочинениях. Например, Ипполит Римский в своем “Слове об антихристе” по поводу слов пророка Даниила: “Ви-

дяах и се: зверь другой, аки рысь; и тои пера птича четыре, свыше ея четыре главы звери тому..." (Дан. 7, 6) — писал буквально следующее: "Потомъ же третий зверь — рысь, еже беша еллини. По персех бо Александр предържа македонянь, удолев Дарию, да тъ ся показа медъ. А еже рече: четыри пера птича и четыри главы звери тому,— чисто указа, како ся на четыри части раздели царство Александрово. Четыри бо главы рек 4 цари, иже от того царства воставшая поведал есть, умирая бо Александр раздели царство свое на четыре части" (33: 32, 36). Показателен также текст специально посвященного Александру Македонскому трактата "Тайная тайных", а именно то место, где Аристотель, наставляя Александра, рассуждает о четырех социально-психологических (пользуясь современной терминологией) обстоятельствах, которые непременно обусловливают повиновение народа царю, и кроме того — о четырех формах проявления добра как божественного в сути своей начала по отношению к злу (75: 548-551). Приведенные факты литературы можно, во всяком случае, рассматривать как звенья одной — причем вполне устойчивой — ассоциативной цепочки и, следовательно, как культурно-исторический факт средневекового мышления, во-первых, позволяющий думать о закономерности обнаруженной в сюжетно-повествовательной структуре "Александрии Сербской" связи между числом 4 и образом главного героя, а, во-вторых, не оставляющий места для скепсиса по поводу значимости и роли нумерологических знаний в области творческой, духовно-интеллектуальной, познавательной деятельности средневекового человека.

* * *

Итак, подводя итоги далеко не полного обзора древнерусских переводных литературных текстов (например, за пределами анализа остались "Жития" мученицы Ирины, Андрея Юродивого, Василия Нового, Георгия Победоносца, Макария Римского, Феодора Тирона, повесть о Стефаните и Ихнилате и многие другие произведения), следует подчеркнуть: при знакомстве с ними книжники Древней Руси узнавали, помимо всего прочего, не только о сакральных свойствах чисел, но и о многообразных способах их символического использования с целью передачи внутреннего, сокровенного смысла описываемых событий, явлений, вещей. В самом деле, древнерусские переводные тексты преимущественно — то в большей, то в меньшей степени — характеризовались реализацией в их сюжетно-повествовательной структуре таких форм символико-нумерологической образности, как этикетная, толковательно-экзегетическая, притчево-дидактическая, контекстуальная, конструктивная. При этом, говоря теоретически, этикетную разновидность, несомненно, следует считать исторически первичной и в качестве таковой послужившей твердой семантической основой для развития

иных разновидностей иносказания числами. Отсюда не удивительно, что названные формы нумерологической образности нередко смешивались или оказывались совокупно реализованными в пределах одного текста. Последнее, кстати, только усиливало значение числовых указаний как идеино-эстетических компонентов повествования, но прежде всего как подчеркивающих — явно или сокровенно — закономерность, предопределенность изображаемой действительности, премудро устроенной (в чем не сомневались!) по изволению Божию и всецело промыслу Господню подчиненной.

III. СВЯЩЕННЫЕ ЧИСЛА В ОРИГИНАЛЬНЫХ ТВОРЕНИЯХ ДРЕВНЕРУССКИХ ПИСАТЕЛЕЙ. ОПЫТ СЕМАНТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

Привычные числа русской агиографии: норма и свобода

Подход к числам как к своеобразному источнику сакральной информации вместе с другими свойственными христианской средневековой литературе приемами, надо думать, был чутко воспринят древнерусскими "списателями" и перенесен ими в их собственное творчество.

Оставив без внимания "документальные" числа древнерусских оригинальных произведений (хотя этот предмет, разумеется, также заслуживает изучения) и говоря только о числах образно-символической семантики и функционального идеино-художественного назначения, следует признать, что, конечно же, в литературе Древней Руси наиболее распространенной формой нумерологического иносказания была этикетная, что легко объясняется как ее типичностью для христианской словесности вообще, так и известным стремлением наших книжников подражать в своей работе безусловно авторитетным литературным образцам. Прекрасным, наглядным примером этого может, полагаю, служить довольно постоянно встречающееся в древнерусских житийных памятниках число 15, которое обычно, по прямой своей функции — не символической, указывает в качестве повествовательной детали то на промежуток времени, то на возраст, то на расстояние, то на количество (впрочем, то же самое можно сказать и о всех других сакральных числах, если не иметь в виду их знаменательного смысла).

Действительно, уже в одном из самых ранних агиографических памятников Древней Руси — "Житии Феодосия Печерского" (XI в.) фигурирует число 15 как повествовательная деталь. Речь идет, во-первых, о сообщении "Жития" о том, что его главный герой "поставлен бысть презвутером", когда в Печерах "уже съвкупилося братия яко до пяти-на-десяте", не считая

Антония, который “обыкл един жити” (27: 86). Любопытно также описываемое в “Житии” чудо о монастырской соборной церкви Успения: некто из бояр князя Изяслава однажды, находясь ночью “на поли” за “15 поприщ” от Печерского монастыря, увидел “церковь у облака сущу”; желая узнать, что это за церковь, он поехал в сторону видения и, когда “доиде монастыря”, тогда увидел, как “съступи церкы и ста на своем месте” (27: 105); иначе говоря здимый им небесный храм оказался монастырской соборной церковью Богоматери.

Обнаруживается число 15 и в некоторых рассказах “Киево-Печерского Патерика” — например, в словах 5, 16, 33 по кассиановской 2-ой редакции (содержащей, кстати, и “Житие” преподобного Феодосия), где это число было использовано в качестве хронологической подробности: “15 лет”, “15 дней”, “15 лет” (35: 428, 488, 584).

Вот еще несколько примеров. Евстафий Плакида, герой переводной агиографии (известна на Руси с XII в.), проводит в изгнании ровно 15 лет (14: 234), как бы приуготовляясь к подвигу исповедничества и мученической смерти за Христа. С этим обстоятельством отчасти перекликается известный штрих из жизни русского подвижника Павла Обнорского (“Житие” составлено около 1538 г.⁹³), который поселившись по благословению преподобного Сергия Радонежского в отшельнической келии, “пребысть в ней лет 15”, “в безмолвии”, после чего много лет к ряду странствовал, пока не остановился в Обнорской пустыни, где и основал Троицкую обитель (21). Знаменитый новгородский архиепископ Евфимий (“Житие” составлено Пахомием Логофетом в 1460 г.⁹⁴) отрекся от “мирского пребывания” и ушел в монастырь, когда ему исполнилось 15 лет; причем родился он, заметим, “чудесным образом”, после долгих лет “неплодства” родителей, по их молитве, и при рождении был посвящен ими Богоматери (15). Подобно Евфиимию в 15-летнем возрасте постриглись Григорий Пельшемский (“Житие” составлено в конце XV или начале XVI в.⁹⁵) и Кирилл Новоезерский (“Житие” составлено в начале XVII в.⁹⁶) (12; 18). Причем последний принял постриг в Псково-Печерском Успенском монастыре, то есть по древнерусским представлениям, под покровом Богородицы; в дальнейшем он действительно был как бы руководим Ею: так, Богоматерь, явившись ему в сновидении на паперти новоотстроенной каменной церкви Успения в Тихвине, указала место на Белом озере для будущей обители (18). В “Житиях” Кирилла Белозерского (составлено Пахомием Логофетом в 1462 г.⁹⁷) и Ферапонта Можайского (составлено около 1647 г.⁹⁸) отмечен один и тот же факт: обосновавшись первоначально вместе на Белом озере, они через некоторое время решили жить порознь, и тогда Ферапонт поселился в 15 поприщах от келии Кирилла. Знаменательно, что оба подвижника постриглись в московском Симоновом Успенском монастыре, а на Белое озеро пришли по “чудесному

указанию”, которое услышал Кирилл во время чтения акафиста Божией Матери перед иконой Одигитрии, при этом Кирилл построил на указанном месте церковь Успения, а Ферапонт — Рождества Девы Марии (17; 28). Так что не случайно, видимо, впоследствии соборный храм Ферапонтова монастыря был украшен росписями на тему акафиста — “Похвалы Богоматери”⁹⁹, память которой праздновалась, между прочим, ровно за 15 дней до Пасхи — в субботу 5-й седмицы Великого Поста¹⁰⁰. С числом 15 встречаемся и в жизнеописании Дионисия Глушицкого (составлено в 1495 г.¹⁰¹). Поначалу он уединяется вместе с братом исподалеку от Кубенского озера, но когда слава о нем распространяется в округе, Дионисий, задумав “съставити общий монастырь”, отделяется от брата и уходит в “пустыню” “на восточной стране озера”, за 15 поприш, и здесь устраивает церковь Покрова Богородицы, вокруг которой затем образуется обитель (13). И последний пример: герой “Повести о Тверском Отroke монастыре” (написана в середине или 2-й половине XVII в.¹⁰²), отрок Григорий, претерпев несчастье в любви, уходит тайно от своего князя и “Божиим промыслом... прииде на реку, зовомую Тферцу, от града Тфери пять-на-десять поприш... и ту... хижу себе поставил, и часовню на том месте, и назнаменова, где быти церкви во имя пресвятая Богородицы, честного и славного Ея Рожества” (56: 117).

Таким образом, практически на протяжении всего периода существования живой литературной древнерусской традиции число 15 использовалось в качестве типичной повествовательной детали. Это обстоятельство не позволяет трактовать все отмеченные и подобные им сюжетные подробности как случайные, отражающие лишь случайно совпавшие действительные факты истории. Думается, повторяемость, регулярность возникновения числа 15 в текстах агиографического характера указывает, по крайней мере, на некоторую условность его применения, определяемую неписанными правилами литературного этикета, а равно и ассоциативно-символической соотнесенностью этого числа с областью христологических и мариологических образных представлений (о чем речь шла выше). В самом деле, стоит обратить внимание на контекст рассмотренных эпизодов: разве не удивительно, что почти всякий раз число 15 появляется в повествовании вместе с образом Богоматери?

В древнерусской литературе имеются также примеры, отличающие наличие иных семантических оттенков в символике числа 15. По данному поводу следует назвать прежде всего “Слово о Вавилоне, о трех отрок” (составлено в конце XIV — начале XV в.¹⁰³). В этом сочинении число 15 упоминается трижды и несомненно несет явную функционально-смысловую нагрузку. Действительно, оказавшись “близ Вавилона за 15 днй”, царь Василий посыает в мертвый город трех мужей за знамениями. Но вместо 15 дней посланцы почему-то ехали “3 недели до Вавилона”. Получив знамение, они возвращаются

назад и, когда перебираются по лестнице через спящего змея — стражу города, обежанин Яков “запенъся с 15 степени и полете долу и убуди змея”. Проснувшийся змей издает страшный свист, так что в стане Василия “падше от свиста того, ослепле бяхут, и мнозе от стад их изомроша, яко до 3000: подошел бо бяше за 15 дний” (70). Последнее пояснение как будто говорит о том, что губительная сила свиста ощутима была только в пределах 15 дней пути. За нарушение этой границы Василий и поплатился. В данном тексте, следовательно, число 15 — будучи нарочито акцентированным элементом повествования (неслучайно же, право, оно трижды возникает на небольшом пространстве рассказа!) — оказывается “втянутым” в образно-семантическое поле, соотносимое с идеями смерти, наказания, возмездия.

На схожем смысловом фоне появляется число 15 и в “Повести о чуде у гроба Леонтия Ростовского”, случившемся в 1548/49 г. (написана в 50-е гг. XVI в.¹⁰⁴): некий ростовчанин Иван сотворил глумление над “благословенным” образом “пречистыя Богородицы”, трижды ударив его мечом “от тылу”. Когда прежний владелец иконы священник Тимофей увидел “язвение мечное” и с трепетом сердечным и плачем пропел стих “Иже образу твоему не покланяющиеся, пречистая Владычице, ныне погибнут...”, — на Ивана “в той час нападе слепота” и “лютая болезнь”. В этом состоянии он находился “дней 15, сна никако же могий прияти. И в ту ночь аbie успе”. Во сне ему являются Богоматерь и “чудотворец” Леонтий и за то, что он, “неверен, на мече своем образ пречистыя Богородицы подъят и нелепая словеса на нь изглагола”, предрекают ему немилостивое наказание. Очнувшись, устрашенный Иван повеслился вести себя в соборную церковь Успения, “к целбоносному гробу блаженнаго... Леонтия”, где и получил, наконец, чудесное исцеление (85).

Все рассмотренные примеры, по-видимому, отражают живой процесс закрепления за числом 15 определенных этикетно-смысловых функций в литературе. Во всяком случае в русской средневековой художественно-литературной практике данное число довольно последовательно употреблялось в качестве значимой сюжетно-повествовательной детали и чаще всего, бесспорно, в контекстах мариологического характера. Более того, иногда в ходе переработки того или иного произведения его текст исправлялся как бы с целью удовлетворения именно данной традиции.

В связи с этим надлежащий интерес представляет история развития содержащегося в “Повести о Темир-Аксаксе” эпизода о стоянии хана-завоевателя на Дону и его внезапном бегстве, которое древнерусские книжники связывали с переносом из Владимира в Москву иконы Богоматери Владимирской.

Ранние редакции Повести — А, Б (XV в.) и редакция “Никоновского летописного свода” (30-е гг. XVI в.) сообщают

об этом событии с различной степенью распространенности¹⁰⁵. Наиболее краткая версия содержится в редакции Б. Здесь рассказывается, что Темир-Аксак, простояв “на едином месте две недели”, вдруг охваченный страхом” “отъиде в землю свою” в тот самый “день и час”, когда “прииде на Москву икона Пречистыя” (59: 134). Составитель же редакции А не только более многословен, но и более точен. По его утверждению, Темир-Аксак простоял на Дону не две недели, а точно “15 дний"; при этом, говоря о выносе иконы из Владимира, он подчеркивает число выноса: последний состоялся не просто в праздник Успения Богородицы (который, между прочим, по православной традиции продолжается несколько дней, включая предпразднство — 14 августа, собственно праздник — 15 августа и попразднство — с 16 до 23 августа), но именно 15 августа (58). Так что на небольшом повествовательном пространстве число 15 оказывается дважды введенным в текст. И это не могло не привлечь внимания. Во всяком случае позднее составитель Никоновской редакции “Повести”, очевидно, придал этому значение. Придерживаясь в целом фактографии текста А, он усилил общую мотивировку бегства Темир-Аксака. Идея о заступничестве Богоматери выражена у него ярче, чем в редакциях А и Б. Согласно новой обработке предания, хан-хромец бежал не только в 15 день своего стояния и не только в день “сретения” Владимирской иконы в Москве; он бежал устрашенный некоей “женой” — Богородицей, как поясняет автор данной редакции, — явившейся ему в этот день в сновидении “с множеством воинства”. Таким образом, число 15 прямо связано здесь с Богоматерью и при этом выступает в контексте мистического обоснования неожиданного, спешного бегства Темир-Аксака.

Если верно мнение, что именно текст Б лежит в основе текста А, впоследствии переработанного, в свою очередь, составителем редакции “Никоновского летописного свода”¹⁰⁶, то тогда история формирования “Повести” может служить прекрасной иллюстрацией к истории формирования в сознании древнерусских книжников ассоциативно-символической связи между числом 15 и образом Богородицы.

Еще одно красноречивое подтверждение сделанным выше наблюдениям предоставляет литературная история “Повести о Луке Колочском”. Так, согласно кратким летописным известиям XV в., восходящим к несохранившемуся оригиналу — полному тексту “Повести”, составленному в том же столетии¹⁰⁷ — на ранней стадии формирования данного памятника сосуществовали две версии рассказа о явлении Луке в 1413 г. иконы Богородицы. По одной (Сокращенные летописные своды 1493 и 1495 гг.), “в граде Можайце явися знамение в Колочи: Лука с иконою Пречистою от града за 20 верст”; по другой же (“Софийская 1 летопись”), “отворися знамение в отчине князя Андрея Дмитриевича, от Можайска за 15 верст”¹⁰⁸. С этой

последней согласуется и позднейшая летописная традиция XVI-XVII вв. Однако, возможно, именно первая версия является древнейшей и отражает подробности первоначального варианта Повести; вторая же версия фиксирует результат более позднего приспособления памятника к нормам литературного этикета, канона: этим и объясняется замена элемента “20” на мариологически семантизованный символический элемент “15”.

Итак, рассмотренные случаи повествовательного использования числа 15 позволяют сделать вот какое обобщение: несомненно, этикетная числовая образность (и обусловленная ею иносказательность) неразрывно связана с литературно-художественной традицией и возникает на основе тех или иных — выделенных еще библейским преданием — чисел, благодаря их частому появлению, заметной и устойчивой повторяемости в разных произведениях, но в схожих образно-смысовых контекстах, так что постепенно за ними закрепляются определенные символические ассоциации и само употребление таких чисел в качестве повествовательной детали, подробности становятся предпочтительной литературной нормой.

Надо сказать, древнерусские книжники в собственных сочинениях иной раз весьма смело, свободно, творчески пользовались означенной нумерологической нормой, даже если имели дело с сугубо заимствованными — более того, священно-историческими сюжетами. Замечательным подтверждением, иллюстрацией сказанного может служить популярнейшее в Древней Руси “Хождение игумена Даниила” созданное в начале XII в.¹⁰⁹, — в частности, фрагмент этого сочинения “О молитве Авраамле”. Вот он (за вычетом купюр):

“Господи, не погубиши праведнаго с нечестивими в пагубу! Но еще, Господи, обрящеши 50 праведник в Содоме, не помилуяши ли, Господи, всего града того 50 ради праведник?” И рече Господь Авраамови: “Аще обрящу в содомлянех 50 праведник, не погублю всего града того 50 деля праведник”. И паки... Авраам... рече: “Аще обрящется в содомех 30 праведник, не помилуяши ли всего града того?” И рече Господь...: “Аще обрящется 30 праведник в содомех, не погублю всего града того”. И... Авраам... рече: “Многомилостив... Господи!... возлаголю еще единою: Аще обрящется в содомех 15 праведник, не помилуяши ли, Господи, всего града того 15 деля праведник? И рече Господь...: “Аще обрящется в содомех 15 праведник, не погублю всего града того 15 деля праведник, ни 5 ради праведник не погублю всего града того”. И умолче Авраам... С тоя же горы посла Святаа Троица два аггела в Содом, да изведуть Лота, сыновца Авраамова...” (81: 72).

Данный фрагмент по сути представляет собой парофразу ветхозаветного текста о ходатайстве Авраама перед Господом относительно сохранения городов Содома и Гоморры ради живущих в них праведников (Быт. 18, 23-33), который, между прочим, должен был быть весьма известен самим

широким кругам древнерусского общества, так как в виде паримии непременно читался на вечерне в четверг 5-й седмицы Великого поста¹¹⁰. Парафразичность воспроизведенного фрагмента из “Хождения” касается прежде всего числовых указаний на количество праведников, из-за которых Бог может помиловать впадших в нечестие горожан. Если в первоисточнике Авраам, моля Господа, говорит сначала о 50, затем о 45, 40, 30, 20 и наконец 10 праведниках, то у Даниила этот ряд изменен и зафиксирована иная последовательность чисел: 50, 30, 15 и 5. Здесь, как бы ни относиться к этому обстоятельству, числа странным образом сменяют друг друга, будто подчиняясь жесткой математической закономерности (заметим: в библейском оригинале таковая выдерживается непоследовательно), так что интервалы, разница между ними всякий раз уменьшаются ровно на 5 единиц (20, 15, 10), к тому же и сами чередующиеся числа непременно кратны 5 и, кстати, являются вполне традиционными, этикетными. В подобной последовательности чисел, сопровождаемой еще и их повторением, можно, думается, усматривать, во-первых, очевидную гармонию формы и потому ее соотнесенность с эстетической интерпретацией припоминаемого события, с известными издревле представлениями о строго упорядоченной красоте тварного мира; а во-вторых,— некоторую образно-смысловую валентность и потому соотнесенность рассматриваемого ряда чисел со свойственной средневековью манерой символической интерпретации реальной жизни, и Священной истории прежде всего: в самом деле, ведь “пятерка”, математически организующая рассматриваемый числовой ряд, будучи, как отмечено выше, типичным библейским числом, не лишена была и достаточно яркой знаменательности в контексте христианского церковного обихода. Сказанное позволяет квалифицировать данный фрагмент “Хождения” как преднамеренно организованный с учетом знания приемов сокровенной нумерологии текст: его автор посредством простого изменения известного ряда этикетных чисел достиг в результате большей смысловой выразительности сравнительно с первоисточником. Правда, все же вряд ли возможно говорить с определенностью о том, что же конкретно имел он в виду, изменив именно так текст и числовые элементы библейского оригинала: этикетно обусловленный нумерологический символизм тут очевиден, но идейная направленность нового числового ряда едва уловима, вполне ощущается лишь сила его эстетического и мистического воздействия.

Более доступной для интерпретации представляется другая особенность рассматриваемого отрывка, а именно — использование игуменом Даниилом потасенного — конструктивного — способа числового иносказания. Действительно, в отличие от ветхозаветного рассказа, Авраам, по Даниилу, трижды вопрошает Бога и, соответственно, трикраты внимает его ответным речам. Данная структурная особенность текста, заметим, весь-

ма красноречиво сочетается (согласуется, предваряя) с неожиданно (ибо в библейском оригинале — все иначе) возникающим в повествовании образом Троицы,— так древнерусский автор добивается эффекта семантической сгущенности контекста и буквально навязывает читателю восприятие припоминаемого ветхозаветного события в духе новозаветной традиции, в духе тринитарного богословия.

Случай подобного — вольного — обращения со священным, каноническим первоисточником по поводу его нумерологического переосмысления не единичны в оригинальном литературном творчестве древнерусских книжников.

Так же показателен, например, фрагмент из “Жития Сергия Радонежского” — его пространной редакции, надписанной именем Епифания Премудрого. Я имею в виду то место, где автор в собственном отступлении объясняет, почему герой его повествования, еще не будучи рожден, при первом своем чудесном деянии — крике из материинской утробы — “не прогъзгласи единицею или дважды, но паче третицею”. Демонстрируя триадологический взгляд на мир — его существо и историю, писатель вспоминает по этому поводу ряд библейских событий, ход или просто форма которых непременно обнаруживали обязательную подчиненность реальности жесткому тринитарному закону, что, естественно, должно пониматься как яркое свидетельство незримого присутствия во всем, повсюду и всегда Бога-Троицы. Особое внимание в данном рассуждении привлекает упоминание о Давиде, поразившем Голиафа якобы “трею камению пращею” (23: 272). Тут Епифаний Премудрый, думаю вполне сознательно — как и автор “Хождения игумена Даниила” — исказил библейский оригинал, где речь идет только об одном камне (1 Цар, 17, 49; Сир. 47, 5). Правда, возможно, он заимствовал отмеченный факт в уже искаженном виде из “Жития Константина-Кирилла” (19: 93), но сделал он это, по-видимому, все-таки в угоду своей тринитарной концепции. Как бы то ни было, отличие означенной “вольности” от содержащейся в “Хождении” состоит, на мой взгляд, прежде всего в том, что этикетный в основе нумерологический символизм Епифания в данном случае вполне ясен — и именно как откровенно “играющий” на общую идею жизнеописания Сергея.

Итак, можно, кажется, говорить о вариантах этикетной разновидности числового иносказания в древнерусской литературе. В одних случаях эта разновидность оказывается введенной в повествование лишь как привычный и пресподательный элемент, значение которого — более условное, нежели фактическое — довольно слабо выражено в плане идейной нагруженности и функциональности, хотя и отмечает обычно некую значимость, либо даже сакрально-тайственный характер того, о чем идет речь. Рефлексы именно такой нумерологии обнаруживаются в древнерусских литературных текстах (дополнитель-

но к указанным можно назвать, например, тексты повестей о Петре царевиче Ордынском, Новгородском белом клубуке, романа о Стефаните и Ихнилате, вошедших в обиход древнерусского чтения в конце XV — начале XVI в., или памятников литературы XVII в.— сказания о киевских богатырях, повестей о Бове Королевиче, Еруслане Лазаревиче, Брунцвике). Напротив, в других случаях этикетно использованные числа обладают отчетливой символической семантикой и потому предстают как ярко функциональные — содержательно и стилистически. Для изучения художественной специфики древнерусской литературы особенно интересны явления как раз этого типа, ведь только они и могут быть законно квалифицированы как специальное, целенаправленно используемое средство изобразительности и иносказания, соответственно, требующее смысловой расшифровки и идейно-эстетической оценки. Тексты, авторы которых несомненно пользовались означенным повествовательным средством, встречаются в литературе Древней Руси реже, и в принципе, если размышлять о присущей им числовой структуре, труднее поддаются аутентичному пониманию и трактовке. Тем однако более их ценность, как памятников художественного творчества, запечатлевших мысль изощренную и отточенную, многосложную и изобретательную, возвышенную и сокровенную.

“Киево-Печерский Патерик”: нумерология литературных мастеров

Начав формироваться еще в эпоху Киевской Руси, “Киево-Печерский Патерик” вобрал в себя опыт огромной литературной работы, продолжавшейся в течение нескольких столетий. Отшлифованный временем, как камень водою, этот памятник, естественно, являет нам своего рода совершенство идеального согласия между формой и содержанием, между замыслом и его реализацией, между тем, что в нем сообщалось, и тем, как сообщаемое следовало понимать. Именно поэтому “Киево-Печерский Патерик” может рассматриваться как вполне показательный эталон, взгляд на который позволяет судить об общем уровне литературного мастерства и читательского восприятия в Древней Руси. Данное замечание касается и нумерологической структуры памятника. Вряд ли было бы разумно в настоящем исследовании оставить последнюю без внимания. Итак, к делу.

То, что содержащиеся в означенном “Патерике” рассказы о пещерских подвижниках отличительно изобилуют самыми разнообразными числовыми обозначениями, обнаруживается без труда. Действительно, из 38 рассказов, например, Кассиановской 2-й редакции (составлена в середине XV в.¹¹¹), лишь в 5-ти вовсе нет таких бы то ни было чисел. Я имею в виду “слова”: 18 — о Кукше и Пимене (35: 494), 23 — о Титце-попе

и Евагрии-диаконе (35: 512-515), 24 — послание Поликарпа Акиндину (35: 514-517), 25 — о Никите Затворнике (35: 516-521) и 37 — поучение Феодосия о латинах (35: 614-619). При этом 18 “слово” слишком кратко и сюжетно неразвито, а “слова” 24 и 37 вообще не сюжетны и принадлежат одно к эпистолярному жанру, другое к жанру поучений. Возможно, именно данными свойствами и обусловлено отсутствие в названных текстах числовых указаний. Что касается прочих “слов” “Патерика”, то очевидно: состав встречающихся в них чисел весьма сложен и весьма разнообразны значения и функции последних.

Предварительные наблюдения над нумерологическими элементами повествовательной структуры “Киево-Печерского Патерика” позволяют квалифицировать их следующим образом.

Прежде всего необходимо отметить использование в данном литературном памятнике различных в плане внутреннего смысла чисел. Одни из них обладают исключительно прямым, документально-фактографическим содержанием. К таковым, бесспорно, в первую очередь относятся хронологические указания. Например: “основана же бысть сия божественнаа церкви Богородичина в лето 6531” — Сл. 3 (35: 422) или “и тако успе (Нифонт.— В.К.) с миром месяца априля в 8 Светлыя недели” — Сл. 13 (35: 474). Подобные по значению числа чаще всего встречаются в древнерусских историографических сочинениях — таких, как “Хроники” (Георгия Амартола, Иоанна Малалы), летописные своды, хронографы.

Другую группу в рассказах “Киево-Печерского Патерика” составляют числа, несомненно, переносного, тропового, символического содержания. При этом часть из них имеет вполне устойчивые, твердые, общепринятые в христианстве ассоциативные связи с сакральными предметами, событиями и понятиями. Вот несколько примеров: Богородица, отправляя греческих мастеров на Русь для построения в Печерском монастыре соборной церкви, дает им золота ровно “на три лета” — Сл. 2 (35: 418); первоначально при образовании обители “собрася братии” к Антонию “числом 12” — Сл. 7 (35: 436); небольшая свеча, зажженная, когда совершалось пострижение Пимена Многострадального, “за 40 дъний и ноций непрестанно горе и не изгоре” — Сл. 35 (35: 600). Но используются в “Патерике” и числа, сакральность которых как будто очевидна, однако, их символическая семантика сама по себе неопределенна. Во всяком случае, весьма не легко найти этим числам точные образно-смысловые аналогии в Священной истории и в предметно-понятийной системе христианства. Такими свойствами, на мой взгляд, обладают, к примеру, числа, характеризующие величину и пропорции церкви, явленной варягу Шимону в чудесном видении и затем построенной в Печерах преподобным Феодосием: мерой для нее, согласно патериковому тексту, послужил пожертвованный Шимоном пояс весом в “50 гривен злата”, так

что в ширину она была 20 поясов, в длину 30 и в высоту 30, а “с верхом 50” — Сл. 1 (35: 414). Означенные пропорции, как можно думать, частично соотносятся с пропорциями Ноева Ковчега: 50-300-30 (Быт. 6, 15)), а частично — с пропорциями Храма Соломонова: 20-60-120 (2 Пар. 3, 3-4).

Наконец, в “Киево-Печерском Патерике” фигурируют и числа смешанной семантики, то есть таких, в которых прямое, реальное значение как бы поглощается образным, переносным и воспринимается, скорее, как символическое, нежели как документальное. Это и происходит либо когда конкретный числовой образ оказывается связанным помимо описываемой действительности с литературной традицией, например: “в лето 6576 и изыдоша триє Ярославичи в сретение им (половцам.— В.К.)” — Сл. 1 (35: 412), — здесь невольно вспоминается известный фольклорно-литературный мотив трех братьев и потому не исключено условно-символическое восприятие данной подробности древнерусскими книжниками; либо когда в тексте использовано “круглос” число, например: “И аще хощеши вся уведати (речь идет о епископах, выходцах из Печерского монастыря.— В.К.), почти летописца старого Ростовьского, есть бо всех боле 30, а иже потом и до нас грешных, мню, близь 50” — Сл. 14 (35: 482) или “Бе бо тогда всех черноризец в Печере 100 и 80” — Сл. 26 (35: 520), как уже отмечалось, “круглыс” числа по древнейшей традиции характеризовали не столько реальность, сколько некое идеальное представление о последней.

Наблюдаемые в “Патерике” типы числовых указаний различаются, естественно, своей функциональной нагрузкой. Так, документальные числа предназначены прежде всего для передачи конкретной информации, для констатации исторического факта; троповые же числа способствуют в первую очередь передаче сакральной информации, констатации божественного смысла описываемых событий; наконец, числа смешанной семантики ориентированы одновременно и на явления земной жизни и на их идеальные, божественные прототипы. Вот что можно сказать о внешнем, внелитературном назначении чисел рассматриваемого памятника. Что же касается их собственно литературного назначения, то есть отношения, например, к сюжетной организации рассказов “Патерика”, то, несомненно, числа документального характера по своей сути достаточно случайны и потому вполне могли бы быть заменены другими без особого ущерба для идейного содержания текста (однако этого нельзя сказать о его фактографическом содержании). Напротив, числа образной или смешанной семантики органичны для сюжета рассказов, они прежде всего выступают в качестве их смысловых компонентов, связаны с их идейной сущностью и как таковые способствуют постижению последней. Следует также отметить, что числовые обозначения в тексте анализируемого памятника по-разному относятся к его повест-

вовательной форме, стилистической структуре. Так, числа фактографического содержания и назначения, как правило, не влияют на степень выразительности рассказа, будучи нейтральными в экспрессивно-эмоциональном аспекте, тогда как числа с троповым или смешанным значением, безусловно, оказывают эмоционально-эстетическое воздействие, поскольку, во-первых, почти никогда не упоминаются в конкретном повествовании единожды, обычно они повторяются и неоднократно, создавая тем самым эффект нарочитости; во-вторых, сама их связь с традицией налагает на них печать особой отмеченности, неординарности в иерархии отвлеченных понятий; в-третьих, они в качестве художественных образов выступают одновременно и как средство выражения сакрального смысла описываемой действительности, и как объект восприятия для средневекового ума, воспитанного на убеждении в божественной предопределенности и целесообразности всего сущего.

Итак, наблюдения над собственно числовой образностью “Киево-Печерского Патерика”, иначе говоря, над числами троповой и смешанной семантики, позволяют констатировать использование в памятнике нескольких разновидностей нумерологического иносказания, хотя наметить между ними типологические границы весьма трудно.

Наиболее часто — и это закономерно — применяется в “Патерике” этикетно-символическая числовая образность. Она без исключения возникает на основе типичных библейско-литературных и эпических чисел — таких, как 3, 4, 5, 7, 8, 10, 12. С разной степенью частотности и в том или ином сочетании они выступают почти во всех “словах” “Патерика”. Одним из характернейших в данном отношении является, на мой взгляд, рассказ Симона “О блаженном Евстратии Постнице” (Сл. 16). Позволю себе кратко напомнить здесь его содержание.

Герой этого рассказа прославился крепостью веры своей и стойкостью в мучениях за нее. Попав в рабство вместе с другими христианами к “некоему жидовину”, Евстратий призывает своих товарищей умереть во имя Христа, дабы через такую смерть обрести вечную жизнь, но не отступаться от “обета”, данного “во святом крещении”. Мучимые голодом, пленники стали умирать, причем, подчеркивает рассказчик, одни через 3 дня, другие — через 4, третьи — через 7, наиболее же крепкие — через 10 дней. Симон тут же указывает и на их количество: “бс же их числом 50: от монастырских работник 30, от Киева 20”. Когда прошло 14 дней, в живых остался один только Евстратий. Хозяин, считая именно его виновным в гибели своих рабов (любопытно, что согласно Арсениевской редакции “Патерика”, этим мучителем было “злата на пленных вдана 50” (34: 180) — еще одна числовая деталь), решает закласть его в качестве пасхальной жертвы. В день “воскресения Христова” он распинает Евстратия на кресте. Но последний остается жив еще в течение 15 дней.

Умирая, он предсказывает своему палачу и его единоверцам скорую смерть. Это предсказание сбывается (35: 488-490).

Бессспорно, в рассказе привлекает внимание заметная сконцентрированность числовых обозначений, сведенность их воедино в пределах совсем небольшого повествовательного пространства. Вместе с тем сами указанные автором текста числа представляются весьма выразительными, особенно первая группа: 3, 4, 7, 10 — по сути это, как отмечалось выше, ряд совершеннейших и знаменательнейших с христианской средневековой точки зрения чисел. В качестве обладающих сверхбуквальной, ирреальной семантикой воспринимаются и числа 50, 30, 20 (которые, кстати, характерны и для других "слов" Патерика). Они тоже несли на себе печать сакральности, — будучи "круглыми", кратными простым символическим числам и опять-таки литературно типичными. Не лишено было ассоциативности и число 14; являя собой удвоенную "семерку", оно, скорее всего, рассматривалось через призму библейского контекста — например, через свидетельство Матфея о родословии Христа, отражающем три эпохи, каждая из которых представлена 14-ю именами предков Иосифа, потомка Давида и обручника Девы Марии (Мф. 1, 1-17). Примерно то же самое можно сказать и о числе 15 (см. выше о его связях с христологией и мариологией средневековья). Все сказанное позволяет думать о преднамеренном характере означенных сакральных чисел, семантика которых квалифицируется как этикетно-символическая; их введение в текст "слова" о Евстратии имело, по-видимому, своей целью дополнительно подчеркнуть действительный, пронизанный светом высшей истины смысл описываемого события, герой которого интерпретирован как мученик, подвигом своим достигший подобия Сыну Божию.

Показательный образец использования числовой символики в "Киево-Печерском Патерике" представляет и рассказ Симона о Николае-Святоше (Сл. 20). Вот его краткое изложение.

Приняв постриг и поселившись в Печерах, Николай-Святоша сначала подвизался "в поварни 3 лета работая на братию", потом "пребыть 3 лета" привратником монастыря. В продолжение этих лет обитель часто посещал бывший "лечец" Святоши, "сирианин" Петр, и неотступно уговаривал его оставить послушание, вернувшись к мирской, княжеской жизни. Случалось, Святоша заболевал, но всякий раз выздоравливал до прихода к нему Петра и без помощи его лекарств. И вот однажды занемог сам Петр. Святоша при этом пообещал ему исцеление в 3 день, если только он не будет лечиться. Вняв этому совету, Петр действительно в 3 день выздоровел. Тогда Святоша обратился к нему с просьбой о пострижении в монашество, — "по трех бо месяцах, рече, отхождю света сего", — но говорил так, предсказывая смерть самому Петру. Однако последний не понял предсказания и умолял Святошу поведать ему о своей болезни, сожалея о нем, как и о том, что вот уже

6 лет подвижник живет в монастыре, а места своего не имеет. После этого друзья, спустившись в пещеру, выкапывают “гроб”. Петр выражает желание, чтобы останки его были положены в этом гробу, лишь бы Святоша продолжал жить. Затем Петр принял постриг и “пребыть плачая день и ночь не престаа за 3 месяци”, желая умереть вместо своего друга. И наконец Святоша предупредил его: “Дръзай, чадо, готов буди, в 3 бо день отъидеш”. Так и случилось. Сам же Святоша “по том пребыть лет 30 не исходя из монастыря, дондеже преставился в вечный живот”. А когда о смерти подвижника узнал его брат, князь Изяслав, то просил для себя у игумена крест с парамана Святоши и некоторые его вещи. Получив их, он “вдасть игумену 3 гривны зата, да не тунс възмет знамение братъне” (35: 498-507).

Как видим, число 3 (которое вообще чаще других числовых образов встречается в “Киево-Печерском Патерике”, например, среще: в сл. 8 -Житии Феодосия, сл. 17 — о Никоне, сл. 29 — об Иоанне Затворнике, сл. 34 — о Спиридоне и Алимпии и др.) использовано автором данного рассказа в качестве весьма заметного семантического компонента его сюжетной организации. Несомненно, тройка прежде всего выступает здесь как этикетный символ, вполне типичный, если не тривиальный для средневековой литературы. Однако бросается в глаза очевидная выделенность и доминантность этого образа в повествовании, что вряд ли является случайной особенностью текста. Думаю, таким способом рассказчик — Симон — стремился указать на главную подразумеваемую им идею, а именно на спасительность отречения во имя Христа от мира с его земными заботами, на превосходство духовного подвигания над жизнью по разуму, на истинную силу праведной молитвы сравнительно с бессилием опытного знания в вопросах жизни и смерти. Не потому ли, действительно, число 3 — один из самых емких христианских символов — в пределах рассматриваемого текста всегда предстает на семантическом фоне сопоставления идеала иноческой — по божественным законам — жизни с идеалом жизни мирской — по человеческим установлениям. В сущности числовой символ, отмечая при этом закономерность, божественную природу описанных подвижнических деяний, в высшей степени выразительно иллюстрирует и весьма эффективно помогает понять внутренний, скрытый как будто бы смысл повествования о них. Подобного рода иносказание выше было определено как притчево-дидактическое. Кстати, триадология анализируемого рассказа могла иметь и промыслительно-предначертательную основу, ибо по преданию Николай-Святоша в память о своем привратничестве основал в Печерском монастыре надвратную церковь Святой Троицы¹¹², и хотя Симон об этом ничего не сообщает, все же не исключено влияние отмеченного обстоятельства — осознаваемое или нет — на образ-

ную структуру данного текста, иными словами, факт исторический мог мистически предопределить собою факт литературный.

Надо сказать, притчево-дидактическая разновидность числовой образности характерна для “Киево-Печерского Патерика”. Так, довольно схоже используются числа в рассказе Поликарпа об Агапите- “лечце” (Сл. 27). Здесь они — а именно все та же тройка — также дают ключ к христианскому пониманию повестванной истории: прежде всего лежащей в ее основе учительной мысли о превосходстве врачевства силою духа, веры, молитвы и в конце концов — с помощью Божией над попытками лечить силой “зناхарства”, с помощью опытного знания, искусства рук и взятых от персти земной — тленной — снадобий.

Особый интерес представляет повествование “Патерика” о приходе из Царяграда церковных мастеров для построения Успенской церкви (Сл. 2). Здесь применен довольно редкий для нарративных произведений прием нумерологического иносказания — конструктивно-символический, при котором число вводится в текст не прямо, в собственном своем виде, но потаенно, скровенно, будучи использовано в качестве структурно-содержательного принципа повествования. Действительно, поясняя Антонию и Феодосию причины и цели своего прибытия в Киев, греческие зодчие сообщают о чудесном явлении им в царьградской Влахернской церкви — Богородицы, призвавшей их отправиться на Русь. При этом они (а на самом деле автор текста Симон) точно, дословно воспроизводят свою беседу с Царицей Небесной. И удивительно: данный эпизод — мистический как по сути пережитого чудесного события, так и по характеру извещения о нем,— структурно вот как организован: в рассказе греков обращенная к ним речь Богородицы передана буквально в 7 репликах, тогда как их ответ Ей — в 3 репликах (конечно же, такой подсчет принадлежит мне):

“И видехом Царицю... и та рече к нам: “Хощу церковь възградити себе в Руси, в Киеве, велю же вам, да возмете злата себе на три лета”. Мы же поклонившися рехом: “О госпоже Царице, в чюжу страну отсылаеши нас, к кому тамо приидем?” Она же рече: “Сею, посылаю, ко Антонию и Феодосию”. Мы же рехом: “То что, Госпоже, на три лета злата даеши нам, сима прикажеши о нас, что есть на пищу нам вся потребная, сама же веси, чим нас дарствовати”. Царица же рече: “Сий Антоний, точию благословив, отходить света сего на вечный, а сий Феодосий во 2-с лето по нем идеть к Господу. Вы же възмете до избытка вашего злата, а еже почтити вас, тако не может никто же: дам вам, еже ухо не слыша и на сердце человеку не взыде. Прииду же и сама видети церкве и в ней хощу жити”. Вдасть же нам мощи святых мученик: Артемия и Поликста, Леонтия, Акакия, Арефы, Якова, Феодора, рекши нам: “Сия положите в основании”. Възяхом же злато и лише потребы. И рече к нам: “Изыдите наасно и видите величество”. Видехом церковь не въздусе, и въшедш, поклонихомся си и въпросихом:

“О Госпоже, каково имя церкви?” Она же рече, яко имя себ
хощу нарещи. Мы же не смехом ея въспросити, како ти имя.
Си же рече: “Богородичина будеть церкви” и дашь нам сию
икону: “Та наместнаа, рече, да будетъ...” (35: 418-420).

В интересах настоящего исследования тут важно обратить внимание на сопряженность использованных в данном тексте числовых форм, при которой они как бы дублируют друг друга, эстетически и вместе с тем символически организуя идейно-эмоциональную структуру текста. Причем если сокровенная тройка (3 реплики) сопровождается в нем явной тройкой: подробностью о количестве золота для строительства церкви — “на три лета”, то сокровенная семерка (7 реплик) сопровождается другой сокровенной семеркой: Богородица вручает мастерам моши именно 7 святых мучеников. Зная о связи чисел 3 и 7 с понятиями о Боге, его ипостасном существе, и Духе Святом, преобразующем существо устремленной к Богу твари в лице человека,— легко предположить, что используя их ассоциативно-символическую семантику, автор (или те, кто сохранил для него рассматриваемое предание) мистически подчеркивал божественный, духовный смысл и предопределенность чудесного основания в Печерах Успенской церкви.

Пример, о котором шла речь, не единственный случай конструктивно-символического использования чисел в “Киево-Печерском Патерике”. Можно указать и на другие фрагменты или пассажи этого памятника литературы, формально представляющие собой реализацию нумерологической схемы (причем встречаются варьирующиеся типы означенной реализации). Такова, говоря конкретно, похвала Нестора — Летописца Феодосию Печерскому в 9-м “слове”, состоящая из 12-ти обращений к преподобному, каждое из которых непременно начинается с восклицания “радуйся” и содержит указания на те или иные достоинства святого (“Радуйся, отче наш и наставниче...” — 35: 448). Конечно же, данная форма вполне традиционна для христианской церковной литературы — в частности, ее жанровых разновидностей: гимнографии и гомилетики. И все-таки необходимо, думается, учитывать, во-первых, что в основе этой — канонической — формы лежит весьма распространено представление о сакрально-символическом значении числа 12 (см. выше); а во-вторых, что настоящий пассаж является как-никак составной частью патерикового текста в целом и потому, соответственно, своим внутренним смыслом не мог не оказывать определенного — образно-эмоционального, символико-мистического — влияния на общее идейное содержание памятника, равно и на характер, стиль или направление должного его восприятия, понимания.

В “Киево-Печерском Патерике” реализованы также формы несколько иного по сути — сравнительно с вышеописанными — конструктивно-символического использования чисел. Я имею в виду эпизоды, само содержание которых отражает или отмечает

нумерологичность жизни; иными словами, воспроизведимые в таких эпизодах события — как правило, чудесные — носят, например, трехактный характер (аналогичные явления уже рассматривались при анализе “Девгениева деяния” и фрагмента из “Хождения игумена Даниила” — “О молитве Авраамле”).

Таков рассказ “Патерика” о чуде, случившемся, когда “греческие писцы”, приведенные в Печеры по воле Божией “и пречистыя Его Матерс”, расписывали соборную монастырскую церковь (Сл. 34). Свидетелем этого чуда был знаменитый пещерский иконописец Алимпий. Однажды во время украшения алтаря мозаикой вдруг сам собой “въобразися” образ “приснодевей Марии”. При этом все видели, как из ее уст “излете голубь бел (символ Святого Духа.— В.К.) и летяше горе к образу Спасову и тамо скрыйся”; затем “паки голубь излете из уст Спасовых и летяше по всей церкви”, поочередно садясь на иконы святых, и наконец “седе за иконою чудною Богородичною наместною”; и вновь перед всеми “излете голубь из уст Богородичин и идяше на высоту к образу Спасову” и “влете” в Его уста. Так, по толкованию рассказчика проявлена была “детель (сила.— В.К.) Святаго Духа”, пребывающая “в той святей и честней церкви Печерской” (35: 588).

Другой эпизод тоже связан с Алимпием. О нем рассказывается в этом же “слове” “Патерика”. Некий “христолюбец” из Киева, построив себе церковь, захотел украсить ее пятью иконами деисусного чина и двумя “наместными”. С этой целью он дал “доски иконныя” и деньги двум инокам Печерского монастыря, прося их договориться о работе с Алимпием и заплатить ему за нее, сколько тот захочет. Но иноки присвоили деньги себе, ничего не сказав о них Алимпию, и в этом состоял их первый обман. Через некоторое время “христолюбец” захотел забрать иконы, так как думал, что они уже написаны. Однако иноки сказали ему, будто бы Алимпий “еще зата требует”, и вновь оставили деньги у себя, во второй раз обманув заказчика. Затем иноки, клевеща на Алимпия, потребовали еще денег. “Христолюбец” же “с радостью” дал им, и так был обманут в третий раз. Наконец, когда иноки опять попросили у него денег, он смиренно сказал им, имея в виду Алимпия: “Аще и десятижды въпросить, то дамъ, токмо благословения его хощу, и молитвы, и дела руку его”. Алимпий же ничего о происходившем не знал. Затем последовала новая клевета: желая оправдаться перед “христолюбцем”, вознамерившимся все же увидеть свои иконы, иноки сказали ему, что Алимпий взял денег “с лихвою”, а икон писать не хочет. Тогда “христолюбец” пожаловался игумену Никону. Алимпий же будучи спрошен о вине, весьма удивился, не понимая, о чем идет речь. Знаменательным при этом представляется объяснение, произнесенное Никоном: “Три цены взял еси от седми икон”. Стремясь обличить иконописца, игумен велел позвать иноков, бравших деньги, и принести иконы. И тут обнаружилось, что они готовы и “написаны зело хитры” — ко всеобщему удивлению. Но

обманщики-иноки не знали об этом и потому продолжали винить Алимпия буквально словами Никона: “Три цены взял еси, икон не пишеши”. Тогда им показали иконы, утверждая, что таковые “Богом написаны суть”, обличили их в клевете и изгнали из монастыря. Тем не менее иноки по-прежнему упорствовали в своей лжи и говорили всем, будто иконы эти написаны ими, а не Богом, так что многих заставили верить себе. Наконец, “волею Божию” и с помощью чуда обман был полностью раскрыт: во время большого пожара на Подолии церковь, “в ней же бяху иконы тьы”, сгорела, но “по пожаре обретошася седмь икон тех целы”. Завершается данный рассказ любопытным свидетельством его автора — Поликарпа: одна из тех семи икон — образ Богородицы — по велению князя Владимира была отправлена в Ростов и помещена там в постросинной им церкви. Уже при Поликарпе последняя разрушилась, но “та икона без вреда пребысть”; ее перенесли в деревянную церковь, которая вскоре сгорела, икона же вновь осталась невредима (35: 592–596). Таким образом, с ней связаны три случая чудесного сохранения. Для небольшого рассказа это весьма знаменательное соответствие описанной здесь же трехразовой попытке оболгать Алимпия и обмануть христолюбивого киевлянина.

Полагаю, подобное дополнение вольно или невольно способствовало сгущению уже — в ходе повествования — возникшего троичного контекста, возникшего, повторюсь, благодаря трехактности припоминаемого события и подчеркивающим это прямым формулам нумерологического содержания. Такой прием, на мой взгляд, непременно должен был оставлять у древнерусских читателей впечатление закономерной предопределенности именно триадного по форме протекания любого чудесного события и, естественно, — порождать мысль о трехпостасном Боге, который всегда — везде и во всем. Само собой разумеется, при этом чисто литературными средствами решались сложнейшие доктринально-дидактические задачи применительно к церковному народу, малопросвещенному, малоискушенному в вопросах богословия.

Итак, анализ нумерологической структуры “Киево-Печерского Патерика” позволяет сделать вывод о том, что при его создании были сознательно использованы символические числа; с их помощью авторы патериковых рассказов отмечали закономерность, божественную природу и мистический смысл описываемых событий; иными словами, числовые указания памятника — в зависимости от их значения и функции и согласно известной традиции — служили по необходимости особым, потасанным художественно-литературным средством изображения жизни, в сущности средством ее сакрализации и через это — богопознания.

Епифаний Премудрый: умозрение в числах
о Сергии Радонежском

Изучая древнерусскую литературу с точки зрения использования в ней символических чисел, невозможно оставить без внимания “Житие Сергия Радонежского”. Но при этом, конечно же, должно говорить только о так называемой компилятивной или пространной редакции “Жития” (иначе — Е), поскольку именно в ней — в отличие от других редакций — содержится богатейший материал по части нумерологического иносказания.

Самый ранний список пространной редакции “Жития Сергия Радонежского” (ГБЛ, собр. МДА № 88, л. 276-398) относится к середине 20-х гг. XVI в.; самый знаменитый, богато и щедро иллюстрированный миниатюрами (ГБЛ, Троиц. соб.— III, № 21, л. 1-346 об.), — к последнему пятнадцатилетию того же века. Судя по заглавию, именно означенная агиографическая версия создана была Епифанием Премудрым в 1418-1419 гг. Однако авторский оригинал агиографа в своем целостном виде не сохранился. И все же, несмотря на наличие значительного количества переработок “Жития Сергия”, в науке установилось мнение, что лишь пространная редакция этого памятника заключает в себе наибольшой объем фрагментов, воспроизводящих непосредственно спифаниевский текст¹¹³.

В рукописной традиции данная редакция представляет собой разделенное на 30 глав повествование о преподобном Сергии от его рождения до самой смерти. Обычно это повествование сопровождается Предисловием (“Слава Богу о всемь...”), рассказами о посмертных чудесах святого, Похвальным словом ему и Молитвой к преподобному. Собственно с именем Епифания Премудрого исследователи связывают Предисловие, 30 глав Жизнеописания и Похвальное слово. Более того, некоторые из них даже полагают, что именно такой состав отражает первоначальную структуру “Жития”. Указывают также и на стилистическое соответствие текста пространной редакции писательской манере Епифания¹¹⁴.

Таким образом, в принципе не исключено, что как раз названная редакция “Жития Сергия Радонежского” по своему составу (считая только три выделенные части), форме и содержанию более других редакций схожа с спифаниевским текстом, а может быть, и прямо является точным воспроизведением последнего. Во всяком случае, в качестве такового она помещена была еще в 50-е годы XVI в. святителем Макарием в Царский список “Великих Миней Четиих” — наряду с вторичной редакцией Пахомия Логофета (22), а позднее напечатана Леонидом Кавелиным (25) и совсем недавно переиздана Д.М.Буланиным (23).

Известно, правда, и конкретизирующее мнение относительно текста в составе собственно биографической части пространной версии Жития, который только и мог быть создан Епифанием

Премудрым. Так, констатируется, будто из числа ее 30-ти глав перу последнего принадлежат лишь первые 10-ть, то есть текст до главы “Об изведении источника”¹¹⁵. Но, к сожалению, до сих пор не было представлено убедительных доказательств в пользу предпочтительной атрибуции Епифанию именно этих глав — кроме довольно абстрактного утверждения о их стилистическом отличии от всего последующего, начиная с 11-й главы повествования.

В науке, конечно же, делались и другие попытки определения архетипного варианта “Жития Сергия Радонежского”¹¹⁶, однако, все они опять-таки недостаточно аргументированы.

Поэтому пока что, думаю, вполне позволительно считать — пусть и условно — именно пространную редакцию означенного памятника творением Епифания Премудрого. Право, хотя бы отличающая ее символико-нумерологическая структура являясь, по-видимому, веским доводом в пользу такого мнения.

Итак, каким же образом написанное Епифанием Премудрым “Житие Сергия Радонежского” соотносится со средневековыми представлениями о числовой символике? Попробую показать это.

Прежде всего напомню: Г.М.Прохоров, рассматривая “Слово о житии и о преставлении великаго князя Дмитрия Ивановича, царя русскаго”, пришел к предположению, что “его наиболее вероятный автор”, Епифаний Премудрый¹¹⁷, был знаком, благодаря “Диоптре” Филиппа Пустынника, с пифагорейским учением об основополагающем значении и конструктивной функции чисел и числовых отношений для всего космоса¹¹⁸. На это, по наблюдению исследователя, указывает имеющийся в “Слове” пассаж о Пифагоре, который будто бы предпочитал молчать, поняв, что числа бессильны одолеть и выразить непостижимость природы единого и неделимого Бога¹¹⁹.

В свою очередь В.В.Колесов в результате анализа стиля Епифания установил, что “главным новшеством”, главным стилистическим приемом в его писательской практике было “увеличение объема синтагм” как “элементарных единиц текста” до “триады”. Этого приема в своем “извитии словес” Епифаний последовательно держался не только на формальном, но и на семантическом уровне. Трехчленные цепочки опорных или второстепенных слов, соединяемых вместе на основе “нагнитания” признака, качества, свойства, действия позволяли ему раскрывать — через символическое соотнесение конкретного с отвлеченным, земного с божественным, временного с неизменным — “потасенный смысл вечной истины”. Причем в “Житии Сергия” Епифаний использует триады — в качестве некоей формы и способа выражения невыразимого — более интенсивно и последовательно, нежели в “Житии Стефана Пермского”, что, очевидно, было обусловлено общей троической идеей его последней агиобиографии¹²⁰.

И вот еще о чем следует напомнить: составляя жизнеописание своего учителя, Епифаний Премудрый стремился доказать

его врожденную — по особой благодати Святого Духа дарованную ему — праведность, прославить его как предызбранного “угодника Божия”, как истинного служителя божественной Троицы, стяжавшего светоносную силу знания троической тайны. В этом — основная задача писателя. Но решая ее, он повествует не только о жизни и деяниях великого подвижника, сколько проповедует исполнившиеся на нем “дела Божии”, причем проповедует с помощью самого же Бога, Богоматери и собственно преподобного Сергия. Так что та тринитарная концепция, которая принизывает все содержание “Жития” — будучи выражена прямо и мистико-символически — должна была восприниматься вовсе не как воплощение замысла агиографа, но как ниспосланное ему — по его же молитвенной просьбе (см. Предисловие — 23: 262) — откровение Господне. Таково мнение автора. И этого нельзя забывать при анализе созданного им текста.

Наиболее заметным, буквально бросающимся в глаза повествовательным элементом “Жития Сергия Радонежского” являются числа 3, 12 и 7. И несомненно, особое значение автор придавал именно “тройке”, используя ее в связи с тринитарной концепцией своего сочинения, которая, в свою очередь, была обусловлена тринитарной концепцией жизни самого преподобного Сергия.

Надо сказать, семантический фон троической символики, подсвечивающий повествовательную ткань “Жития”, не равномерен. Наиболее насыщен он в первых трех главах анализируемого текста, что объясняется, по-видимому, мистико-предвещательным значением описанных здесь событий. Так, уже само вступление в жизнь главного героя агиобиографии было ознаменовано чудесами, свидетельствовавшими о предназначенный ему необыкновенной судьбе.

В главе “Начало житию Сергиеву” Епифаний подробно рассказывает о четырех таких чудесных знамениях. Первое — и значительнейшее — произошло, когда еще не родившийся ребенок троекратно прокричал из недр матери во время ее пребывания в церкви на божественной литургии и тем самым как бы предрек себе славу учителя богословия. Триадной структуре этого чудесного предзнаменования соответствуют три других чуда, которые имели место уже после рождения угодника Божия и которые как бы прообразовывали его будущие аскетические подвиги. Одно из них биограф усматривает в том, что новорожденный младенец, едва начав жить и даже не будучи крещен, отказывался брать грудь матери, если ей случалось “пищу некую вкусити еже от мяс и тою насыщене быти” (23: 268), и таким образом он в конце концов приучил свою мать к воздержанию и посту. Еще одно знамение “чудодействовавшееся” “о младенци” по его крещении и состояло в том, что он каждую среду и пятницу “алчен” пребывал, вовсе не принимая “млека”, но при этом оставался совершенно здорово-

вым, и “тогда вси видяши, и познаша, и разумеша”, “... яко благодать Божия бе на нем” и “яко некогда в грядуща временя и лета в постном житии просиати ему” (23: 270). Наконец, как третье чудесное предзнаменование агиограф рассматривает не-желание младенца питаться молоком каких бы то ни было других кормилиц, но “пребысть своею токмо питаем материю, donde же и отдоен бысть”, оправдывая таким образом известное тогда убеждение, что “добра корени добрая леторасль не-сквръным млекомъ” должна быть вскормлена (23: 270, 272).

Особенного внимания заслуживает рассказ Епифания о чуде троекратного “проглашения” младенца “в утробе матерне”. Рассказ этот построен, во-первых, на основе тщательной детализации повествования; во-вторых, на воспроизведении речей свидетелей чуда. В результате воображению читателя представляется живая и яркая, достоверная и убедительная картина. Но, кроме того, агиограф умело придаст своему рассказу мистико-символическое звучание, стремясь не только подчеркнуть, оттенить священный смысл описанного, но и соответствующим образом настроить читателя. Искомого эффекта он добивается двумя способами — композиционным распределением сюжетного материала и лексико-синтаксическим, стилистическим его оформлением.

Напомню этот эпизод. Однажды Мария, беременная мать подвижника, “во время, егда святую поют литургию” пришла в церковь и встала вместе с другими женщинами в притворе. И вот, перед тем как иерей должен был начать “чести святое Евангелие”, находящийся у нее под сердцем младенец внезапно, при общем молчании, вскричал так, что многие “от такового проглашения” ужаснулись “о преславнемъ чудеси”. Затем “вторицею паче пръваго” “на всю церковь изыде глас” младенца “преже начинания” Херувимской песни, отчего пришлось “и самой матери его ужасшимся стояти”. И вновь “младенец тре-тицею велми възопи” после возгласа иерея “Въннемъ! Свята святымъ!” Происшедшее весьма поражает находившихся в храме людей. И прежде всего Марию. Причем, любопытно: Епифаний, характеризуя ее внутреннее состояние, использует триадную синтаксическую конструкцию — сочинительное соединение трех распространенных предикатов: “Мати же его (1) мало не паде на землю от многа страха, (2) и трепетом великим одръжима суши, (3) и, ужасшимся, начя в себе плакати” (23:266). Думаю, писатель знал, что делал: эта характеристика, в свою очередь, связывает нарративную часть всего эпизода с диалогизированной, в которой уже посредством воспроизведения речей, взаимно высказанных Марией и окружавшими ее женщинами, показано, как последние постепенно осознали, откуда исходил чудесный крик; но в данной диалогизированной части, к удивлению, можно опять-таки наблюдать символическое тайнописание, проявляющееся в том, что и она в структурном отношении триадна, то есть состоит из трех чередующихся

вопросов- обращений к Марии и трех ее ответов: “Прочая же... жены... начаша въпрошати ю, глаголюще: Имashi в пазуссе младенца..., его же глас... слышахом...? — Она же... отвеща им: Пытайте,— рече,— инде, аз бо не имам.— Они же... поискавше и не обретоша. Паки обратиша к ней, глаголюще: Мы в всей церкви поискавше и не обретохом младенца. Да кый тъй есть младенець, иже гласом проверещавый? — Мати же его... отвеща к ним: Аз младенца в пазусе не имам, яко же мните вы, имсю же во утробе, еще до времени не рожена. Сий провъзгласил есть.— Жены же реша к ней: До како дасться глас прежде рождения младенцу во утробе сущу? — Она же рече: Аз о семье и сама удивляюся... не ведуши бывасмаго” (23: 266).

Таким образом, несомненно, что Епифаний Премудрый главнейшее в содержании своего сочинения — тринитарную концепцию — стремился выразить и через форму, подчиняя общей идее стилистический и композиционный планы изложения.

Но вот еще какая особенность в высшей степени достойна внимания. Поскольку чудо троекратного проглашения — это ключевой момент в биографии преподобного Сергия, предрешивший всю его дальнейшую жизнь, постольку агиограф в своем тексте придает данному чуду определяющее значение, связывая с ним не только отдельные факты описываемой действительности, но и все изложение в целом ориентируя на форму и смысл собственно рассказа о нем. Однако необходимо говорить о весьма сложном характере связи, обнаруживающейся между только что рассмотренным и прочими эпизодами, сценами и пассажами Жития. Означенная связь проявляется в том, что, во-первых, повествовательная структура эпизода о троекратном крике последовательно повторяется при оформлении целого ряда других эпизодов; во-вторых, само чудо в рамках агиобиографии выполняет функцию мотивирующего фактора как дальнейшего сюжетного развития действия, так и введения в текст некоторых отвлеченных рассуждений оценочно-комментирующего назначения.

Действительно, присущая эпизоду о чудесном крике диалогизированная форма, конструктивным принципом построения которой является триада чередующихся вопросов и ответов или вообще каких-либо взаимонаправленных речей, применяется Епифанием Премудрым в “Житии Сергия Радонежского” неоднократно. Например: при описании встречи отрока Варфоломея (мирское имя Сергия) со “старцем святым” — глава “Яко от Бога дасться ему книжный разум, а не от человек” (23: 280, 282); при воспроизведении прощальной беседы новопостриженного инока Сергия с посвятившим его в монашество игуменом Митрофаном — глава “О пострижении его, еже есть начало чернечеству святого” (23: 302, 304); в рассказе о том, как к пустыннику Сергию стали приходить — желая остаться с ним — другие монахи и как он не сразу соглашался принять их — глава “О prognании бесов молитвами святого” (23: 316,

318); в рассказе о видении Сергия, когда ему в образе “птиц зело красных” представлена была будущая судьба основанной им обители и его учеников, правда структура этого эпизода усечена: Сергий показан здесь лишь как пассивный участник чуда, тайнозритель, безмолвно принимающий трижды прозвучавшему чудесному “гласу” — глава “О беснующемся вельможе” (23: 364). Нетрудно заметить, что указанные эпизоды посвящены важнейшим личным переживаниям героя жизнеописания — вступлению на путь сознательного служения Богу, уподоблению Христу во иноческом образе, возникновению братской общины, откровению о благих последствиях подвижничества во имя святой Троицы. Но так как по сути своей эти переживания играли роль предопределяющих биографических факторов, то повествование о них, помимо внешнего, образно-информационного, фактографического содержания, характеризуется еще и потасканным, мистико-символическим подтекстом, который передается самой формой изложения, структурно отображающей тринитарную концепцию произведения в целом.

Однако Епифаний Премудрый, создавая “Житие Сергия”, использует не только сокровенные изобразительные средства для выражения троической идеи. Свой текст он насыщает также и прямыми декларациями последней. Непосредственным поводом для этого служит ему рассмотренное выше чудо троекратного проглашения. Интерпретируя данное событие как особое божественное знамение, писатель вновь и вновь возвращается к нему в ходе повествования, толкует его то устами второстепенных персонажей Жития, то в собственных отступлениях, так что довольно долго тема указанного чуда звучит в его сочинении как явственный, настойтельный, доминирующий мотив.

Сказанное можно проиллюстрировать, например, рассказом о крещении новорожденного младенца Варфоломея, который читается в первой главе агиобиографии — почти сразу за рассказом о чуде троекратного проглашения. Когда по завершении крещального обряда обеспокоенные судьбой своего сына родители попросили священника Михаила разъяснить им значение этого чуда, последний успокоил их символическим предсказанием, что сын их “будет съезд избран Богу, обитель и служитель святых Троицы”. Причем данному — триадному по форме и троическому по смыслу — предсказанию он предполагал триаду обосновывающих его цитат “от обою закона, Ветхаго и Нового”, воспроизведя таким образом слова пророка Давида о всеведении Бога: “Несъделаное мое (то есть — зародыш мой.— В.К.) видеста очи твои” (Пс. 138, 16); слова Христа к ученикам об их изначальном ему служении: “Вы же яко (то есть — потому что вы.— В.К.) искони съ мною есте (“Ин. 15, 27); и наконец слова апостола Павла о его собственном — от рождения — богоизбраничестве на благовествование о Христе Спасителе: “Бог, Отец Господа нашего Иисуса Христа, възвавый

мя из чрева матерс мося — явити Сына Своего въ мнс, да благовестую въ странах” (Гал. 1, 15-16) (23: 270).

Настоящий повествовательный эпизод, как и рассмотренный выше, поражает удивительно гармоническим соответствием между содержащейся в нем идеей и способом ее передачи, когда частный образ-символ, создаваемый непосредственно словом (“трикраты”), “Троица”), восполняется и усиливается триадной структурой отдельной фразы или целого периода, так что в результате возникает семантически более емкий и выразительный общий образ, прозрачная символичность которого буквально заставляет читателя понимать текст и запечатленную в нем действительность именно в тринитарном духе.

В подтверждение этой мысли необходимо отметить: обнаруженная в эпизоде о священнике Михаиле триада цитат используется Епифанием в качестве принципа художественного повествования так же последовательно, как и триадный принцип построения диалогизированных сцен. В исследуемом тексте “Жития” подобный прием наблюдается, например, в уже упоминавшемся рассказе о возникновении вокруг преподобного Сергия братской общины. Я имею в виду третью речь подвижника, когда он, согласившись все же принять просившихся к нему монахов, обосновывает свое решение тремя цитатами из Евангелия и Псалтири: “Грядущаго къ мне не ижъдену вънъ” — Ин. 6, 37; “Иде же суть два или трие съвъкуплени въ имя мое, ту аз есмь посреде их” — Мф. 18, 20; “Се коль добро и коль красно еже жити братии вкупе” — Пс. 132, 1 (23: 316). Правда затем праведник еще пять раз цитирует Священное Писание, но это уже по поводу трудности отшельнического спасения, пустыножительства (23: 318). Триадный принцип цитирования реализован и в рассказе о встрече Сергея с епископом Афанасием Волынским (глава “О prognании бесов молитвами святого”). Здесь агиограф воспроизвел две беседы, состоявшихся тогда. В первой — относительно игуменства преподобного — Афанасий с помощью трех цитат (“Изведу избранного от людей моих” — Пс. 88, 20; “Ибо рука моя поможет ему, и мышца моя укрепит ѹ” — Пс. 88, 22; “Никто же приемлет ни чти, ни сану, тъкмо възванный от Бога” — Евр. 5, 4) убеждает своего собеседника стать игуменом “братии, Богом събраней въ обители святыя Троица”. Во второй беседе святитель, опять-таки использовав три цитаты (“Немощи немощных носити, а не себе угажати. Но на съграждение кждо ближнему да угажает” — Рим. 15, 1; “Сия предаждь верным человеском, иже достижни будут и иных научити” — 2 Тим. 2, 2; “Друг другу тяжести носите, и тако скончаете закон Христов” — Гвал. 6, 2), преподает Сергию на прощание наставление о лучшем образе духовного попечительства о братии (23: 328). Наконец, и сам троицкий подвижник, по возвращении в свой монастырь (как сообщается в главе “О начале игуменства святого”), свою первую речь к братии открывает тремя библей-

скими цитатами (“Нужно бо есть царство небесное, и нужници въсхищают с” — Мф. 11, 12; “Плод духовный есть любы, радость, мир, тръпение, благоверие, кротость, въздержание” — Гал. 5, 22; “Приидите, чада, послушайте мене: страху Господню научю вы” — Пс. 33, 12) (23: 330).

Думаю, нет оснований сомневаться в том, что во всех указанных случаях Епифаний Премудрый применил прием триадного цитирования, подчиняясь не только известным требованиям литературного этикета. Видимо, таким способом он стремился символически обозначить еще и собственное мистическое переживание и восприятие описываемых событий, а также их реальную связь с надмирным бытием и, следовательно, “втянутость” в известный ход священной истории. Без сомнения, данный прием служил средством сакрализации действительности, художественно воспроизведенной писателем.

Как уже говорилось, тема чудесного троекратного проглашения в содержании анализируемой агиобиографии является сюжетоорганизующей доминантой. Поэтому многие эпизоды “Жития”, в которых она так или иначе затрагивается, связаны между собой как по смыслу, так и по форме: определенным образом подобны друг другу в формально-содержательном отношении; то есть их повествовательная структура, говоря абстрактно, представляет собой все ту же триаду, используемую агиографом в качестве некоей отвлеченной идеальной и конструктивной модели литературно-художественного изложения. В сюжете исследуемого произведения обнаруживается несколько цепочек таких взаимосвязанных эпизодов и сцен. Вместе они составляют как бы веер символически значимых картин, которые взаимно соединены и скреплены — образно и по смыслу — рассказом о трех чудесных проглашениях еще не родившегося младенца. Часть из них указана выше. Отмечено также, что главным формообразующим принципом и семантическим средством сокровенной передачи сакрально-мистической информации в одних эпизодах является диалогическая триада (наряду с синтаксической), а в других — триада цитат.

Однако в тексте Епифания Премудрого нашла воплощение, кроме того и триада предсказаний. На основе данного художественного приема построен, например, рассказ о беседе родителей Варфоломея со “старцем святым”, когда он был у них в доме. Подобно прочим, рассказ этот в контексте идейного содержания и в системе сюжетной организации повествования о Сергии Радонежском предстает как обусловленный чудом троекратного проглашения. В самом деле, ведь пророческая речь старца была произнесена в ответ на обращенную к нему просьбу Кирилла и Марии “утешить” их “печаль” по поводу того, что некогда с их сыном “вещь... сътворися страшна, странна и незнама” (триада однородных членов), ибо он “за неколико время рождения” “трижды провереща въ утробе матерне”. Соответственно воле автора “Жития”, свое разъяснение

смысла случившегося “святой старец” начинает с триадного — по числу употребленных синонимов — воззвания к вопросившим его: “О блаженная връсто! О предобраа супруга, иже таковому детищу родители быста!...” И затем, объяснив, что это чудо знаменует богоизбранность Варфоломея, он в подтверждение тому изрек три предвещания: “...По моем оществии,— сказал он,— узрите отрока добре умеюща всю грамоту и вся прочаа разумевающа святыя книги. И второе же знамение вам и извещение,— яко отрока се будет велик пред Богом и человески, житиа ради добродетелнаго”. После этих слов старец ушел, напоследок “назнаменав темне глагол к ним, яко: Сын ваю имать быти обитель святыя Троица и многы приведет въслед себе на разум божественных заповедей” (23: 282, 284). Последнее предсказание, несмотря на “темноту”, все же целиком обнажает идею троичности в ответе старца. И как обычно для поэтики Епифания, эта идея мистически выражена также через форму. Но любопытнее всего то, что к восприятию богословского смысла данного эпизода агиограф подготовливает своего читателя постепенно — всем предыдущим текстом, в частности, буквально ближайшим рассказом о чудесной встрече отрока Варфоломея со “старцем святым”. Причем, используя в последнем уже известный нам прием диалоговой триады, вкупе с синтаксической (“старца свята, странна и незнаема”; “преста старецъ, и възрев на отрока, и прозре внутренима очима...”), писатель прибегает и к помоши сильной, символически предельно нагруженной художественной детали. Я разумею подробность о том, как старец во время беседы с Варфоломеем вместе со словами “приими сие и снѣжъ” “иземь от чпага своего акы некое съкровище, и оттуду трєми прѣсты подастъ ему нечто образом акы анафору, видением акы мал кус бела хлѣба пшенична, еже от святыя просфиры...” (23: 280). Данная подробность — сама по себе, да еще обрамленная в тексте триадой однотипно оформленных сравнений — исполнена одновременно и литургического и догматического значения. И потому недвусмысленно указывает на предопределенный отроку подвиг богословствования во имя Пресвятой Троицы в личном молитвенном служении и в общественной проповеди, о чем уже прямо пророчествует (несколько ниже) явившийся ему старец.

Но тема троекратного проглашения, которой посвящено рассмотренное пророчество, в высшей степени важна и для самого Епифания Премудрого. Ее он касается в собственных — авторских — рассуждениях, поместив их в первой главе своего сочинения. Однако означенное чудо интересует его не только как факт исторический, обладающий определенным смыслом, но и как факт, реализовавшийся в определенной форме. Иными словами, жизнеописатель пытается объяснить, во-первых, почему произошло чудо, а во-вторых, почему младенец “прроверша” именно в церкви и именно три раза. Естественно, его соображения отражают общую концепцию биографии Сергея

Радонежского и согласуются с мыслями второстепенных персонажей произведения. Усматривая в происшедшем чуде божественной предзнаменование и свидетельство о богоизбранничестве младенца, Епифаний толкует его в символических образах, а также посредством исторической аналогии. При этом обычно для анализируемого сочинения использует число 3: и как формально-конструктивный принцип изложения, и как основной лексико-семантический компонент текста.

Формально-конструктивный принцип изложения можно наблюдать, например, в пассаже: “Дивити же ся паче сему подобает, како младенецъ въ утробе не провореща кроме церкви, без народа, или инде, втайне, наедине, но токмо при народе...”. Размышая о значении этого события, писатель дает сначала объяснение конкретно-реалистического толка: “яко да мнози будут слышатели и свидетели сему истинству”. А затем переходит к абстрактно-символической трактовке и раскрывает таинственный смысл случившегося с младенцем в трех предположениях пророческого содержания: “яко да въ всю землю изыдет слово о нем”, “да молитвеник крепок будет к Богу”, “яко да обрящется съвръшеная святыня Господня въ страсе Божии” (23: 272). Как видно, здесь в качестве художественного приема использована триада предсказаний. И то, что сделано это вполне сознательно, подтверждается буквально следующим пассажем, в котором тринитарная концепция автора прямо декларирована: лексико-семантически, образно — через исторические примеры, а также предвещания,— и на понятийном уровне христианской догматики; и, кроме того, сокровенно выражена через синтаксические триады, усиливающие общий пафос отрывка.

Приведу данный пассаж полностью: “Пакы ему достоит чудитися, что ради не провъзгласи единицею или дважды, но паче третицею, яко да явится ученик святыя Троицы, поне же убо тричисленое число паче инех прочих чисел болши есть зело чтомо. Везде бо троечисленое число всему добру начало и вина взвещению, яко же се глаголю (здесь Епифаний ссылается на 12 — запомним это! — библейских примеров.— В.К.): (1) трижды Господь Самоила пророка възыва (1 Цар. 3, 2-8; 10-14; 19-20); (2) трею камению пращею Давид Голиада порази (источник неизвестен, см. выше); (3) трижды повсле възливати воду Илия на полсна, рек: Утрайте! — утроша (3 Цар. 18, 30; Сир. 48, 3); (4) трижды тожде Илия дуну на отроища и въскреси его (3 Цар. 17, 17-23); 5) три дни и три нощи Иона пророк в ките тридневнова (Ион. 2, 1); 6) трие отроици в Вавилоне пеши огньную угасиша (Дан. 3, 19-26); (7) тричисленое же слышание Исаию пророку серафимовидцу, егда на небеси слышашеся ему пение аггельское, трисвятое въпиюющих: Свят, свят, свят Господь Саваоф! (Исаия 6, 1-3); (8) трею же лет въведена бысть в церковь Святаа Святых пречистая Дева Мария (апокриф — см. 11: 297); (9) тридесяти же лет Христос

крестися от Иоанна въ Иердане (Лк. 3, 23); (10) три же ученики Христос постави на Фаворе и преобразися пред ними (Лк. 9, 28-36 и др.); (11) тридневно же Христос из мертвых въскресе (Мф. 16, 21; 20, 19); (12) трикраты же Христос по въскресении рече: Петре, любиши ли мя? (Ин. 21, 15-17). Что же извещаю по три числа, а что ради не помяну большаго и страшнаго, сже есть тричисленое Божество: (1) треми святынями, треми образы, треми событвы — в три лица едино Божество; (2) пресвятыя Троица — и Отца, и Сына, и Святого Духа; (3) триипостаснаго Божества — едина сила, едина власть, едино господство? Лепо же бяше и сему младенцу трижды провъзгласити, въ утробе матерне сущу, прежде рождения, про-знаменуя от сего яко будет некогда троичный ученик, сже и бысть, и многы приведет в разумъ и въ уведение божие, уча словесныя овца веровати в Святую Троицу единосущную, въ едино Божество” (23: 272, 274).

Должно подчеркнуть: это рассуждение — помимо того, что вводит жизнь прославляемого подвижника в русло священной истории,— доказывает еще и мысль, что всякое сакральное событие по сути и по форме представляет собой предопределеннюю свыше реализацию известной закономерности, или известного — выражающаго идею троичности — канона, по которому действуют участники происходящаго. Троечисленность, таким образом, как абсолютный конструктивный и причинно-логический принцип сакрального события и, соответственно, структурно-содержательный элемент литературного рассказа о нем — символически знаменует сокрытую в нем тайну божественного произволения. Потому и Епифаний Премудрый последовательно держится этого правила. К тому же, как выясняется,— в наиболее значимых (мистических и провиденциально-биографических) местах жизнеописания Сергия Радонежского. Такой подход в результате обеспечил максимально выразительное единство отвлеченнаго тринитарного замысла писателя с его литературным воплощением в конкретном содержании и форме “Жития”. В свете сказанного вполне закономерным представляется и количество повествовательных глав в исследуемом памятнике. Они не обозначены специальными номерами, но все же их ровно 30. Вряд ли это случайное совпадение. Соотнесенность количества глав в жизнеописании с числом 3 (благодаря кратности) также представляется потаенным намеком автора на главную — троическую — идею произведения и, следовательно, может быть квалифицирована как осознанно, целенаправленно примененный художественный, мистико-символический прием передачи сокровенной информации.

Итак, в епифаниевской редакции “Жития Сергия Радонежского” число 3 выступает в виде разнообразно оформленного повествовательного компонента: как биографическая подробность, художественная деталь, идейно-художественный образ, равно и как абстрактно-конструктивная модель либо для по-

строения риторических фигур (на уровне словосочетания, фразы, предложения, периода), либо для построения эпизода или сцены. Иными словами, число 3 характеризует и содержательную сторону произведения, и его сюжетно-композиционную стилистическую структуру, так что по своему значению и функции всецело отображает стремление агиографа прославить своего героя как учителя Святой Троицы; но наряду с этим означенное число символически выражает и неизъяснимое рационально-логическими средствами знание о сложнейшей умноспостигаемой тайне мироздания в его вечной и времененной реальностях, поскольку оно — число 3 — является формально-содержательным компонентом воспроизведенной в “Житии” исторической действительности, то есть земной жизни, представляющей собой как творение Бога образ и подобие жизни небесной и потому заключающей в себе знаки (тричисленность, триадность), которыми свидетельствуется бытие Божие в его троическом единстве, согласии и совершенной полноте.

Сказанное предполагает и последний вывод: Епифаний Премудрый в “Житии Сергия Радонежского” явил себя вдохновленнейшим, изощреннейшим и тончайшим богословом; создавая данную агиобиографию, он попутно богословствовал в литературно-художественных образах о Святой Троице — самом трудном догмате христианства, иначе говоря, выражал свое знание об этом предмете эстетически. Точно так же, кстати, богословствовал о Троице и его великий современник — Андрей Рублев, но только живописными средствами: красками, светом, формами, композициями и т. д.

Рассмотрим теперь число 12 в качестве компонента повествовательной структуры “Жития Сергия Радонежского”. И прежде всего, предвосхищая последующие наблюдения, отметим: Епифаний Примудрый, когда использовал в анализируемом произведении число 12, несомненно, имел в виду его символическую семантику, а именно связь с христианской экклезиологией и сoterиологией, или, точнее, — с понятиями и предметами богослужебного и церковно-исторического содержания. Должно также напомнить: в своем тексте он изображает Сергия Радонежского не только трудником, учившим своих соотечественников почитать божественную Троицу и уподобляться ее живоначальному единству в духе и любви; писатель изображает святого еще и богоизбранным проповедником аскезы и глубоко молитвенной жизни как кратчайшего пути к бессмертию во Христе. Соответственно, на фоне этого второго идейного плана в его рассказе и выступает число 12.

По своему обычаю, Епифаний использует это число разнообразно: то сокровенно — в виде двенадцатичленных повествовательных фрагментов, то явно — в виде повествовательной детали. Выше, говоря о троической символике, я воспроизвел полностью авторский пассаж из первой главы “Жития”, в котором рассуждения о созидательной силе и значении числа 3

подтверждаются ретроспективно-исторически, то есть с помощью 12-ти примеров из священной истории и предания. Здесь же дополнительно подчеркну: сам агиограф не отмечает каким-либо специальным образом ни общего количества приведенных примеров, ни порядковых номеров их следования друг за другом. Но подбирает он именно 12 примеров. Думается, это не случайно (как не случайно и разделение "Жития" на 30 глав), ибо чуть дальше, продолжив размышления о чуде троекратного крика и оценив "таковое знамение" как "предпутье" "последи будущим", жизнеописатель вновь обращается к истории за подтверждениями своей правоты и вспоминает "древних святых", "зачатие и рождество" которых "откровением божественным искако откровено бысть". И опять-таки предлагаемая им "повесть" имеет двенадцатиричную структуру, другими словами, посредством 12-ти примеров в ней доказывается типичность таких обстоятельств в биографии богоизбранных, когда их будущее служение Богу, как и будущие подвиги Сергия Радонежского, знаменуется каким-либо чудом. Именно по наличию чуда и можно судить о предназначении человека. Это следует из библейской и агиографической традиции. Так было, вспоминает Епифаний, с пророками Иеремией, Исаией, Иоанном Предтечей и Илией; так было и с подвижниками христианства — святыми Николаем-чудотворцем, Ефремом Сириным, Алипием-столпником, Симеоном-столпником, Феодором Сикесотом, Евфимием Великим, Феодором Едесским и, наконец, с русским митрополитом Петром (23: 274, 276). Разумеется, составитель "Жития" каждое из этих имен сопровождает краткой, соответствующей теме, агиографической справкой, так что в результате данный двенадцатиленный пассаж, перекликаясь с предыдущим по числу прямых аналогий к биографии Сергия, заметно усиливает все рассуждение Епифания Премудрого идеологически. В самом деле: тенденция писателя интерпретировать историю жизни троицкого подвижника как естественную и закономерную часть священной истории реализована здесь с предельной ясностью. Но тем самым постулируется как бы и вывод о промыслительной преемственности русской духовности по отношению к ветхозаветной праведности и новозаветной святости. Что же касается формы обоих рассмотренных отрывков, то, очевидно, конструктивная соотнесенность их структуры с числом 12 имеет мистический характер и символизирует (согласно исторически сложившейся семантике данного числа, о чем — выше) исчерпывающую полноту соответствия биографии Сергия Радонежского некоему абстрактному архетипу служения Богу.

Необходимо рассмотреть еще один повествовательный фрагмент "Жития", структура которого представляет собой мистическое претворение умозрительной двенадцатиричной конструкции, благодаря чему весь фрагмент обретает дополнительный, скровенно выраженный смысл. Я имею в виду молитву, читав-

шуюся, по свидетельству Епифания, героем агиобиографии еще в отрочестве, обычно "на месте тайне, наедине, съ слезами". Ее текст помщен Епифанием Премудрым в главе "От уныя врьсты". Вот он (передаю его по списку МДА № 88 с сохранением, ибо это важно, пунктуационных знаков XVI в., которые, надо полагать, отмечали не синтаксическое членение речи — в данном случае молитвенной, но ее интонационно-ритмическую структуру):

"/1/ Г(оспод)и аще тако ес(ть) яко
же повѣдаста ми родителіе мои. /2/ яко
и прежде рожнія моего твоя бл(а)г(о)д(а)ть,
/3/ и твое избрание и знаменіе быс(ть) на мнѣ
оубозѣм. /4/ воля твоя да будет Г(оспод)и. /5/ буди Г(оспод)и
м(и)л(о)сть твоя на мнѣ. /6/ но дай же ми Г(оспод)и
измѣла всѣм с(е)рдц(е)мъ и всею душою мою
яко от оутробы м(а)t(e)ре моea къ тебѣ
привръженъ есмъ из ложеснъ. /7/ от съсуу
м(a)t(e)ре моea б(о)гъ мой еси ты. /8/ яко егда
сущу ми въ оутробѣ м(a)t(e)ри. /9/ тогда //
бл(a)r(o)d(a)ть твоя посѣтила мя ес(ть). /10/ и н(ы)нѣ не
остави мѣнѣ Г(оспод)и. /11/ яко от(e)цъ мой и м(a)ти
моa оставляют мя. /12/ Ты же Г(оспод)и приим-
ми мя и присвой мя к себѣ и причи
мя къ избранному ти стадоу. /13/ яко те-
бѣ оставленъ есмъ нищий. /14/ и из младе-
нства избави мя Г(оспод)и от всяких нечи-
стоты и от всяких скверны, /15/ плотски-
я и д(у)шевныа и творити св(я)т(ы)ню въ стра-
сѣ твоем сподоби мя Г(оспод)и. /16/ с(е)рдце мое да въ-
звыситься(я) к тебѣ Г(оспод)и. /17/ и вся сладкаа
мира сего да не оусладят мене. /18/ и вся кра-
снаа житейскаа да не прикоснутся
мнѣ но да прилпе д(у)ша моа въслѣд тебе
мене же да приемет десница твоя.
/19/ и ничто же да не оусладит ми мирь-
ских красот на слабость. /20/ и не буди ми
нимала же порадоватис(я) радостию
мира сего. /21/ но испльни мя Г(оспод)и радости
духовныа. /22/ радости неизреченныа, /23/ сладости-
б(о)ж(e)ственныа. /24/ и Д(у)хъ твой bla-
гый наставит мя на землю праву". (л. 297 об.—298)

Как видно, воспроизведенная молитва состоит из 24 (число кратное 12) интонационно-ритмических, мелодических отрывков, или стихов, каждый из которых, вероятно, прочитывался либо пропевался речитативом на одном дыхании, что отмечено специальным знаком — точкой, реже запятой. Точно такое же членение эта молитва имеет и в списке Троице-Сергиевой лавры № 663 (л. 441-441 об.) и почти такое — в списках Троицком № 698 и Троицком (из Ризницы) № 21 (все они также датируются XVI в.). Отличие двух последних списков незначительно: в первом отсутствует интонационный знак в конце 18 стиха — может быть, потому, что слово "твоя", за которым он должен стоять, заканчивает собой строку (л. 33 об.); во втором списке 5 стих точкой после слова "мою".

разделен на два, так что 6 стих начинается со слова “яко”, а не со слова “но” (л. 48). В целом же данные списки сохраняют структуру молитвы и так же членятся на 24 стиха.

Между прочим, подобная структура сама по себе не оригинальна. Она известна в христианской гимнографии. Например, молитва Иоанна Златоуста “Господи, не лиши мене небесных твоих благ...”, которую читали ежедневно перед отхождением ко сну, состоит из 24 прошений — и, соответственно, стихов: по 12 в каждой из двух ее частей (61: 18-19).

Но помимо сказанного рассматриваемая молитва отличается еще одной особенностью: она не только своей внешней формой связана с числом 12, но и внутренней, ибо содержит ровно 12 обращений, адресованных собственно к Богу и выраженных императивными глаголами, в семантике которых, кстати, скрыта надежда на ответную реакцию Господа, на его прямую помочь молящемуся: да будет, буди, дай же, не остави, приими, присвой, причти, избави, сподоби, да приемст, испльни, (да) наставит.

Таким образом, структура молитвы Варфоломея все-таки символична. Однако последнее, по-видимому, должно было угадываться и, следовательно, воздействовать на духовное и художественное восприятие не только благодаря знанию известных в церковной поэзии аналогий, но и благодаря весьма деликатной подсказке, введенной агиографом в текст “Жития”.

Действительно, вряд ли случайно молитва подвижника воспроизведена непосредственно вслед за эпизодом, в котором число 12 фигурирует уже не потаенно, но явно — причем, без сомнения, в качестве символически семантизированного художественного элемента повествования. Данный эпизод построен на основе воссоздания беседы, состоявшейся будто бы некогда между юным героем агиобиографии и его матерью. По свидетельству Епифания Премудрого, последняя, видя великое усердие своего сына в молитве и посте и сокрушаясь об этом, просит его отказаться от столь раннего и преждевременного подвижничества. Но Варфоломей напоминает ей ее же рассказы о том, как он, еще будучи “в пеленах и в купели”, начал постничать и не вкушал “млека” по средам и пятницам, и затем говорит о своих грехах, ради избавления от которых он и молится Богу. Удивленная таким утверждением мать восклицает: “И двою-на-десяте не имаши лет, грехи поминаши! Кия же имаши грехи? Не видим бо на тебе знамений греховных, но видехом на тебе знамение благодати и благочестия, яко благую честь избрал еси, яже не отимется от тебе” (23: 286). Полагаю, двенадцатилетний возраст означает здесь — окказионально — границу, отделяющую безгрешный период человеческой жизни от греховного. Однако указание на этот возраст, то есть прямое введение числа 12 в текст Жития, для автора, видимо, обладало еще и дополнительным — идеально-эстетическим — смыслом, так как оно, словно предупредительный сигнал, оказывается

связанным тесной близостью с молитвой Варфоломея, структура которой, как показано выше, представляет собой символически нагруженное сочетание двух — формального и содержательного — рядов, соотносящихся с числом 12. Думается, посредством сопряжения на небольшом повествовательном отрезке явного и сокровенного образов этого числа писатель стремился ярче, выразительнее высветить мистико-символический фон, таящий в себе идею о полноте и совершенстве молитвенно-аскетического подвижничества святого.

В тексте исследуемого памятника число 12 встречается и как вполне ясный, однозначно воспринимаемый символ, неприкрывенно обслуживающий замысел автора прославить своего героя также и в качестве подвижника на ниве пастырского служения. Утверждая это, я подразумеваю рассказ Епифания о том, как старец Сергий стал игуменом в основанной им обители. Означенный рассказ лишен повествовательной и композиционной цельности, разбит на две части и перебивается сообщениями о других событиях из жизни преподобного. Начало его читается в главе “О prognании бесов молитвами святого”, продолжение же — в следующей главе “О начале игуменства святого”. Однако в обеих частях акцентировано передается одна и та же знаменательнейшая фактографическая подробность: 1) “Събравшим же ся мнихом не зело множайшим, но яко чисменем до двою-на-десяте...” (23: 320); 2) “В начале же игуменства его беяше братия числом два-на-десяте мних кроме самого игумена, третияго-на-десяте...” (23: 332). Надо думать, агиограф усматривал в этой подробности не только реальное значение, но и символическое, то есть квалифицировал лежащее в ее основе обстоятельство как аналогию по отношению к известным явлениям Священной истории. Не даром же он свидетельствует, что число монахов, собравшихся вокруг Сергия, долгое время ни уменьшалось, ни увеличивалось, “но единаче въ единомъ числе двои-на-десятнем” они пребывали. Причем сами же объясняли друг другу такое количественное постоянство, ссылаясь на библейские примеры: на богоустановленное число 12 апостолов, 12 колен израильских, 12 источников воды, 12 камней “на ризах архиерейских по чину Аароню” (23: 334). Здесь применен, во всяком случае, прием стущения (так же, как в пассаже о числе 3) символического фона — на основе повтора одного и того же числового образа, сопряженного с символами богоизбраничества и учительства, крепости и чистоты веры. Таким способом художественного воздействия Епифаний Премудрый, несомненно, формировал представление об идеально-образцовой братской общине, но, соответственно, и представление о преподобном Сергии Радонежском как об идеальном игумене — наставнике и попечителе о душах подвзывающих во иночестве.

В качестве дополнительного средства передачи отвлеченной информации автор анализируемого произведения использовал и число 7, символическая семантика которого, как отмечено

выше, весьма сложна и связана с различными ценностными понятиями и предметами в мире христианских средневековых представлений (может быть, наиболее отчетливо осознавалась соотнесенность “семерки” с областью мистического постижения тайн христианской космологии, историософии и этики). Действительно, в тексте “Жития Сергия Радонежского” данное число выступает как довольно заметный повествовательный компонент. Однако, по-видимому, ему придавалось значение не столько символическое, сколько мистическое. Впрочем, такое ощущение возникает только в том случае, если, следя за повествованием, постоянно помнить о всех встречающихся в нем фрагментах (пассажах, эпизодах) с “семеркой” и соотносить их друг с другом. Лишь при таком подходе обнаруживается мистичность отношения к числу 7 со стороны автора исследуемой агиобиографии.

Явных форм употребления Епифанием Премудрым означенного числа как повествовательной детали не много. В одних случаях оно касается обстоятельств жизни преподобного Сергия, то есть выступает в качестве фактографической подробности; в других же оказывается элементом образной структуры рассказа о подвижнике, то есть предстает в качестве художественного тропа.

Так, из рассматриваемого здесь текста мы узнаем, что преподобный Сергий, будучи ребенком, был отдан родителями на обучение грамоте, когда “достиже до седмаго лета възрастом” (глава “Начало житию Сергиеву” — 23: 278), и отсюда семи лет от рода он промыслительно встретился с чудесным старцем, после чего начал “стихословити зело добре, стройне” слово Божие (глава “Яко от Бога дасться ему книжный разум, а не от человек” — 23: 282). Иными словами, в семь лет закончилось его бессознательное подвижничество и началось осмыслившее служение Богу. “Въ аггельский образ” Сергий пострижен был 7 октября, и с того дня, вместе с причастием, которое он принял после пострига, “внide в онь и вселися благодать и дар Святого Духа” (глава “О пострижении его, еже есть начало чернечеству святаго” — 23: 300). Епифаний сообщает и еще одну подробность о подвижнике: приняв “мнишеский чин”, он провел “в церкви семь дний, ничто же вкушая, разве точию просфиру” (там же глава — 23: 302).

Отмеченные “семерки” в общем-то имеют под собой всецело реальную основу. Что касается первых двух, то их связь с подлинной жизнью понятна без каких бы то ни было объяснений. Но и последняя “семерка” не представляет собой загадку. Ее конкретно-фактическое содержание легко обнаруживается при обращении к чинопоследованию пострижения в монашество: по принятии “аггельского образа” новопосвященные и впрямь должны были оставаться в храме в течение 7 дней (84: 310 об.).

И все же эти три “семерки” не лишены силы некоторого мистического воздействия. Во-первых, все они четко связаны с моментами качественных — духовного свойства — перемен в жизни святого. Во-вторых, их документальное значение заметно умалается, обретая новые оттенки смысла в свете, так сказать, троповых “семерок”. Думается, введение таковых в текст анализируемого “Жития” было обусловлено не только литературным этикетом. Полагаю, Епифаний Премудрый извлек их из сокровищницы литературно-изобразительных средств как наиболееозвучные своему идейному замыслу традиционные формулы поэтической речи.

В самом деле, использованные с такой целью “семерки” почти во всех случаях означают предельную степень действия: “Суть бо неции,— говорит отроку Варфоломею мать, прося его ослабить слишком ранний и суровый пост,— иже и до седмижды днем ядят... пьюще бесчисмени. Ты же овогда единою днем яси, овогда же ни единою, но чрес день...” (глава “От уныя връсты” — 23: 284). Став монахом, но еще до поставления “въ прозвитеры”, Сергий отличался большим усердием в богослужении, ревностно правил “и (1) полунощницу, и (2) заутреню, и часове — и (3) третий, и (4) шестый, и (5) девятый, и (6) вечерю, и (7) нефимон (то есть павечернице.— В.К.), по реченному: Седмижды днем хвалих тя о судьбах правды твоей¹²¹” (глава “О prognании бесов молитвами святаго” — 23: 320). Будучи игуменом, Сергий тем не менее отличался таким великим смирением и нестяжательностью, что носил рясу лишь из самого плохого сукна, причем — после того, как уже все монахи его обители отказались от нее: “един брат вземь сие, и мало подръжав, и пакы възвращаше, и покыдаше; такожде и другой, и третий, даже и до седмаго” (глава “О худости порт Сергиевых и о некоем поселянине” — 23: 352). Наконец, агиограф, воздавая хвалу Сергию Радонежскому в специальном Слове, заключающем текст “Жития” в данной редакции, свидетельствует, что “сего Бог прославил есть в Руской земли и на скончание седмыя тысяща; сый убо преподобный отец наш провосиал есть в стране Русстей... яко сребро раждено (раскаленное), и искушено (испытанное), и очищено седморицею...”¹²² (23: 418).

Без труда можно заметить: означенные “семерки” употреблены Епифанием в связи с характеристикой добродетельности троицкого подвижника, в контексте оценки нравственной высоты его жизни, исполненной самоограничения, самоуничижения и молитвенности. Несомненно, реальное значение этих “семерок” поглощено здесь троповым, которое, в свою очередь, соотносится с символической семантикой числа 7. Отмеченные же выше документальные “семерки” составляют с троповыми единую цепочку и потому, как бы резонируя последним, также обретают оттенки символичности, тем более что и возникают в соответствующем образно-смысловом окружении. Во всяком

случае при определенной мистичности восприятия жизненных — в том числе и литературных — явлений, а таковая действительно имела место в средние века, между первой и второй группами “семерок” легко можно было установить смысловую однородность. Думаю, Епифаний Премудрый, зная о священных свойствах чисел вообще, все-таки усматривал в документально-биографических “семерках” своего сочинения некое сокровенное значение. Не без цели же, в самом деле, он так последовательно и, главное, уместно пополнил их ряд, использовав “семерки” еще и как художественно-изобразительное и не лишеннное символичности средство?!

На мой взгляд, косвенным доказательством допущенной здесь мысли и вместе с тем характерной особенностью анализируемой агиобиографии является следующее. А именно то, что число 7 реализовано у Епифания также и в скрытой форме. Прием, повторюсь, — обычный для исследуемого текста. Хотя очевидно: потасянные формы применения чисел 3 и 12 (триадность и двенадцатиличность) используются автором более интенсивно и в семантическом отношении более функциональны.

Итак, “семерка”, по моим наблюдениям, служит писателю не только для детализации рассказа. В последнем она проявляется и в виде конструктивного повествовательного компонента. Привлекает внимание, например, вот какой фрагмент “Жития”. В главе “О начале игуменства святого” воспроизводится речь, в которой преподобный Сергий обратился к своей братии после поставления в игумены. Как уже отмечалось, эту речь он начал с трех библейских цитат, посвященных, в сущности, воистину спасительному образу иноческой жизни. Но специального рассмотрения заслуживает только вторая цитата — о “духовных плодах” (см. выше).

Знаменательно, что исходный библейский текст воспроизведен в этой цитате неточно: из девяти указанных апостолом Павлом человеческих добродетелей (“любы, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание” — Гал. 5, 22-23) перечислены только семь, то есть павлова девятерица преобразована в седмерицу. Полагаю, такое сокращение не было продиктовано собственно содержанием речи Сергия. По-видимому, оно прежде всего связано с христианским учением о сущности третьей Божественной ипостаси. Так, согласно пророку Исаи, Дух Господень имеет в себе 7 дарований: премудрость, разум, совет, крепость, ведение, благочестие и страх Господень (Ис. 11, 2-3). Отсюда по числу этих дарований Церковь совершает 7 богослужений суточного цикла¹²³ — вспомним ежедневные моления преподобного! — и, соответственно, в храмах перед Горним местом помещается семицвещник, 7 свечей, или лампад, которого знаменуют собой 7 благодатных даров Святого Духа, или “семь духов Божиих”, явленных в видении Иоанну Богослову (Откр. 4, 5)¹²⁴. В этом же плане воспринималась и символика иконографических сю-

жетов “Премудрость созда себе храм”, “София — премудрость Божия”, “София крестная”, где седмерица столпов или лучей означала полноту благодатных даров Святого Духа¹²⁵. Сказанное позволяет предположить влияние данной богословской традиции на составителя исследуемого “Жития” (кстати, он и в другом своем сочинении — “Житии Стефана Пермского” — точно так же, в виде седмерицы, цитирует тот же самый текст апостола Павла — 26: 6). Но, помимо того, рассматриваемое сокращение известного павлова суждения, вероятно, всецело соответствовало идейному замыслу Епифания Премудрого как биографа преподобного Сергия Радонежского. Действительно, провозглашенная его героям седмерица добродетелей, или духовных качеств, необходимых монашествующим для преодоления узкого пути в царствие небесное, удивительным образом перекликается с символической интерпретацией числа 7 в понятиях из области нравственного богословия и догматического учения о Святом Духе. Полагаю, скрытое использование агиографом “семерки” таинственно соотносится с его усилиями прославить троицкого святого как праведника, сподобившегося уже при жизни войти в духовное общение с горними силами.

И подлинно так. Ведь, по свидетельству Епифания, весь земной путь его учителя был озарен светом богоизбранности. Это проявилось в многочисленных чудесах, сопровождавших подвижничество угодника. Одни из них указывают на то, что Сергий обладал властью над бесами, другие — что он владел тайнами природы, третьи — что он был наделен цельбоносной силой. Наконец, праведник стяжал и дары прозрения и пророчества. Разумеется, способность совершать подобные чудеса в общем-то отличала и многих других христианских подвижников; для житийной литературы она, как правило, являлась обязательным предметом повествования. Однако Сергий Радонежский выделяется именно интенсивностью, плодотворностью своих прижизненных чудотворений. Между прочим, необходимо отметить еще один ряд чудес, зафиксированных его агиографом. Это — чудеса совершиенно иного порядка, совершившиеся весьма не многими угодниками Божими. Они свидетельствуют о Сергии уже не как о великом созидателе общественного блага, а как об истинном рабе Господнем, который достигши по особому предопределению исключительной полноты веры и духовного совершенства, в деяниях своих сподобился постоянного соучастия со стороны Святого Духа. Сказывалось это в некоторых характерных проявлениях чувственно-мистического свойства. Причем таковые были всегда удостоверены окружавшими преподобного людьми, так что Епифаний Премудрый, сообщая о них, всякий раз как бы воспроизводил рассказы непосредственных свидетелей. Но в высшей степени знаменательно то, что агиограф описывает ровно семь такого рода чудес, произошедших в жизни святого уже после его обличения в ангельский образ. Без сомнения, эта сокровенная седмерица самим числом

своим соотносится с их мистическим содержанием и подчеркивает их идейное назначение. Хотя должно оговориться: в силу рассредоточенности рассказов о данных чудесах в тексте Жития число их отнюдь не бросается в глаза; более того, понадобилось специальное усилие, чтобы установить последнее. И все же означенная седмерица не представляется случайной, если соотносить ее с прочими “семерками” агиобиографии.

Итак, духовность Сергия Радонежского и сопричастность его деяний воле Божией, то есть их божественная природа, реально обнаружились в следующих эпизодах жизни преподобного: 1) при пострижении Сергия, когда в него — в момент причащения святых тайн — “вселился благодать и дар Святого Духа”, так что вся церковь наполнилась благоуханием и вокруг нее люди “обоняша воню благовонну” (глава “О пострижении его, еже есть начало чернечству святаго” — 23: 300); 2) при исцелении бесноватого, когда от креста преподобного Сергия исшел “пламень велий” и мучимый бесами “вельможа”, узрев таковой, “исцеле благодатию Христовою и молитвами святого” (глава “О беснующимся вельможи” — 23: 364); 3) в ночном видении, когда молившийся Сергий по призыву чудесного голоса увидел, как свет “велий явился с небессе”, и затем ему — в образе многочисленных птиц — была открыта (при частичном созерцательстве Симона) будущность основанной им обители (та же глава — 23: 364, 366); 4) в момент благословения на молчальничество Исаакия, когда от руки святого Сергия “некий велик пламень изшедь” (глава “О начале монастыря иже на Керкаче” — 23: 374); 5) в видении Исаакия и Макария, когда им “откровена бысть” тайна о постоянном сослужении Сергию за обедней “ангела Господня”, “образом сияюща” (глава “О видении ангела, служаще с блаженным Сергием” — 23: 384); 6) во время обычной молитвы Сергия перед иконой Богородицы, когда уже ему самому (при свидетельстве Михея) явилась “пречистая Мать Христа”, “в неизреченной светлости блистающаяся”, и дала ему обетование относительно своего будущего “неотступного” попечительства о Троицком монастыре и его насельниках (глава “О посещении Богоматере к святому” — 23: 394, 396); 7) наконец, в чуде нисхождения “божественного огня” в потир со святыми дарами, когда преподобный Сергий причащался, — что было истолковано созерцавшим это чудо Симоном как содействие великому подвижнику “благодати Святого Духа” (глава “О видении божественного огня” — 23: 400, 402).

Необходимо отметить литургический характер перечисленных эпизодов, ведь они так или иначе связаны с молитвенным состоянием героя “Жития”, сообщают о его внутреннем, мистическом общении с Богом. Но в то же время они указывают на совершенную исключительность святости Сергия Радонежского, на полную одухотворенность его деяний, ибо сопряженные с ними благоухание и светозарность в христианском понимании

суть не что иное как формы проявления таинственно почившего на праведнике Духа Божия. Неудивительно поэтому, что и само число подобного рода чудесных проявлений в жизни Сергия, по свидетельству Епифания Премудрого, равно 7-ми — числу, символически соотносимому с третьей ипостасью Бога — Святым Духом. И, следовательно, можно с твердым основанием квалифицировать данную “семерку” как мистически использованное художественно-изобразительное средство, назначение которого в рамках “Жития” состояло в том, чтобы придать смысловую, равно и формальную, завершенность усилиям агиографа представить своего героя подлинно духовным подвижником добродетели, благодатным наставником истинной духовной жизни.

Между прочим, с этим же самым образно-смысловым контекстом оказываются связанными и семичленные риторические пассажи Епифания в его Похвальном слове преподобному Сергию. В одном объясняется, почему же все-таки автор дерзновенно приступил к описанию жизни своего учителя: повесть эта — “прилична и угодна” никогда не видевшим великого старца и лишь только начинающим иноческие труды, “(1) да не забвено будет житие святого тихое, и кроткое, и незлобивое; 2) да не забвено будет житие его чистое, и непорочное, и безмятежное; (3) да не забвено будет житие его добродетельное, и чудное, и преизящное; (4) да не забвены будут многия его добродетели и великаа исправления; (5) да не забвены будут благыа обычая и добронравныа образы; (6) да не будут бес памяти сладкаа его словеса и любезныа глаголы; (7) да не останет бес памяти таковое удивление, иже на нем удиви Бог милости своя...” (23: 414, 416). В другом пассаже агиограф сстует, что не смог — ибо это и невозможно — все до конца поведать “о преподобнем сем и отци, великому старци, иже (1) бысть въ дни наша, и времена, и лета, в стране и в языце нашем; (2) поживе на земли агельским житием; (3) стяжа трьпение кротко и въздръжение твръдо; (4) в девьстве, и чистоте, и целомудрии съвръши святыню Божию и (5) сподоблен бысть божественныа благодати, (6) поне же от юности очистися — церкви быти Святого Духа и (7) преуготова себе съсуд свят избран, да вселится Бог в онъ...” (23: 416). Как видим, Епифаний Премудрый последовательно использует потаенную форму иносказания, именно конструкции, структурно соотнесенные с числом 7, мистико-символическая семантика которого как нельзя лучше согласуется с нарочитым и настоятельным стремлением обозначить высоту и охарактеризовать совершенство духовно-нравственного облика преподобного Сергия Радонежского.

Осталось теперь подвести итоги. Без сомнения, наличествующие в рассмотренном памятнике литературы числа 3, 12 и 7 не являются случайными и по значению нейтральными повествовательными элементами; они введены в текст намеренно,

явная или сокровенная форма их использования — на уровнях стилистической структуры, сюжетно-композиционной организации, историко-фактографического и идейного содержания — выполняет функцию семантизированного способа передачи сакральной информации. Способ этот можно назвать мистико-символическим, ибо символическая соотнесенность означенных чисел с предметами и понятиями из области богословия — догматического, исторического, нравственного, литургического — предопределила мистичность отношения к ним со стороны Епифания Премудрого, проявившуюся в том, что очерчиваемая им с помощью этих чисел реальная жизнь предстает как отображение божественной воли, как воплощение абсолютного закона; иными словами, мистицизм писателя был направлен на решение в первую очередь гносеологических задач, то есть указанные числа реально помогали ему “проповедати дела Божии”, служили одним из средств познания мира. К слову сказать, повествовательная “мистификация” именно чисел 3, 12 и 7 могла определяться мистичностью известной внутренней — онтологического свойства — связи между ними: связь эту, как отмечалось выше, усматривали в том, что число 12 представляет собой производное от умножения одного совершенного числа — 3 — на другое — 4, а число 7 представляет собой сумму от сложения тех же самых чисел.

Следует подчеркнуть и удивительное единообразие, методическое постоянство в использовании Епифанием Премудрым приема мистико-символической интерпретации числовых образов и соотнесенных с ними речевых конструкций. Это обеспечило созданному им тексту “Жития” повествовательное — художественно-эстетическое — единство, при котором декларированный в предисловии к “Житию” замысел находит свое исчерпывающее выражение в последующем нарративном его раскрытии — через сюжет, композицию и стиль. Кстати, данное предисловие замечательно тем, что сокровенно предвосхищает дальнейшую многоразличную мистико-символическую реализацию чисел 3, 12 и 7. Так, уже с первых строк предисловия Епифаний как бы указывает на тринитарную концепцию своего сочинения, использовав при этом открытый (лексика) и потаенный (структура) способы обозначения: “(1) Слава Богу о всем и всяческих ради, о них же всегда прославляется великос и трисвятое имя, еже и присно прославляемо есть! (2) Слава Богу вышнему, иже в Троице славимому, еже есть упование наше, свет и живот нашъ, в него же веруем, вън же крестихомся, о нем же живемъ, и движемся, и есмы! (3) Слава показавшему нам житие мужа свята и старца духовна!...” (23: 256). Этой сложной триадой (ибо она представляет собой сочетание троекратного повтора возгласа “слава” с триадами однокорсных слов, придаточных предложений и второстепенных членов предложений) начинается текст. А несколько далее агиограф, определяя объем и содержание задуманного им жизнеописания,

использует уже конструктивную седмерицу, то есть намечает семь главных периодов биографии святого, представляющих предмет повествования: “Ныне же, аще Бог подастъ, хотел убо бых писати (1) от самого рожества его, (2) и младенчество, (3) и детство, (4) и в юности, (5) и во иночестве, (6) и в игуменьстве, (7) и до самого преставления,— да не забвена будут толикаа исправления его и да не забыто будет житие его чистое, и тихое, и богоугодное” (23: 262). В конце же предисловия Епифаний, призывая к себе на помощь Бога как “великодателя”, в двенадцати членах раскрывает смысл этого термина: Он “(1) и благих податель, (2) и богатых даров дародавець, (3) премудрости наставник, (4) и смыслу давець, (5) немысленным сказатель, (6) учай человека разуму, (7) даа умение неумеющимъ, (8) дая молитву молящемуся, (9) даяй просящему мудрость и разум, (10) даяй всяко даанис благо, (11) даай дар на плъзу просящимъ, (12) даай незлобивымъ коварство, и отроку уну — чювство и смысл, сже сказание словес его просвещает и разум дает младенцем” (23: 264).

Итак, осуществив жизнеописание великого радонежского подвижника, Епифаний Премудрый,— надеюсь, это удалось показать,— продемонстрировал весьма эффектно и виртуозно владение средствами сакрально-мистической числовой символики. Вполне можно утверждать, что в созданном им произведении писатель с помощью нумерологии сумел явственно выразить самые сокровенные тайны божественного промышления — то именно, о чем говорить прямо было невозможно, да и считалось, по-видимому, грехом. И вполне, полагаю, можно подобный способ художественной интерпретации бытия назвать умозрением в числах. Причем особенно замечательно, что последнее в рассмотренном тексте “Жития Сергия Радонежского” проявляется не только на уровне стиля, но и на уровне сюжетно-композиционной организации повествования, не только явно, в открытой форме, но и скрытно, энigmatically. Благодаря такому целенаправленному сопряжению различных приемов нумерологического иносказания идейное содержание рассказа о святом подвижнике обретало бесконечное семантическое углубление и расширение в теологическом и историософском аспектах. И вот еще что: конечно же, Епифаний Премудрый следовал давней литературной традиции, однако в собственном творчестве он сумел максимально реализовать возможности символической нумерологии; и хотя в древнерусской литературе имеется немало образцов иносказательного использования чисел, написанное Епифанием “Житие Сергия Радонежского” в данном отношении является, пожалуй, вершиной, которая, быть может, не утратит своего блеска даже и на фоне синхронной европейской литературы (впрочем, это тема другого разговора).

4. Несколько итоговых наблюдений и выводов

Итак, литература Древней Руси хранит немало нумерологических текстов, свидетельствующих о том, что их авторы были не только внимательны к всякого рода числовым указаниям, но и вполне умели разнообразно — по существу и по форме — пользоваться последними в связи с различными целестановками. Если иметь в виду числа сакральные, соотнесенные в христианстве с библейской, богословской и богослужебной традициями, то в одних текстах такие числа в качестве компонентов повествования оказываются как бы случайными, проходными, слабо обусловленными ходом и существом рассказа, и потому слабо семантизованными в смысле знаковости, иносказательности, свободными от каких-либо отвлеченных функций — идейного, эстетического, эмоционального порядка. В других же текстах сакральные числа с очевидностью выступают как специфическое художественное средство: с их помощью, за счет закрепившихся за ними ассоциативных связей с предметами и понятиями из области Священной истории, вероучения и разных его аспектах и жизни Церкви, — либо подчеркивается основная идея сочинения, либо выделяются в ней дополнительные смысловые оттенки, либо отмечается промыслительная закономерность или божественная природа описываемых событий, либо наконец организуется собственно повествование о былом (и таким образом опять-таки дается указание — сокровенное — на его истинное значение).

Идейно-художественное по существу и задачам числописание реализуется в древнерусской (как, очевидно, и вообще в средневековой) литературе двояко: чаще в виде нумерологем, то есть чисел-слов, типа: трижды, утроити, четвертый, седмерица, пять-на-десять, дву-на-десятий, четыредесять и т.п., а также в виде нумероформ, то есть чисел-конструкций — обычно трехчленных, семичленных, двенадцатичленных, — которые составляют структурную основу отдельных словосочетаний, предложений, пассажей, эпизодов, сцен, произведения в целом; этот способ — более изысканный, нежели первый, — в нарративных текстах применялся реже. Особенную выразительность числописание обретало при комбинировании нумерологем и нумероформ. В таких случаях мистико-символическое звучание текста достигало наибольшей силы и знаменательности.

Самой распространенной и разработанной разновидностью числописания, встречающейся в древнерусской литературе, следует, несомненно, считать триадологию, так как число 3 было вообще наиболее предпочтительным, что обусловлено глубинными, исконными связями триады с мифологической, философской и богословской линиями развития человеческой мысли.

Применительно к проблемам поэтики и герменевтики древнерусской литературы наиболее интересны нумерологические тек-

сты, отличающиеся ощутимой мерой целесообразности использованных в них символических чисел. Речь идет о таких текстах, числовая структура которых оказывается семантически созвучной, органичной: 1) особенностям культурной среды, породившей произведение; 2) характеру места, связанного с деятельностью главного персонажа произведения; 3) основной направленности в раскрытии личности главного персонажа; 4) сюжетной организации и, следовательно, идейному содержанию произведения.

Целесообразность первого типа является вообще-то весьма универсальной и касается, по-видимому, всех нумерологических текстов. Но иногда,— говоря, конечно же, только о переводных произведениях со сложной, бродячей судьбой,— числовая структура текста может все-таки быть экстраполирована на культуру-первоисточник и в этом отношении может служить критерием культурологической оценки произведения. Примером, иллюстрирующим данную мысль, является рассмотренная выше Сербская редакция “Александрии”: несомненно, столь настоятельное, предпочтительное введение в ее текст четверицы следует связывать с античной, эллинистической ветвью литературной судьбы романа; иначе говоря, одно объясняется через другое и наоборот; думается, в некоторых случаях при раскрытии историко-литературных тайн необходимо учитывать и такую взаимосвязанность. Аналогичный пример представляет, кстати, “Повесть о семи мудрецах”. Известно, что это сочинение, возникнув в Индии как “история философа Синдбада” и бытуя в восточных литературах, издревле претерпело множество превращений. Но древнерусская версия сочинения возникла в лоне его европейской литературной жизни: через польское посредство древнерусский текст восходит к латинскому тексту — архетипу для всех европейских, который, в свою очередь, был переводом одной из версий “истории о Синдбаде”, распространившейся прежде в древнееврейской письменности¹²⁶. Не исключено отсюда, что именно этим обусловлена седмеричность повести: семь лет учения главного героя, семь мудрецов, семь дней молчания, семь попыток казнить героя, семь притч “цесаревы” и семь притч мудрецов и т. д. (55); иными словами, проявление в этом произведении семерки как организующего содержательного и структурного компонента (при том, что существовали и иные нумерологические версии памятника) может быть, по-видимому, объяснено совершенно особым почтанием числа 7 у древних евреев.

Вторая разновидность нумерологической целесообразности встречается в литературных текстах несколько чаще и выявление ее позволяет определенное судить не только о семантике текста как результате конкретной литературной работы, но и о семантике текста как отражении авторского замысла, который был — осознанно или неосознанно, подсознательно,— настроен на конкретную реальность. Я имею в виду, например, такие тексты, как Слово о Николе Святоше из “Киево-Печерского Патерика” или “Житие Сергия Радонежского” в спифаниеской

редакции. Триадология этих текстов — что бы мы о данном феномене ни думали — удивительным образом согласуется с местом, целью, пафосом жизни прославляемых в них подвижников: оба, служа Божественной Троице, основывают посвященные ей храмы. Подобная связь обнаруживается и по прочтении "Повести о Михаиле Клопском" (51). Эта "Повесть" также триадологична — и по структуре и по детализации рассказа, хотя тринитарная концепция выражена в ней не так последовательно и декларативно, как скажем, в "Житии" преподобного Сергия. И все же наличие в "Повести" троического контекста (трехактный характер знакомства Клопского игумена Феодосия с дивным "старцем" — Михаилом, таинственно появившимся в монастырской кельи, трехактный характер исцеления посадника Григория Кирилловича, три молитвы, три речи, три мужа-разбойника, три мастера и 30 рублей задатка на строительство Троицкой церкви, три жалобщика новгородскому владыке на Михаила в защиту посадника Григория, три года применительно к архиерейству новгородских владык — Иоанна, Семиона, Феодосия, Евфимия Второго, три недели отсутствия Михаила перед смертью Феодосия и т.п.) представляется абсолютно оправданным с точки зрения места, где происходили описываемые события. Дело в том, что монастырь, избранный Михаилом Клопским для подвижничества, был, как известно, из самой же "Повести", посвящен Святой Троице; следовательно, и служение Михаила определено было и воплотилось в жизнь под покровом Троицы. Отсюда трудно не признать очевидным созвукание, изоморфность факта литературы (нумерологичность текста) факту действительности. Первый, несомненно, оправдан вторым. Но в таком случае оправдано и его современное понимание, трактование как структуры целесообразной, актуальной, обладавшей некогда живым содержанием и живой силой символического воздействия на воспринимающее сознание.

Наиболее ярко смысловая целесообразность числовисания проявляется, когда использованные в тексте числа оказываются прочно связанными с образом главного персонажа произведения или вовлечеными в его сюжетную структуру. Так, автор Сербской редакции "Александрии", о чём говорилось выше, использовал символику четырёхчленности с тем, чтобы по возможности выразительнее и семантически однозначнее, эмблематичнее раскрыть личность своего героя: в деле "вылепки" образа Александра Македонского четверка, несомненно, играет роль вспомогательного материала, привносящего в этот образ свойства статуарности и блеск непреходящего земного величия. Собственно, то же самое (но с учетом сугубо христианской системы ценностей) приходится утверждать и относительно роли чисел 3, 12 и 7 в рамках рассмотренной здесь агиобиографии преподобного Сергия Радонежского. Причем вот что удивительно: прослеживаемая в данном "Житии" в качестве главной, концептуальной сакримальной связь триады с образом Сергия

сохраняется и в последующем предании об этом великом по- движнике,— имеет место, если угодно, феномен нумерологического постоянства. Означенный феномен обнаруживается, например, в тексте “Сказания” Авраамия Палицына. Я имею в виду описанные здесь три явления радонежского чудотворца пономарю Свято-Троицкого монастыря Иринарху (65: 188, 236, 260) и такие детали рассказа о них, как “третий час ночи”, “три ученика”, посланных Сергием в Москву с повелением о “молебном торжестве”, “три слепых мерины”, на которых были отправлены чудесные посланцы Сергия; показателен также рассказ об “уверении” некоего немощного старца, сомневавшегося относительно последнего чуда: “уверение” было предварено троекратным мистическим призывом Сергия к старцу с требованием “обернуться” и затем подтверждено его “исцелением” (65: 262, 264).

К текстам, отличающимся сюжетоорганизующей числовой структурой, относятся, на мой взгляд, патериковая повесть “О бедном сллине”, апокриф “Хождение Агапия в Рай”, первая часть “Девгениева деяния”. Надеюсь, очевидно, что в этих произведениях числа,— сильны ли они или слабы как конкретно семантизированные символические знаки и какую бы разновидность иносказания (этикетную, толковательную, притчевую, контекстуальную, конструктивную) они ни обслуживали,— фигурируют в качестве ярких, будто бы объективно обусловленных элементов воспроизведимых событий; ряд этих чисел функционально и системно включен в ход развития действия, то есть в интригу, вокруг которой складывается сюжет, а значит,— в художественную действительность; поэтому и сами числа, организованные таким образом, несомненно, могут считаться показателем авторского отношения к изображаемому и, соответственно, могут быть интерпретированы в качестве специфического индекса идейного содержания текста.

Высказанные соображения о целесообразности наблюдаемых в некоторых сочинениях числовых структур в плане ихозвучности авторскому замыслу, и даже более широко — природе художественного мышления автора, позволю себе проиллюстрировать еще одним, последним в данной работе, примером.

Речь пойдет об апокрифической версии “Жития Андрея Критского”, вошедшей в обиход древнерусского чтения с XVI в. и, по-видимому, вообще созданной на Руси. Эта “занимательная” повесть, не имевшая абсолютно ничего общего, кроме имени главного персонажа, с каноническим “Житием” святителя Андрея Критского, тем не менее обрела у русских книжников большую популярность, в особенности ее распространенная редакция. Думается, это было обусловлено, во-первых, тем, что повесть по существу представляет собой нарративную иллюстрацию к самому знаменитому творению Андрея Критского — “Великому Покаянному канону”¹²⁷; а во-вторых, тем, что ее центральной, собственно исходной идеей является мысль о

возможности спасения во Христе даже для тех, кто совершил тяжчайшие с точки зрения человеческого законопорядка грехи,— грехи блуда (в частности, кровосмешения и кощунственного совращения) и убийства (в частности, отцеубийства и убийства священника — слуги Божия); спасение, согласно утверждению главного героя повести, достигается только “покаянием и слезами и милостынею” или, что то же,— “постом”, “молитвою” и “милостыней” (47: 271); иначе говоря, сакраментальный постулат о спасении оказывается выраженным в форме триады.

Посмотрим же теперь, как означенная триада восполняется и актуализируется адекватными повествовательными элементами, пронизывающими текст пространной редакции названного произведения.

“Повесть” начинается триадичным предсказанием, о котором узнает некий купец, подслушав чудесную беседу голубей (символ Св. Духа — третьей ипостаси Бога): “(1) Будет у господина нашего радость; (2) жена его ему родит сына, (3) и нарекут имя ему Андрей, (1) И той отроча убииет отца своего, (2) а матерь свою себе в жену возмет. (3) И триста девиц-стариц растилит блудом”. Монастырь, куда впоследствии попадает Андрей, находится в 30 поприщах от места его рождения (о чем сообщается дважды). В том монастыре подвизаются 300 “черноризиц” (об этом сообщается трижды). В 15 лет (упятеренная тройка) Андрей начинает блудодействовать с монахинями. Затем, убив собственного отца и женившись на собственной матери, он трижды пытается через покаяние получить отпущение этих — “паче всех человек” — прегрешений и усугубляет последние троекратным убийством священников, не давших ему желанного отпущения. Критский “епископ” в наказание заключает Андрея в “трехсаженной” “погреп” на 30 лет, дав при этом триадичное по форме обещание — “заповедь”: “(1) И како наполнитца тот погреб земли, (2) и станет земля наверху погреба, (3) тогда прощен будет от грехов своих”. По достижении “тридесятаго лета” Андрей дописывает “девятую (утроенная тройка) песнь” своего канона. Критский епископ перед смертью просит Андрея удалиться на три дня в монастырь и затем в третий день умирает. После этого Андрей остается епископом “во граде Крите” в продолжение 30 лет. Наконец, следует отметить и скрытую триадологичность повести: она построена на основе 12 (учтыверенная тройка) предметно-тематических разделов, или частей,— это: 1) рождение Андрея (“Бе град Крит...”); 2) жизнь в монастыре (“По велению же Божию воссташа волны...”); 3) убийство отца (“Отрок же той Андрей поиде во град Крите...”); 4) женитьба на матери (“И мало время минув, восхоте отрок...”); 5) неудачные попытки покаяться (“И послана мати ево во град Крите...”); 6) исповедь критскому епископу (“И рече Андрей себе: “Иду во град Крите...”); 7) наказание Андрея и его матери (“И повеле епископ...”); 8)

жизнь в заточении (“Андрей же пребыв в погребе...”); 9) прощение обоих грешников и пострижение их “во иноческий чин” (“И прииоша ко епископу гости...”); 10) оглашение перед народом составленного Андреем канона (“И принесе епискуп канон той...”); 11) смерть епископа (“И призыва епископ Андрея...”); 12) архиерейство и смерть Андрея (“Изволи Богу быть...”) (47: 270-274).

Итак, вдумываясь в смысл рассмотренной повести, нельзя не заметить, что это апокрифичное по фактографии сочинение вполне канонично по своей идее — и не только применительно к сотериологии, но и применительно к тринитарной сути христианского вероучения, в частности — к средневековой тринитарной концепции бытия; но вместе с тем повесть, актуализируя отвлеченное содержание “Великого Покаянного канона”, весьма знаменательно — своей детализирующей сюжет числовой структурой — согласуется с церковным взглядом на личность Андрея Критского, ясно выраженным, например, в кондаке этому святому: “...явился еси светильник мира светлейший, светом сияя Троицы, Андрее преподобис...”¹²⁸. Последнее обстоятельство также позволяет считать триадологичность разобранного текста целесообразной в плане именно содержательном, в плане авторского замысла, который был, очевидно, ориентирован не на церковно-историческое, но на церковно-поэтическое представление об Андрее Критском¹²⁹. Кстати, подобного рода ориентацию, или умозрительную установку (и целесообразно согласующуюся с ней нумерологию текста) следует, по-видимому, отличать от того умозрения и настроенности, которыми руководствовались создатели более древних триадологических текстов — например, повестей о Николае Святоше, Михаиле Клопском и первого жизнеописания Сергия Радонежского: их занимала не столько поэзия, не столько стремление дать развернутую образно-художественную иллюстрацию известного лирико-эвхологического мотива, сколько мистика божественной предопределенности и промыслительности о мире, необходимость найти художественное адекватное выражение богословско-онтологического знания и решить тем самым гносеологические задачи.

В заключение осталось лишь выразить надежду на то, что предложенные здесь наблюдения привлекут внимание исследователей древнерусской культуры и что высказанные по ходу соображения хоть в какой-то мере покажутся убедительными и интересными. Хотелось бы также избежать упрека относительно невнимания к таким разделам литературы Древней Руси, как летописание, литургическое творчество, барочная поэзия XVII в. Последнее обусловлено необъятностью необъятного. Автор и не дерзал опровергнуть известный постулат. Ему лишь надобно было — для начала — показать, как в отдельных случаях “работают” сакрально-символические числа, доказать,

что им действительно придавалось большое идеино-художественное значение, и выработать вместе с тем общие принципы семантического анализа нумерологических текстов. Это — главное. И за это прежде всего автор ожидает суда. Что же касается предпринятых им попыток на поприще классификации и типологизации священных чисел как особых идеино-художественных элементов структуры текста, то он искренно считает их самыми предварительными: так предварителен чертеж — будущего храма прообраз, но чтобы первые наброски обрели красоту совершенного строения, необходим труд многих мастеров.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава I. (А.С.Елеонская)

- 1 Богданов А.П. Естественнонаучные представления в стихах Кариона Истомина // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 276.
- 2 Топоров В.Н. Растения // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 371.
- 3 Веселовский А.Н.Историческая поэтика. М., 1989. С. 104, 105.
- 4 Адрианова-Перетц В.П. Очерки поэтического стиля Древней Руси. М.; Л., 1947. С. 159.
- 5 Никольская А. К вопросу о пейзаже в древнерусской литературе (Несколько описаний весны) // Сборник статей в честь акад. А.И.Соболевского. Л., 1928. С. 433.
- 6 Там же. С. 435, 437.
- 7 Адрианова-Перетц В.П. Очерки поэтического стиля Древней Руси. С. 55.
- 8 Сумцов Н.Ф. Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен. Киев, 1886. С. 32-37.
- 9 Адрианова-Перетц В.П. Очерки поэтического стиля Древней Руси. С. 56-57.
- 10 Сама эта метафора, как указывает Д.С.Лихачев, восходит к античным и средневековым представлениям о саде как о книге. См.: Лихачев Д.С. Поэзия садов: К семантике садово-парковых стилей. Л., 1982. С.40.
- 11 См.: Сазонова Л.И. Идейно-эстетическое значение "мысленного сада" в русском барокко // Развитие барокко и зарождение классицизма в России XVII — начала XVIII в. М., 1989. С. 87-90.
- 12 Лихачев Д.С. Поэзия садов. С. 44.
- 13 Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. 2-е изд. М., 1983. С. 110-111.
- 14 Топоров В.Н. Древо мировое // Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 405.
- 15 Афанасьев А.Н. Древо жизни и лесные духи // Древо жизни: Избр. статьи. М., 1983. С. 214.
- 16 Адрианова-Перетц В.П. Очерки поэтического стиля Древней Руси. С. 9.
- 17 Афанасьев А.Н. Древо жизни и лесные духи. С. 215.
- 18 Хрущев И.П. Беседы о древнерусской литературе. СПб., 1900. С. 130.
- 19 Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. С. 156.
- 20 Топоров В.Н. Растения // Мифы народов мира. Т. 1. С. 370.
- 21 Афанасьев А.Н. Древо жизни и лесные духи. С. 214, 216.
- 22 Прокофьев Н.И. Функция пейзажа в русской литературе XI-XV веков // Литература Древней Руси: Сборник научных трудов. М., 1981. С. 6.
- 23 Афанасьев А.Н. Древо жизни и лесные духи. С. 214.
- 24 Веселовский А.Н. Историческая поэтика. С. 109, 143.
- 25 Топоров В.Н. Растения. С. 369.
- 26 Кудряшов К.В. Половецкая степь: Очерки исторической географии. М., 1948. С. 100, 108.

- 27 Прокофьев Н.И. Функция пейзажа в русской литературе XI-XV веков // Литература Древней Руси. С. 15-16.
- 28 Переверзев В.Ф. Литература Древней Руси. М., 1971. С. 132-133.
- 29 Афанасьев А.Н. Древо жизни и лесные духи. С. 220.

Глава II. (А.Н.Ужанков)

- 1 Щемелева Л.М. Пейзаж // Литературный энциклопедический словарь. М., 1987. С. 272.
- 2 Щемелева Л.М. Пейзаж. С. 272.
- 3 Под "развернутым пейзажем" я понимаю описание открытого трехмерного пространства — по горизонтали, по вертикали и в глубину; соответственно, "неразвернутый пейзаж" представляет собой описание только в одной плоскости.
- 4 Лихачев Д.С. Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 106.
- 5 Ужанков А.Н. Эволюция средневекового мировоззрения и развитие русской литературы XI — первой трети XVIII вв. // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 7, ч. 1. М., 1994. С. 5-37.
- 6 Никольский И.К. О литературных трудах митрополита Климента Смолатича, писателя XII в. СПб., 1892. С. 127.
- 7 Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. Изд. 3-е. М., 1979. С. 272-273.
- 8 Хочу обратить внимание на один любопытный факт: на родине игумена-путешественника время его паломничества воспринималось по отношению к нему самому как бы остановившимся, т.е. связывалось с сакрализованным пространством, в котором он пребывал. Позднее это представление распространилось на всякое путешествие. Если описание паломничества или путешествия попадало в летопись, то, независимо от лет его протяженности, помещалось под одним годом. Время как бы стягивалось, спрессовывалось. Сам же паломник ощущал течение времени и измерял его сменяющимися днями и ночами.
- 9 О средневековых методах познания-отражения и стадиальном развитии древнерусской литературы см. указанную выше работу: Ужанков А.Н. Эволюция средневекового мировоззрения и развитие русской литературы XI — первой трети XVIII вв.
- 10 Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. С. 274-278.
- 11 Матхаузерова С. Функция времени в древнерусских жанрах // ТОДРЛ. Т. 27. Л., 1972. В XVI в. Максим Грек попытался заменить в богослужебных книгах аорист и имперфект на формы прошедшего сложного времени. Слова древней службы о Христе "взыде на небеса и седе одесную Отца" ("взошел на небеса и пребывает (сидит) одесную Отца") он перевел как "седел одесную Отца". То есть, грубо исказил сакральный смысл, ибо аорист передавал действие начавшееся давно ("взыде"), но не завершившееся и доныне ("седе"). Иными словами, "вечное время" заменено на "мимошедшее и минувшее", что считалось недопустимым и великим преступлением. Не случайно он был заключен в монастырскую тюрьму. (Там же. С. 229).
- 12 Ср. у А.С.Демина: "Здесь перечислены три пространственных элемента: облака, ассоциирующиеся с небом, т.е. с пространственным верхом по отношению к наблюдателю; земля, ассоциирующаяся с пространственным

- низом; и некое древо, предстающее между верхом и низом. Три элемента складываются и происходит чудо, возникает реальный, пейзажный “высотный” образ — образ огромного пространства, которое снизу доверху заполнял своим пением Боян. Однако всерьез принимать это место “Слова” за реальный художественный пейзаж, получившийся у автора, мешает какая-то неопределенность...” (Демин А.С. К вопросу о пейзаже в “Слове о полку Игореве” // Литература и искусство в системе культуры. М., 1988. С. 143-144).
- 13 Літописні оповіді про похід князя Ігоря. К., 1988. С. 71.
- 14 Там же. С. 78-80.
- 15 Демин А.С. К вопросу о пейзаже в “Слове о полку Игореве”. С. 145.
- 16 Книга хождений. Записки русских путешественников XI-XV вв. / Составление, подготовка текста, перевод, вступительная статья и комментарии Н.И.Прокофьева. М., 1984. С. 403.
- 17 Подразумеваются орлы или грифы.
- 18 Бегунов Ю.К. Нижегородская повесть XV века о спасении утопающего // Литература Древней Руси. М., 1981. С. 61-68.
- 19 Дмитриев Л.А. История памятников Куликовского цикла // Сказания и повести о Куликовской битве. М., 1982. С. 334-335.
- 20 Клосс Б.М. Никоновский свод и русские летописи XVI-XVII веков. М., 1980. С. 127-128.
- 21 Прокофьев Н.И. Функция пейзажа в русской литературе XI-XV веков // Литература Древней Руси. М., 1981. С. 11.
- 22 Клосс Б.М. Никоновский свод и русские летописи XVI-XVII веков. С. 127-128.
- 23 Волкова Т.Ф. К вопросу о литературных источниках “Казанской истории” (“Казанская история” и жанр “хождений”) // ТОДРЛ. Т. 36. М.—Л. 1981. С. 242-250; Трофимова Н.В. Об особенностях и роли пейзажа в “Истории о царстве Казанском” // Литература Древней Руси. М., 1983. С. 65-75.
- 24 Волкова Т.Ф. К вопросу о литературных источниках “Казанской истории” (“Казанская история” и жанр “хождений”) С. 248.
- 25 Там же. С. 243, 249-250.
- 26 По традиции, идущей от С.Ф.Платонова, авторство “Летописной книги” приписывалось И.М.Катыреву-Ростовскому. Но в 1975 г. М.В.Кукушкина опубликовала статью, в которой автором был назван Семен Шаховский. (См. Кукушкина М.В. Семен Шаховский — автор Повести о смуте // Памятники культуры. Новые открытия. 1974. М., 1975. С. 75-78.) Однако новейшее исследование проблемы не позволяет с этим мнением согласиться. См.: Повести о смутном времени (К проблеме авторства И.Хворостина, И.Катырева-Ростовского, С.Шаховского) // От Нестора до Фонвизина. Новые методы определения авторства. М., 1994. С. 282-289. Очерк написан Г.И.Саркисовой на материалах работы В.Л.Лейбошицаса.
- 27 Ср.: “Аввакум рисует обобщенные картины местности перед взором единичного наблюдателя”. (Демин А.С. Русская литература второй половины XVII — начала XVIII века. М., 1977. С. 141).
- 28 По мнению А.С.Демина, “Аввакум перечисляет животных и птиц так, будто они разом, одновременно возникают перед ним в сибирской тайге; они видны всюду, куда ни бросишь взгляд — “во очию нашу”, что создает “впечатление густоты мира” — присущей, якобы, только Аввакуму манере письма, которую “нельзя свести к какой-либо литературной тра-

диции", отличающей его "сгущенный" пейзаж от пейзажей XVI — первой половины XVII в., смысль которых "обычно сводился... к одному: мир природы велик и широко раскинулся вокруг" (Демин А.С. Русская литература... С. 141-149).

29 Для Аввакума это отметил А.С.Демин. См.: Демин А.С. Русская литература. С. 143.

Глава III. (А.С.Демин)

- 1 По первой теме — о литературной символике животных — см., например: Дурново Н.Н. К истории сказаний о животных в старинной русской литературе. М., 1901; Орлов А.С. Об особенностях формы русских воинских повестей (кончая XVII в.). М., 1902; Лихачев Д.С. Избранные работы в трех томах. М., 1987. Т. 1. С. 438-439; Т. 2. С. 143; Т. 3. С. 92; Лихачева О.П. Некоторые замечания об образах животных в древнерусской литературе // Культурное наследие Древней Руси: Истоки. Становление. Традиции. М., 1976. С. 99-105. По второй теме — о реальных анималистических знаниях древнерусских писателей — см., например, работы Н.В.Шарлеманя и Г.В.Сумарукова, ссылки на них далее. По третьей теме — о манере изображения животных — нет специальных работ.
- 2 См.: Демин А.С. Куда растекался мыслию Боян? // "Слово о полку Игореве": Комплексные исследования. М., 1988. С. 58.
- 3 Шарлемань Н.В. Природа в "Слове о полку Игореве" // Слово о полку Игореве: Сборник исследований и статей. М., Л., 1950. С. 217. Ср. различие между "Шестодневом" Иоанна Экзарха и испытавшим его влияние "Поучением" Владимира Мономаха при выражении ими одной и той же основной политической мысли: "В "Поучении" эта мысль приводится на примере поведения птиц, в "Шестодневе" — на сходном примере из жизни рыб... Русь была далека от морей" (Лихачев Д.С. Избранные работы в трех томах. Т. 2. С. 148).
- 4 Сумаруков Г.В. Кто есть кто в "Слове о полку Игореве". М., 1983. "Пространство в "Слове" художественно сокращено, — "сгруппировано" и "символизировано" (Лихачев Д.С. Заметки и наблюдения: Из записных книжек разных лет. Л., 1989. С. 135).
- 5 См.: Орлов А.С. Слово о полку Игореве. М.; Л., 1938. С. 42-44; Jakobson R. L'authenticité du Slovo // La Geste du prince Igor' eppropée russe du douzième siècle. New York, 1948. Р. 292-293; Лихачев Д.С. "Слово о полку Игореве" и культура его времени. Л., 1978. С. 38.
- 6 Лихачев Д.С. "Слово о полку Игореве" // Слово о полку Игореве. Л., 1990. С. 40. Ср.: Лихачев Д.С. Избранные работы в трех томах. Т. 2. С. 176. Ср. также: "... памятник этот, тесно связанный с фольклором, берет для сравнения только тех зверей и птиц, которые реально существовали на Руси" (Там же. Т. 1. С. 459); у автора "любовь к Родине... обострила его слух, зрение, его поэтическое воображение" (Там же. Т. 2. С. 214). Недаром у автора "Слова" отмечена "разнообразная наблюдательность" (Лихачев Д.С. "Задонщина" // Литературная учеба. 1941. № 3. С. 96).
- 7 Лихачев Д.С. Предположение о диалогическом строении "Слова о полку Игореве" // Исследования "Слова о полку Игореве". Л., 1986. С. 9-38.
- 8 См.: Дурново Н.Н. К истории сказаний о животных в старинной русской литературе. М., 1901. С. 3, 8-9, 36-37; Орлов А.С. Об особенностях

- формы русских воинских повестей (кончая XVII в.). М., 1901. С. 5, 29-32.
- 9 См.: Дурново Н.Н. К истории сказаний... С. 3; Орлов А.С. Об особенностях формы... С. 32-33.
- 10 О соотношении этого места "Сказания" с "Задонщиной" см.: Л.А.Дмитриев. Вставки из "Задонщины" в "Сказании о Мамаевом побоище" как показатели по истории текста этих произведений // "Слово о полку Игореве" и памятники Куликовского цикла: К вопросу о времени написания "Слова". М.; Л., 1966. С. 396-397.
- 11 О соотношении с "Задонщиной" см.: Дмитриев Л.А. Вставки... С. 407-409.
- 12 Там же. С. 410-411.
- 13 См.: Дмитриев Л.А. Вставки... С. 396-397.
- 14 См.: Киричников А.Н. Великое Донское побоище // Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982. С. 292; Дмитриев Л.А., Лихачева О.П. Историко-литературный комментарий // Там же. С. 390.
- 15 Связь замечена: Орлов А.С. Об особенностях формы... С. 15. Ср. также: Робинсон А.Н. Эволюция героических образов в повестях о Куликовской битве // Куликовская битва в литературе и искусстве. М., 1980. С. 29-30.
- 16 Ср., например: Адрианова-Перетц В.П. Древнерусская литература и фольклор. Л., 1974. С. 56; Путилов Б.Н. Куликовская битва в фольклоре // ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 115-128; Азбелев С.Н. Об устных источниках летописных текстов (на материале Куликовского цикла) // Летописи и хроники: 1976. М., 1976. С. 98-101; Дмитриев Л.А. Сказание о Мамаевом побоище // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. 2, ч. 2. С. 379-380.
- 17 Ср.: Колесов В.В. Стилистическая функция лексических вариантов в Сказании о Мамаевом побоище // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 34. С. 33-48. В.А.Кучкин видит в "Сказании" "творчество умного человека" (устное высказывание исследователя на обсуждении моего доклада в ИМЛИ в 1989 г.). Ср.: "Отдельные элементы старой формы используются в новом произведении как своего рода украшения" (Лихачев Д.С. Избранные работы в трех томах. Л., 1987. Т. 1. С. 464); "оставаясь эстетически неполнценным, эклектизм тем не менее в аспекте историческом может развивать в себе элементы будущего искусства" (Там же. Л., 1987. Т. 3. С. 448).
- 18 См.: Дробленкова Н.Ф. Сказание о Вавилоне // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. 2, ч. 2. С. 351-357; Она же. К вопросу о средневековом историзме ("Обежанин" Сказания о Вавилоне граде) // Русские и грузинские средневековые литературы. Л., 1979. С. 121.
- 19 Веселовский А.Н. Отрывки византийского эпоса в русском. Повесть о Вавилонском царстве // Славянский сборник. СПб., 1876. Отдел первый. С. 149.
- 20 О фольклорном змее см.: Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 197-201, 226-228, 244-247, 261, 265; Новиков Н.В. Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974. С. 183-185.
- 21 Ср.: "Развлекательность была по преимуществу представлена фольклором" — Лихачев Д.С. Избранные работы в трех томах. Л., 1987. Т. 1. С. 69. Общие замечания о сказочной основе "Слова о Вавилоне" см.: Пыпин А.Н. Опыт литературной истории старинных повестей и сказок русских. СПб., 1857. С. 100-101; Он же. Старинная русская сказка о Вавилонском царстве // Известия императорской Академии наук по Отде-

- лению русского языка и словесности. СПб., 1854. Т. 3. С. 319; Дробленко Н.Ф. О жанровой природе "Слова" о Вавилоне" // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1969. Т. 24. С. 130-133; Шайкин А.А. К вопросу о жанре "Сказания о Вавилоне граде" // Русская литература. Алма-Ата, 1975. Вып. 5. С. 89, 91, 93, 94.
- 22 Лурье Я.С. "Стефанит и Ихнилат" в русской литературе XV в. // Стефанит и Ихнилат. С. 187.
- 23 См.: Белоброва О.А. К изучению "Повести о некоей брани" // ТОДРЛ. Л., 1970. Т. 25. С. 154.
- 24 Назаревский А.А. Очерки из области исторической повести начала XVII века. Киев, 1958. С. 149-150.
- 25 Первая часть "Сказания" была написана и затем отредактирована Авраамием Палицыным в конце 1618 — начале 1620 гг. См.: Солодкин Я.Г. О датировке начальных глав "Истории" Авраамия Палицына // ТОДРЛ. Л., 1977. Т. 32. С. 290-304.
- 26 См. описание сборника РГБ, собр. Троице-Серг., № 213: Леонид. Сведение о славянских рукописях, поступивших из книгохранилища Св.—Троицкой Сергиевой лавры в библиотеку Троицкой Духовной Семинарии в 1747 г. М., 1887. Вып. 2. С. 244-251.
- 27 Атрибуцию повести см.: Робинсон А.Н. Вопросы авторства и датировки поэтической повести об Азove // Докл. и сообщ. филол. фак. МГУ. М., 1948. Вып. 5. С. 65-70.
- 28 О нерусских прототипах "Сказания" см.: Панченко А.М. Русская культура в канун Петровских реформ. Л., 1984. С. 137-143. (Там же библиография вопроса). См. также: Былинин В.К., Грихин В.А. Комментарий // Сатира XI-XVII веков. М., 1987. С. 459.
- 29 Лихачев Д.С. Избранные работы в трех томах. Л., 1987. Т. 2. С. 343-417.
- 30 Там же. С. 358, 360.
- 31 Там же. С. 396, 397.
- 32 См.: Демкова Н.С. Источники и параллели к текстам (комментарий). Житие Аввакума // Пустозерский сборник: Автографы сочинений Аввакума и Епифания. Л., 1975. С. 235-236.
- 33 См.: Демкова Н.С. Источники и параллели к текстам. С. 238; Робинсон А.Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания. М., 1963. С. 258-259.

Глава IV. (А.А.Черная)

- ¹ См.: Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914; Кагаров Е.Г. Религия древних славян. М., 1918 и др.; Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1987.
- ² Лотман Ю.М. Несколько мыслей о типологии культур // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 5.
- ³ Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. 2-е изд. М., 1970. С. 26.
- ⁴ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 202.
- ⁵ Цит. по: Смирнов Н.К. вопросу о педагогике в Московской Руси в XVII ст. // Русский филологический вестник. Варшава, 1898. № 1-2. С. 19.
- ⁶ Райнов Т. Наука в России XI-XVII веков. М.; Л., 1940. С. 41.
- ⁷ Лихачев Д.С. Монументально-исторический стиль древнеславянских литератур // Прошлое — будущему: Статьи и очерки. Л., 1985. С. 304-310.

- 8 Адрианова-Перетц В.П. Человек в учительной литературе Древней Руси // ТОДРЛ. Л., 1973. Т. 27. С. 8.
- 9 Сочинения итальянских гуманистов. М., 1989. С. 55.
- 10 См. комментарии Г.М.Прохорова в кн.: ПЛДР: Вторая половина XV века. М., 1982. С. 600.
- 11 Клибанов А.И. Реформационные движения в России XIV — первой половине XVI вв. М., 1960. С. 355-356.
- 12 Там же. С. 344.
- 13 Ключевский В.О. Курс русской истории. М., 1937. Ч. 2. С. 209.
- 14 В другом сочинении, которое, по мнению ряда исследователей, также принадлежит Спафарию — предисловии к Истории — проводится та же мысль и почти в идентичных выражениях.— См.: Замысловский Е.Е. Царствование Феодора Алексеевича. СИб., 1871. Ч. 1. Прилож. IV. С. 351.
- 15 Панченко А.М. Слово и Знание в эстетике Симеона Полоцкого // ТОДРЛ. М.; Л., 1970. Т. 25. С. 236, 240; Елеонская А.С. Русская публицистика второй половины XVII века. М., 1978. С. 137-185.
- 16 Райнов Т. Наука в России XI-XVII веков. М.; Л., 1940. С. 224-226.
- 17 Цит. по кн.: Замысловский Е.Е. Царствование Феодора Алексеевича. СИб., 1871. Ч. 1.
- 18 См.: Ничик В.М. Из истории отечественной философии конца XVII — начала XVIII вв. Киев, 1978. С. 193.
- 19 Подробнее см.: Черная Л.А. Становление нового героя // Русский и западноевропейский классицизм: Проза. М., 1982. С. 101-115.
- 20 См.: Павленко П.И. Идеи абсолютизма в законодательстве XVIII века // Абсолютизм в России. М., 1964. С. 392.
- 21 Гуманисты признавали в принципе наличие “божественной природы” в человеке, но они требовали развития этой природы по пути познания, “учености” и “полагали, что божественной природой каждому человеку в принципе дана возможность возвыситься и стать более или менее исключительным, “героическим” благодаря “добрести” (Баткин Л.М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. М., 1978. С. 55).
- 22 Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X-XVII веков. Л., 1973. С. 217.
- 23 Там же. С. 139.

Глава V. (М.П.Одесский)

- 1 См. изображение чумы у Фукидода, Лукреция, Боккаччо, Пушкина и др. Особенno значительное влияние на европейскую культуру оказали эпидемии XIV в. Кембриджская группа по истории населения и социальной структуры, возникшая в 1964 г., специально занимается социально-мировоззренческими последствиями Черной смерти 1348 г. (Одиссея. М., 1990. С. 173).
- 2 Foucault M. Histoire de la folie à l'âge classique. Paris, 1961.
- 3 Богоявлensкий Н.А. Древнерусское врачевание в XI-XVII вв.: Источники для изучения древнерусской медицины. М., 1960. С. 112.
- 4 См.: Lindenbaum Sh. Sorcerers, Ghosts and Polluting Women // Magic, Witchcraft and Religion. L., 1985. P. 295-296.
- 5 Историки из школы “анналов” считают возможным изучение болезней в истории человечества как имманентного ряда — каждая новая болезнь

- вытесняет предыдущую. См.: Grmek M.D. *Préliminaires d'une étude historique des maladies* // *Annales. E.S.C.* 1969. № 6; La nouvelle histoire. Paris, 1988. Р. 150-153; Herzlich C. *Anthropologie et sociologie de la maladie* // *Les approches et les méthodes interdisciplinaires de recherche en sciences sociales*. Paris; Bratislava, 1994.
- 6 Лихачев Д.С. Избранные работы. Л., 1987. Т. 1. С. 274.
 - 7 Гуревич А.Я. Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 285.
 - 8 Гуревич А.Я. Указ.соч. С. 55-57; Одесский М.Н., Пророков М.В. Массовая культура существовала уже в гомеровские времена // Общественные науки. 1990. № 5. С. 133. Брошюра "Святые врачи и ходатаи за нас к Богу" (М., 1909) называет 78 имен.
 - 9 Слово "врач" происходит от "врать", "ворчать", т.е. первоначальное значение "заклинатель, колдун" (Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1986. Т.1. С. 361).
 - 10 Лихачев Д.С. Избранные работы. Л., 1987. Т.2. С. 316-321.
 - 11 Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986. С. 98.
 - 12 Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 37.
 - 13 Там же. С. 34.
 - 14 Архангельский А.С. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев: Их литературные труды и идеи в Древней Руси. Ч. 1. Преподобный Нил Сорский. СПб., 1882. Приложение. С. 12. Ср. у Д.К.Зеленина: "...при различных заболеваниях желудка и при других внутренних болезнях утверждают, что в живот попала змея, лягушка..." (Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 286).
 - 15 Достоевский Ф.М. Полн.собр.соч.: В 30 т. Т.6. С. 251.
 - 16 Древнерусская литература: Изображение общества. М., 1991. С. 38.
 - 17 Буслав Ф.И. О литературе: Исследования. Статьи. М., 1990. С. 132-163; Лихачев Д.С. Избранные работы... Т.2. С. 274-275.
 - 18 Яворский Ю.А. К вопросу о литературной деятельности Ермолая Еразма, писателя XVI в. // *Slavia*. 1930. R. IX. S. 2. S. 284-285.
 - 19 Ср. в "Похвале святым Петру и Февронии": "Радуйся, Петре, яко струны и язвы на теле своем нося, доблественнे скорби претерпел еси! Радуйся, Февроние, яко от Бога имела еси дар в девственней юности недуги целити!" (222).
 - 20 Макарий (Булгаков), митр. История русской церкви. СПб., 1882. Т. XI. С. 64.
 - 21 Лихачев Д.С. Избранные работы... Т.1. С. 417.
 - 22 ПСРЛ. Т.XV. Вып. 1. Стб. 137.
 - 23 Лихачев Д.С. Избранные работы... Т.1. С. 373. См.также: Виноградов В.В. О языке художественной прозы. М., 1980. С. 9-11.
 - 24 Н.А.Мещерский отметил, что "морализующее рассуждение о причинах болезни Ирода" добавлено при проникновении "Истории" на Русь ("История Иудейской войны" Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.; Л. 1958. С. 55).
 - 25 Изображения событий из "Повести о царице Динаре" украшали палаты царицы Ирины Федоровны в Кремле (1580-е гг.). См.: Овчинникова Е.С. Повесть о царице Динаре в русском изобразительном искусстве // ТОДРЛ. М.;Л., 1966. Т. 22. С. 230.
 - 26 См. также "Палею", "Шестоднев", рукопись Кирилла Белозерского (Кузаков В.В. Очерки развития естественнонаучных и технических

- представлений на Руси X-XVII в. М., 1976. С. 295); сочинения Максима Грека, И.Гизеля, Симеона Полоцкого (Звонарева Л.У. Натурфилософские представления Симеона Полоцкого // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 241-243).
- 27 Христианское чтение. 1895. Вып. 2-3. С. 332-338.
- 28 Клосс Б.М. Митрополит Даниил и Никоновская летопись // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 200.
- 28а Франциск Скорина и его время: Энциклопедический справочник. Минск, 1990. С. 28.
- 29 ТОДРЛ. Л., 1960. Т. 16. С. 465.
- 30 Лихачев Д.С. Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 14.
- 31 Weber M. Staatssoziologie. Berlin, 1956. S. 101.
- 32 Bloch M. Les rois thaumaturges. Paris, 1961.
- 33 Кузаков В.В. Очерки развития естественнонаучных и технических представлений на Руси X-XVII в. М., 1976. С. 287.
34. Там же. С. 286-287.
35. Там же. С. 289.
- 36 Лихачев Д.С. Избранные работы. Т. 3. С. 61.
- 37 Рохлин Д.Г. Болезни древних людей. М.;Л., 1965. С. 250-278.
- 38 Кузаков В.В. Указ.соч. С. 289.
- 39 Федотов Г.П. Указ.соч. С. 105-106.
- 40 Шмидт С.О. Русское государство в середине XVI столетия. М., 1984. С. 236.
- 41 Ср. также знаменитое описание этикетной смертной болезни иерарха в "Рассказе о кончине Пафнутия Боровского" (428-510).
- 42 Скрынников Р.Г. Переписка Грозного и Курбского. Л., 1973. С. 33.
- 43 Мотив "любви-болезни" встречается в античной, арабской, провансальской литературе (Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение. Л., 1979. С. 37).
- 44 Клосс Б.М. Указ.соч. С. 199.
- 45 См., напр.: Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 239.
- 46 Кузьмина В.Д. Русский демократический театр XVIII в. М., 1958. С. 116-118. См. также комментарии А.Г.Мирзоян о медицинской тематике в русской литературе первой половины XVIII в.: Пьесы школьных театров Москвы. М., 1974. С. 528-531.
- 47 Громбах С.М. Пушкин и медицина его времени. М., 1989. С. 180-181.
- 48 Там же. С. 196. Об изображении "человека болеющего" в литературе XVIII-XX вв. см.: Одесский М., Фельдман Д. Выйти живым из строя: Русская литература — поэтика болезни, здоровья и труда // Дружба народов. 1994. № 3. С. 180-192.
- 49 Булгаков С.Н. Автобиографические заметки. Париж, 1946. С. 136-137.

Глава VI. (А.С.Демин)

- 1 Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1869. Т. 3. С. 16-38, 258-281 и др.; Сахаров В. Эсхатологические сказания и сочинения в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879; Батюшков Ф. Сказания о споре души с телом в средневековой литературе // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1890. Сентябрь.

- 2 Подробнее об этом см.: Демин А.С. Художественные миры древнерусской литературы. М., 1993. С. 85-88.

Глава VII. (В.М.Кириллин)

- 1 Топоров В.Н. 1) О числовых моделях в архаичных текстах // Структура текста. М., 1980. С. 3-58; 2) Числа // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 629-631; Бородин А.И. Число и мистика. Донецк, 1975.
- 2 Топоров В.Н. Числа. С. 631
- 3 Иоселева М.Я. Происхождение магических чисел // Страны и народы Востока. М., 1965. Вып. 4. С. 239-241; Дьяконов И.М. Основы хронологии Вавилонии и Ассирии // Бикерман Э. Хронология древнего мира: Ближний Восток и Античность. М., 1976. С. 315-316; Кленгель-Брандт Э. Путешествие в древний Вавилон. М., 1979. С. 168.
- 4 Антес Р. Мифология в древнем Египте // Мифологии древнего мира. Перев. с англ. М., 1977. С. 58, 69, 98, 99.
- 5 Гордон С. Ханаанейская мифология // Мифологии древнего мира. С. 201, 206, 207, 217, 231.
- 6 Садов А.И. Знаменательные числа. СПб., 1909. С. 42-49; Лосев А.Ф., Шестаков В.П. История эстетических категорий. М., 1965. С. 37-40; Кесиди Ф.Х. От мифа к логосу: (Становление греческой философии). М., 1972. С. 159-171; Ильин И.А. Эстетика гармонии и числа // Он же. История искусства и эстетики. Избран. статьи. М., 1983. С. 221-252.
- 7 Садов А.И. Знаменательные числа. С. 1-36.
- 8 Садов А.И. Знаменательные числа. С. 49-69; Петканова Д. Значението на числата в старобългарската литература // Старобългарска литература. София, 1983. Кн. 13. С. 12-28; Кириллин В.М. 1) Символика чисел в древнерусских сказаниях XVI в. // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 76-111; 2) Число как компонент текста Киево-Печерского Патерика // Тезисы докладов и сообщений конференции по итогам науч.-исслед. работы Гос. библ. СССР им. В.И.Ленина за 1990 г. М., 1991. С. 89-90.
- 9 Симфония, или Алфавитный Указатель к Священному Писанию. Изд. 3-е. Корнтал: Миссионерский Союз "Свет на Востоке", 1971.
- 10 Козаржевский А.Ч. Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы. Изд-во Мос. ун-та, 1985. С. 82-95.
- 11 Садов А.И. Знаменательные числа. С. 54-68.
- 12 Напр.: Св. Ириней Лионский. Против ересей: Книга 3 // Антология: Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель, 1978. С. 657-658 (Гл. XI: Доказательства из Евангелия св. Иоанна. Евангелий четыре — ни более, ни менее.)
- 13 Напр.: Дионисий Ареонагит. Божественные имена // Миристическое богословие. Киев: Изд. Христ. благотворит.—просветит. ассоциации "Путь к Истине", 1991. С. 92 (Гл. 13: О совершенном и едином.).
- 14 Брагинская Н.В. Эон в "Похвальном слове Константину" Евсевия Кесарийского // Античность и Византия. М., 1975. С. 286-306.
- 15 Напр.: Слово Григория Богослова на Пентекостию (73: 270-273). См. также: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Миристическое богословие. Киев. Путь к истине, 1991. С. 124, 125 и др.

- 16 Бусева-Давыдова И.Л. Символика архитектуры по древнерусским письменным источникам XI-XVII вв. // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 2: XVI — начало XVIII веков. М., 1989. С. 294.
- 17 Бычков В.В. Зарождение средневековой эстетики числа и ритма // Философия искусства в прошлом и настоящем. М., 1981. С. 82-84.
- 18 Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979. С. 304.
- 19 Бычков В.В. Зарождение средневековой эстетики числа и ритма. С. 84.
- 20 Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. С. 304.
- 21 Брагинская Н.В. Эон в "Похвальном слове Константину" Евсевия Кесарийского. С. 290-292, 295-296.
- 22 Культура Византии: IV — первая половина VII в. М., 1984. С. 489; Петканова Д. Значението на числата в старобългарската литература. С. 14.
- 23 Садов А.И. Знаменательные числа. С. 54-68; Числа // Словарь библейского богословия./ Под ред. К.Леон-Дюфура. Брюссель, 1974. Стб. 1255-1259.
- 24 Садов А.И. Знаменательные числа. С. 56. 59; Прохоров Г.М. Памятники переводной русской литературы XIV-XV веков. Л., 1987. С. 140; Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XV веков. М., 1990. С. 84, 205.
- 25 Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 300.
- 26 Садов А.И. Знаменательные числа. С. 59. Ср.: "Толкование на Апокалипсис" Андрея Кесарийского (76: 53-54).
- 27 Рабинович В.Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979. С. 105.
- 28 Исаия 11, 1-2; "Толкование на Апокалипсис" Андрея Кесарийского. (76: 53-54); Брюсова В.Г. Толкование на IX притчу Соломона в Изборнике 1073 г. // Изборник Святослава 1073 г.: Сб. ст. М., 1977. С. 296-298; Настольная книга священнослужителя (далее: НКС). М.: Моск. Патриархия, 1983. Т. 4. С. 51.
- 29 Первую седмицу составляют 4 главных добродетели древней этики: мудрость, мужество, воздержание, справедливость и 3 богословских: вера, надежда, любовь (Полн. православ. богослов. энциклоп. словарь. СПб.; Кн. изд-во П.П.Сойкина. Б.г. Т. 1. Стб. 749). Вторая седмица варьируется по составу. Так, Тертуллиан указывал на убийство, идолопоклонничество, обман, вероотступничество, богохульство, прелюбодеяние и разврат (Садов А.И. Знаменательные числа. С. 61; Гусейнов А.А., Иррллитц Г. Краткая история этики. М., 1887. С. 222), но в русской православной традиции установился другой состав; в "Требнике", например, отмечаются: "гордость, лихоимение, блуд, зависть, чревобесие, гнев, ленивство" (77: 81).
- 30 Бондарь С.В. Философско-мировоззренческое содержание "Изборников" 1073 и 1076 годов. Киев, 1990. С. 109.
- 31 "Толкование на Апокалипсис" Андрея Кесарийского (76: 30); Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. С. 300-301; Петканова Д. Значението на числата в старобългарската литература. С. 24.
- 32 Числа // Словарь библейского богословия. Стб. 1258.
- 33 Петканова Д. Значението на числата в старобългарската литература. С. 25.
- 34 Садов А.И. Знаменательные числа. С. 68.
- 35 Бычков В.В. Зарождение средневековой эстетики числа и ритма. С. 83.

- 36 Петканова Д. Значението на числата в старобългарската литература. С. 17; Рабинович В.Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. С. 105-106.
- 37 Топоров В.Н. О числовых моделях в архаичных текстах. С. 23; Козаржевский А.Ч. Источникovedческие проблемы раннехристианской литературы. С. 94.
- 38 Петканова Д. Значението на числата в старобългарската литература. С. 23.
- 39 Кириллин В.М. Символика чисел в древнерусских сказаниях XVI в. С. 84.
- 40 Садов А.И. Знаменательные числа. С. 67-68; Топоров В.Н. О числовых моделях в архаичных текстах. С. 29-30.
- 41 Шеппинг Д.О. Символика чисел. Воронеж, 1893 (Отд. отт. из "Филологических записок"). С. 7.
- 42 Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Т. 1: Пятикнижие Моисеево. Пб., 1904. С. 503; Устав князя Владимира Святославича // Российское законодательство X-XX веков. В девяти томах. Т. 1: Законодательство Древней Руси. М., 1984. С. 140.
- 43 Петканова Д. Значението на числата в старобългарската литература. С. 15.
- 44 Там же. С. 21.
- 45 Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. 2-е изд. М., 1990. С. 513.
- 46 Веселовский А.Н. Данте и символическая поэзия католичества // Он же. Собр. соч. Т. 3: Италия и Возрождение. Т. 1 (1859-1870). СПб., 1908. С. 90-91, 93, 98, 104; Уваров А.С. Христианская символика. Ч. 1: Символика древнехристианского периода. М., 1908. С. 1, 5-8; Голубцов А.П. Из чтений по церковной археологии и литургике. Ч. 1: Археология. Сергиев Посад, 1918. С. 159-197 и др.; Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд. М., 1979. С. 161-169; Громов М.Н. Систематизация эмпирических знаний в Древней Руси // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1978. С. 39-41.
- 47 Топоров В.Н. О числовых моделях в архаичных текстах. С. 51, 52; Петканова Д. Значението на числата в старобългарската литература. С. 27; Русское народное поэтическое творчество / Под ред. Н.И.Кравцова. М., 1971. С. 118.
- 48 Числа // Словарь библейского богословия. Стб. 1255-1259.
- 49 Числа // Словарь библейского богословия. Стб. 1258.
- 50 Шеппинг Д.О. Символика чисел. С. 8; Флоренский П. Приведение чисел: (К математическому обоснованию числовой символики). Сергиев Посад, 1916 (Отт. из "Богословского вестника" за июнь 1916 г.). С. 3.
- 51 К этому времени, например, относится древнейший русский список "Слова об Антихристе" Ипполита Римского /Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI-XIII вв. М., 1984. С. 153), где как раз и была применена гематрия (33: 78-80). Последняя использована также при зашифровке имени автора "Диоптры", получившей известность у славян с XIV в. (Прохоров Г.М. Памятники переводной русской литературы XIV-XV веков. С. 64), что, кстати, позднее привлекло внимание составителей "Азбуковников" в статье о "Диоптре" (1: 177); аналогичный прием описан ими и при толковании слова "титин" как имени апокалиптического зверя (1: 265), заимствованном, несомненно, из древней книж-

ной традиции — в частности, “Толкования” Андрея Кесарийского на Апокалипсис (76: 120-121). Гематрия, между прочим, использовалась и в некоторых гаданиях. Объяснение одного из таких гаданий содержится, например, в средневековом трактате “Тайная тайных”, известном на Руси с конца XV в., — раздел “Числа имений” (75: 582-584).

52 Так, принципиально и методически сходное с приёмом каббалистического сокращения отношение к числу находим у Максима Грека в “Сказании о том, что под крестом на церкви окружен аки месяц млад”, где он разлагает число 400 на множители 4 и 100, каждое толкуя затем по отдельности (38; также: Кириллин В.М. Символика чисел в древнерусских сказаниях XVI в. С. 78).

53 Здесь я опираюсь на соображения В.Н.Лосского, который доказывал действительность для Православия неразрывной и внутренней связи между мистикой, понимаемой им как опыт “личностного проявления общей веры” в частной духовной жизни, и богословием, понимаемым как догматическое учение, являющееся “общим выражением того, что может быть опытно познано каждым” (Лосский В.Н. Опыт мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. С. 98, 251).

54 НКС. М., 1977. Т. 1. С. 223; Петканова Д. Значението на числата в старобългарската литература. С. 13.

55 НКС. Т. 4. С. 205.

56 НКС. Т. 1. С. 131-132.

57 НКС. Т. 4. С. 656; Культура Византии: IV — перв. пол. VII в. С. 323-324.

58 НКС. Т. 4. С. 17-18.

59 Там же. С. 18, 25, 31; Бусева-Давыдова И.Л. Символика архитектуры по древнерусским письменным источникам XI-XVII вв. С. 294.

60 НКС. Т. 4. С. 51, 105; Бусева-Давыдова И.Л. Указ. соч. С. 295.

61 Дмитриевский А.А. Богослужение в русской Церкви в XVI в. Казань, 1884, ч. 1. С. 87; НКС. Т. 1. С. 153, 227; Т. 4. С. 239, 493-494.

62 Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. С. 300; Петканова Д. Значението на числата в старобългарската литература. С. 13.

63 Петканова Д. Значението на числата в старобългарската литература. С. 15-19.

64 Еремин И.П. Литература древней Руси: (Этюды и характеристики). М.; Л., 1966. С. 253.

65 Кусков В.В. История древнерусской литературы. 4-е изд. М., 1982. С. 13.

66 Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1: (XI — первая половина XIV в.). С. 137.

67 Сводный каталог славяно-русских рукописных книг. С. 364.

68 Кириллин В.М. Символика чисел в древнерусских сказаниях XVI в. С. 91-92.

69 Смирнов И.А. Апокрифические сказания о Божией Матери и деяниях апостолов // Православное обозрение. 1873. Апрель. С. 604.

70 Творогов О.В. Древнерусские хронографы. Л., 1975. С. 290.

71 Там же. С. 246.

72 Там же. С. 81, 290.

73 Там же. С. 246, 266, 278.

74 Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. 2: (вторая половина XIV — XVI в.). Ч. 2: Л-Я. С. 148.

75 Кириллин В.М. Символика чисел в древнерусских сказаниях XVI в. С. 90.

- 76 Подборку их см.: Кириллин В.М. Указ. соч. С. 87-89, 92-93, 95-96, 98; Хейзинга Й. Осень средневековья: Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. М., 1988. С. 228.
- 77 Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Новосибирск, 1990. Вып. 5. Ч. 1. ("Золотая Цепь") / Сост. и авт. ст. М.С.Крутова. С. 126 (№ 883)./.
- 78 Там же. Ч. 2. С. 186 (№ 1751).
- 79 Там же. С. 252 (№ 2710).
- 80 Там же. С. 229 (№ 2390).
- 81 Там же. Ч. 1. С. 118 (№ 766).
- 82 Там же. С. 118 (№ 764).
- 83 Там же. С. 98 (№ 474).
- 84 Литературный сборник XVII века Пролог. М., 1978. С. 208.
- 85 Петканова Д. Значението на числата в старобългарската литература. С. 17.
- 86 Симфония. С. 1257.
- 87 Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. С. 115.
- 88 Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2: (вторая половина XIV — XVI в.). Ч. 1: А — К. С. 22-23.
- 89 Афанасьева Е.В. К вопросу о связях древнегреческой, среднегреческой и сербской редакций романа об Александре Македонском // Древнерусская литература: Источниковедение. Л., 1984. С. 37.
- 90 Там же. С. 44.
- 91 Антес Р. Мифология в Древнем Египте. С. 58, 69, 98, 99.
- 92 Бородин А.И. Число и мистика. С. 112-113; Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. С. 162.
- 93 Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 271.
- 94 Там же. С. 121.
- 95 Там же. С. 196.
- 96 Там же. С. 320.
- 97 Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. С. 123.
- 98 Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 1. С. 340.
- 99 Серебрякова М.С. О размещении акафистных композиций в северо-западном углу собора Ферапонтова монастыря // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 38. С. 79-85.
- 100 Кириллин В.М. Символика чисел в древнерусских сказаниях XVI в. С. 95.
- 101 Ключевский В.О. Указ. соч. С. 193.
- 102 История русской литературы X-XVII веков / Под ред. Д.С.Лихачева. М., 1980. С. 413.
- 103 Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 2: Л-Я. Л., 1989. С. 356.
- 104 Семенченко Г.В. Новый источник по истории идеологической борьбы на Руси в середине XVI в. // Генезис и развитие феодализма в России: Проблемы идеологии и культуры. Л., 1987. С. 169.
- 105 Гребенюк В.П. Повесть о Темир-Аксаке и ее литературная судьба в XVI-XVII веках // Русская литература на рубеже двух эпох: (XVII — начало XVIII в.). М., 1971. С. 185-206.

- 106 Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2., ч. 2. С. 283-287.
- 107 Журова Л.И. Из литературной истории повести о Луке Колочском // Источникование литературы Древней Руси. Л., 1980. С. 143, 154.
- 108 Там же. С. 149.
- 109 Водовозов Н.В. История древней русской литературы. 3-е изд. М., 1972. С. 58.
- 110 Библия. М.: Патриархия, 1988. С. 996.
- 111 Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. С. 310.
- 112 Настольная книга священнослужителя. М.: Патриархия, 1978. Т. 2: Месяцеслов (Сентябрь-февраль). С. 183.
- 113 ПЛДР: XIV — сер. XV в. М., 1981. С. 571-572; Клосс Б.М. Жития Сергия и Никона Радонежских в русской письменности XV-XVII вв. // Методические рекомендации по опис. слав.— рус. рук. книг. М., 1990. Вып. 3. С. 273.
- 114 Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2, ч. 1. С. 215.
- 115 Яблонский В. Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб. С. 45, 62; Клосс Б.М. Указ. соч. С. 276, 286.
- 116 Напр.: Просвирнин А. В похвалу преподобному Сергию, игумену Радонежскому... // Богословские труды. М., 1973. Сб. 11. С. 210-239.
- 117 Исследательские материалы для "Словаря книжников и книжности Древней Руси" // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 40. С. 87.
- 118 Прохоров Г.М. Памятники переводной и русской литературы XIV-XV веков. Л., 1987. С. 107.
- 119 Там же. С. 104, 110.
- 120 Колесов В.В. Древнерусский литературный язык. Л., 1989. С. 188-215.
- 121 Пс. 118, 164.
- 122 Библейская парафраза-реминисценция. Ср. Пс. 11, 7.
- 123 НКС. Т. 1. С. 382.
- 124 НКС. Т. 4. С. 51.
- 125 Брюсова В.Г. Толкование на IX притчу Соломона в Изборнике 1073 г. С. 298.
- 126 Гудзий Н.К. История древней русской литературы. Изд. 3. М., 1945. С. 367-368; Азволинская И.Д. Повесть о семи мудрецах (датировка древнейших русских списков XVII в.) // ТОДРЛ. Л., 1981. Т. 36. С. 255-258.
- 127 Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2., ч. 2. С. 211-214.
- 128 Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четырех-Миней св. Димитрия Ростовского. М., 1910. Кн. 11: Июль. С. 72.
- 129 Подробнее: Кириллин В.М. Числа как знак прикровенной правды: Иисус-дебиография Андрея Критского // Литературное обозрение. № 3/4. М., 1994. С. 78-82.

ИСТОЧНИКИ

(Комплекс произведений одного автора см. под словом
“Сочинения”)

Глава I. (А.С.Елеонская)

- “Александрия”, Сербская — ПЛДР: Вторая половина XV века. М., 1982.
- “Вертоград многоцветный” Симеона Полоцкого — Симеон Полоцкий. Избранные сочинения. М.; Л., 1953.
- “Гусль добrogласная” Симеона Полоцкого — Симеон Полоцкий. Избранные сочинения. М.; Л., 1953.
- “Дионстра” Филиппа Пустынника — ПЛДР: Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984.
- “Евангелие учительное” Кирилла Транквиллиона — Кирилл Транквиллион. Евангелие учительное. Рахманово, 1619. Указываются листы издания.
- “Житие” Аввакума — РИБ. Л., 1927. Т. 39. Указываются столбцы издания.
- “Житие Сергия Радонежского” — ПЛДР: XIV — середина XV века. М., 1981.
- “Житие Феодосия Печерского” — ПЛДР: Начало русской литературы. XI — начало XII века. М., 1978.
- “История о великом князе Московском” — ПЛДР: Вторая половина XVI века. М., 1986.
- “Казанская история” — ПЛДР: Середина XVI века. М., 1985.
- “Канон” Иосифа Студита — Триодь постная. Вильно, 1609. Указываются листы издания.
- “Кисово-Печерский патерик” — ПЛДР: XII век. М., 1980.
- “Книга степенная царского родословия” — ПСРЛ. СПб., 1908. Т. 21, ч. 1.
- “Летописная повесть о походе Игоря” из “Ипатьевской летописи” — ПЛДР: XII век. М., 1980.
- “Моление Даниила Заточника” — ПЛДР: XII век. М., 1980.
- “Наука проповедей” Андрея Белобоцкого — Рукопись ГИМ. Собр. Уварова. № 126 (267). Указываются листы.
- “О достодолжном чад воспитании” Симеона Полоцкого — Симеон Полоцкий. Обед душевный. М., 1681. Указываются листы издания.
- “О Мелхиседекс” Афанасия Александрийского — Пролог. М., 1643. Указываются листы издания.
- “О России в царствование Алексея Михайловича” Григория Котошихина — Котошихин Г. О России в царствование Алексея Михайловича. 4-е изд. СПб., 1906.
- “Об иконном писании” Аввакума — РИБ. Л., 1927. Т. 39. Указываются столбцы издания.
- “Плач Адама” — Калеки перехожие / Сборник стихов и исследования И.Бессонова. М., 1864. Ч. 2, вып. 6.
- “Повесть временных лет” — ПЛДР: Начало русской литературы XI — начало XII века. М., 1978.
- “Повесть о Басарге” — ПЛДР: Вторая половина XV века. М., 1982.
- “Повесть о Брунцвике” — ПЛДР: XVII век. М., 1988. Кн. 1.
- “Повесть о Горе-Злочастии” — ПЛДР: XVII век. М., 1988. Кн. 1.
- “Повесть о купце, заложившемся о добродетели жены своей” — ПЛДР: XVII век. М., 1988. Кн. 1.
- “Повесть о Луке Колочском” — ПЛДР: Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984.

- “Повесть о некотором купце, како мертвое тело и жидовина скупи и царство себе приобрете” — ПЛДР: XVII век. М., 1988. Кн. 1.
- “Повесть о Петре Златых Ключей” — ПЛДР: XVII век. М., 1988. Кн.1.
- “Повесть о Петре и Февронии” — ПЛДР: Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984.
- “Повесть о португальском посольстве” — ПЛДР: XVII век. М., 1988. Кн. 1.
- “Повесть о рождении и похождениях царя Соломона” — ПЛДР: XVII век. М., 1988. Кн. 1.
- “Повесть о старце, просившем царскую дочь себе в жены” — ПЛДР: Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984.
- “Повесть о Тверском Отроче монастыре” — ПЛДР: XVII век. М., 1988. Кн. 1.
- “Повесть о Тимофееве Владимирском” — ПЛДР: Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984.
- “Повесть об Акире Премудром” — ПЛДР: XII век. М., 1980.
- Послание Андрея Курбского Ивану Грозному, третье — ПЛДР: Вторая половина XVI века. М., 1986.
- “Преставление Петра митрополита” — Рукопись XV-XVI вв. РГБ. Ф. 37. № 480. Указываются листы издания.
- “Притча о душе и о теле” Кирилла Туровского — ПЛДР: XII век. М., 1980.
- “Псалтырь рифмовторная” Симеона Полоцкого — Симеон Полоцкий. Избранные сочинения. М.; Л., 1953.
- “Псковское взятие” — ПЛДР: Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984.
- “Севернорусский летописный свод 1472 г.” — ПЛДР: Вторая половина XV века. М., 1982.
- “Сказание” Авраамия Палицына — ПЛДР: Конец XVI — начало XVII веков. М., 1987.
- “Сказание о Вавилонском царстве”. — ПЛДР: Вторая половина XV века. М., 1982.
- “Сказание о древе златом и златом попугае” — ПЛДР: XVII век. М., 1988. Кн. 1.
- “Сказание о Куре и Лисице” — ПЛДР: XVII век. М., 1989. Кн. 2.
- “Сказание о Мамаевом побоище” — ПЛДР: XIV — середина XV века. М., 1981.
- “Сказание отца нашего Агапия” — ПЛДР. XII век. М., 1980.
- “Скарбница потребная” Иоанникия Галятовского — Иоанникий Галятовский. Скарбница потребная и пожитечная. Новгород-Северский, 1676. Указываются листы издания.
- “Слово Григория Богослова на ноюю неделю и на весну” — Сочинения Григория Богослова, Василия Великого, Афанасия Александрийского, Иоанна Дамаскина в переводе Епифания Славинецкого. М., 1665.
- “Слово в день святая Марфы” Симеона Полоцкого — Симеон Полоцкий. Вечеря душевная. М., 1683. Указываются листы издания.
- “Слово о Владимире Святом” Антония Радивиловского — Антоний Радивиловский. Огородок Марии Богородицы. Киев, 1676.
- “Слово о полку Игореве” — Слово о полку Игореве: 800 лет. М., 1986.
- “Слово о ракманах” — ПЛДР: Вторая половина XV века. М., 1982.
- “Снискание и собрание о божестве и о твари” Аввакума — РИБ. Л., 1927. Т. 39. Указываются столбцы издания.
- Сочинения Епифания Славинецкого — Рукопись ГИМ. Синод. собр. № 597. Указываются листы.
- Сочинения Иоанна Дамаскина — Иоанн Дамаскин. Полное собрание творений. СПб., 1913. Т. 1.
- “Статир” — Рукопись РГБ. Ф. 256. № 411. Указываются листы.

- “Степанит и Ихнилат” — ПЛДР: Конец XV- первая половина XVI века. М., 1984.
- “Хождение Аграфения в Палестину” — Прокофьев Н.И. Хождение Аграфения в Палестину. (Текст и археографические примечания) // Литература Древней Руси: Сборник трудов. М., 1975. Вып. 1.
- “Хождение за три моря” Афанасия Никитина — ПЛДР: Вторая половина XV века. М., 1982.
- “Хождение Игнтия Смольянинова” — ПСРЛ. С11б., 1897. Т. 11.
- “Хождение” игумена Даниила — ПЛДР: XII век. М., 1980.
- “Хронограф 1617 г.” — ПЛДР: Конец XVI — начало XVII веков. М., 1987.
- “Шестоднев” Иоанна Экзарха — ПЛДР: XII век. М., 1980.

Глава II. (А.Н.Ужанков)

- “Галицко-Волынская летопись” — ПЛДР. Вып. 3 / Текст памятника подгот. О.П.Лихачева.
- “Житие” протопопа Аввакума — Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения / Под ред. Н.К.Гудзия. М., 1960.
- “Житие Кирилла Белозерского” — Яблонский В. Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб., 1908. Отдел приложений.
- “Житие Сергия Радонежского” — ПЛДР. Вып. 4. / Текст памятника подготовил Д.М.Буланин.
- “Задонщина” — Сказания и повести о Куликовской битве / Текст памятника подгот. Л.А.Дмитриев. Л., 1982.
- “Зачало великого царства Московского” — Салмина М.А. Повести о начале Москвы. М., 1964.
- “Ипатьевская летопись” — ПСРЛ. Т. II / Текст подгот. А.А.Шахматов. СПб., 1908. Указываются столбы издания.
- “Казанская история” — ПЛДР. Вып. 7 / Текст подгот. Т.Ф.Волкова.
- “Легенда о граде Китеже” — ПЛДР. Вып. 3. / Текст подгот. Н.В.Попырко.
- “Пименово хожение в Царьград” — Книга хожений: Записки русских путешественников XI-XV вв. / Подготовка текстов Н.И.Прокофьева. М., 1984.
- “Повесть временных лет” — ПЛДР. Вып. 1. / Текст памятника подгот. О.В.Творогов.
- “Повесть князя Ивана Михайловича Катырева-Ростовского” — РИБ. СПб., 1891. Т. XIII.
- “Повесть об Аполлонии Тирском” — ПЛДР. Вып. 10. / Текст памятника подгот. Л.В.Соколова.
- “Повесть о Брунцивке” — ПЛДР. Вып. 5. / Текст памятника подгот. О.В.Творогов.
- “Повесть о Горе-Злочастии” — ПЛДР. Вып. 10. / Текст памятника подгот. Е.И.Ванеева.
- “Повесть о Еруслане Лазаревиче” — ПЛДР. Вып. 10. / Текст памятника подгот. Н.С.Демкова.
- “Повесть о Петре Златых Ключей” — ПЛДР. Вып. 10. / Текст памятника подгот. М.В.Рождественская.
- “Поучение” Владимира Мономаха.— ПЛДР. Вып. 1. / Текст памятника подгот. О.В.Творогов.
- “Поучения” митрополита Даниила — Жмакин В. Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881. Отдел приложений.
- “Путешествие” стольника П.А.Толстого — Путешествие стольника П.А.Толстого по Европе 1697-1699 / Текст памятника подгот. Л.А.Ольшевская, С.Н.Травников. М., 1992.
- “Сказание об убийстве Даниила Сузdalского и о начале Москвы” — Салмина М.А. Повести о начале Москвы. М., 1964.

- “Сказание о Мамаевом побоище”, Киприановская редакция — Сказания и повести о Куликовской битве / Текст подгот. О.П.Лихачева. Л., 1982.
- “Сказание о Железных вратах” — Бегунов Ю.К. Древнерусское описание Дербента и Ширвана // ТОДРЛ. М.; Л., 1965. Т. 21.
- “Слово на антипасху” Кирилла Туровского — Еремин И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. М.; Л., 1957. Т. 13.
- “Слово о законе и благодати” Илариона — Молдован А.Н. “Слово о законе и благодати” Илариона. Киев. 1984.
- “Слово о погибели Русской земли” — ПЛДР. Вып. 3 / Текст подгот. Л.А.Дмитриев.
- “Слово о полку Игореве” — Слово о полку Игореве / Текст памятника подгот. Д.С.Лихачев. М.; Л., 1950.
- “Хожение Игната Смольнянина в Царьград” — Книга хожений: Записки русских путешественников XI-XV вв. / Подготовка текстов Н.И.Прокофьева. М., 1984.
- “Хожение игумена Даниила” — ПЛДР. Вып. 2 / Текст памятника подгот. Г.М.Прохоров.
- “Хожение за три моря” Афанасия Никитина — Хождение за три моря Афанасия Никитина / Текст памятника подгот. М.Д.Каган-Тарковская. Л., 1986.
- “Чудо святого пророка Ильи” — Бегунов Ю.К. Нижегородская повесть XV века о спасении утопающего // Литература Древней Руси. М., 1981.
- “Шестоднев” Иоанна Экзарха — Шестоднев, составленный Иоанном экзархом болгарским. По харатейному списку Московской Синодальной библиотеки 1263 г. Слово в слово и буква в букву / Изд. подгот. О.М.Бодянский // ЧОИДР. М., 1879. Кн. 3.

Глава III. (А.С.Демин)

- “Александрия” сербская — ПЛДР. Т. 5 / Текст памятника подгот. Е.И.Ванеева.
- “Александрия” хронографическая — Истрин В.М. Александрия русских хронографов: Исследование и текст. М., 1893. Приложения.
- “Баснословие Эзопа” — ПЛДР. Т. 11 / Текст памятника подгот. Р.Б.Тарковский.
- “Беседа трех святителей” — ПЛДР. Т. 2 / Тексты памятника подгот. М.В.Рождественская.
- “Библия” — Библия. Острог. 1581. Указываются листы и столбцы издания.
- “Вольга” — Онежские былины, записанные А.Ф.Гильфердингом летом 1871 года. 4-е изд. М.; Л., 1950. Т. 2.
- “Галицко-Волынская летопись” — ПЛДР. Т. 3 / Текст памятника подгот. О.И.Лихачева.
- “Житие” Аввакума, редакция А — РИБ. Л., 1927. Т. 39 / Текст памятника подгот. Я.Л.Барков. Указываются столбцы издания.
- “Житие” Аввакума, редакция В — Пустозерский сборник: Автографы сочинений Аввакума и Епифания / Текст памятника подгот. Н.С.Цемкова Л., 1975.
- “Житие Авраамия Смоленского” — Древнерусские предания: (XI-XVI вв.) / Текст памятника подгот. В.В.Кусков. М., 1982.
- “Житие Андрея Юрьевича” — Великие минеи четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. СПб., 1870. Октябрь, дни 1-3. Указываются столбцы издания.
- “Житие Василия Нового” — Вилинский С.Г. Житие св. Василия Нового в русской литературе. Одесса. 1911. Ч. 2: Тексты жития.

- “Житие Иринарха” — РИБ. 2-е изд., доп. СПб., 1909. Т. 13 / Под ред. С.Ф.Платонова и П.Н.Васенко. Указываются столбцы издания.
- “Житие Макария Римского” — цит. по: Адрианова-Перетц В.П. “Слово о полку Игореве” и памятники русской литературы XI-XIII веков. Л., 1968.
- “Житие Михаила Воина” — Житие Михаила Воина / Текст памятника подгот. И.И.Срезневский // Известия императорской Академии наук по отделению русского языка и словесности. СПб., 1859. Т. 8. Вып. 3.
- “Задонщина” — Тексты “Задонщины” // “Слово о полку Игореве” и памятники Куликовского цикла: К вопросу о времени написания “Слова” / Тексты памятника подгот. Р.П.Дмитриева. М., 1966.
- Летописная повесть (пространная) о Куликовской битве — Сказания и повести о Куликовской битве / Текст подгот. Л.А.Дмитриева. Л., 1982.
- “Луцидариус” — Порфириев И.Я.Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях. СИб., 1890.
- “Моление Даниила Заточника” — ПЛДР. Т. 2 / Текст памятника подгот. Д.С.Лихачев.
- “Новая повесть о преславном Российском царстве” — ПЛДР. Т. 9. / Текст памятника подгот. Н.Ф.Дробленкова.
- “Палея толковая” 1406 г.— Палея толковая по списку, сделанному в г. Коломне в 1406 г. / Труд учеников Н.С.Тихонравова. М., 1892. Вып. 1.
- “Палея толковая” 1477 г.— Толковая палея 1477 года: Воспроизведение Синодальной рукописи № 210 / Под набл. П.Поновицкого. СПб., 1892. Указываются листы и столбцы издания.
- “Писание о преставлении и погребении Михаила Скопина-Шуйского” — РИБ. 2-е изд., доп. СПб., 1909. Т. 13 / Под ред. С.Ф.Платонова и П.Г.Васенко. Указываются столбцы издания.
- “Повесть известно сказуема на память Димитрия” Семена Шаховского — РИБ. 2-е изд., доп. СПб., 1909. Т. 13 // Под ред. С.Ф.Платонова и П.Г.Васенко. Указываются столбцы издания.
- “Повесть о Брунцевике” — ПЛДР. Т. 10 / Текст памятника подгот. А.М.Панченко.
- “Повесть о Ерше Ершовиче” — ПЛДР. Т. 11 / Текст памятника подгот. А.М.Панченко.
- “Повесть о некоей брани” Евстратия — Белоброва О.А. К изучению “Повести о некоей брани” // ТОДРЛ. Л., 1970. Т. 25.
- “Повесть о некоем мниссе” Семена Шаховского — РИБ. 2-е изд., доп. СПб., 1909. Т. 13 // Под ред. С.Ф.Платонова и П.Г.Васенко. Указываются столбцы издания.
- “Повесть о разуме человеческом” — ПЛДР. Т. 10 / Текст памятника подгот. Н.С.Демкова.
- “Повесть о Тимофееве Владимирском” — ПЛДР. Т. 6. / Текст памятника подгот. Н.С.Демкова.
- “Повесть об азовском осадном сидении донских казаков” — ПЛДР. Т. 10 / Текст памятника подгот. Н.В.Понырко.
- “Повесть об Акире Премудром” — ПЛДР. Т. 2 / Текст памятника подгот. О.В.Творогов.
- Поучение Кирилла Философа — цит. по: Адрианова-Перетц В.П. “Слово о полку Игореве” и памятники русской литературы XI-XIII веков. Л., 1968.
- “Роспись о приданом” — ПЛДР. Т. 11 / Текст памятника подгот. Н.В.Понырко.
- “Синайский патерик” — Синайский патерик / Изд. подгот. В.Е.Голышенко, В.Ф.Дубровина. М., 1967.
- “Сказание” Авраамия Палицына — Сказание Авраамия Палицына / Изд. подгот. О.А.Державина и Е.В.Колосова. М.; Л., 1955.

- “Сказание Агапия о рае” — “Успенский сборник”.
“Сказание о Гришке Отрепьеве” — РИБ. 2-е изд., доп. СПб., 1909. Т. 13 /
Под ред. С.Ф.Платонова и П.Г.Васенко. Указываются столбцы издания.
“Сказание о Мамаевом побоище”, Забелинский список — Новости о Куликовской битве / Текст подгот. М.Н.Тихомиров. М., 1959; Летописная редакция — Там же / Текст подгот. он же.
“Сказание о Мамаевом побоище”, Киприановская редакция — Сказания и повести о Куликовской битве / Текст подгот. О.П.Лихачева. Л., 1982; Основная редакция — Там же / Текст подгот. В.П.Бударгин и Л.А.Дмитриев; Печатный вариант Основной редакции — Там же / Текст подгот. Л.А.Чуркина; Распространенная редакция — Там же / Текст подгот. Л.А.Дмитриев и Л.А.Чуркина.
“Сказание о Куре и Лисице” — ПЛДР. Т. 11 / Текст памятника подгот. Н.В.Понирко.
“Сказание о молодце и девице” — ПЛДР. Т. 11 / Текст памятника подгот. Л.А.Дмитриев.
“Сказание о роскошном житии и веселии” — ПЛДР. Т. 11 / Текст памятника подгот. А.М.Панченко.
“Сказание об Индийском царстве” — ПЛДР. Т. 3 / Текст памятника подгот. Г.М.Прохоров.
“Сказка о некоем молодце, коне и сабле” — ПЛДР. Т. 11 / Текст памятника подгот. Л.А.Дмитриев.
“Слово о Вавилоне” — ПЛДР. Т. 5 / Текст памятника подгот. Н.Ф.Дробленкова.
“Слово о мужах ревнивых” — Русская демократическая сатира XVII века / Изд. подгот. В.П.Адрианова-Перетц. З-е изд., доп. М., 1977.
“Слово о полку Игореве” — Слово о полку Игореве / Тексты подгот. Л.А.Дмитриев и Д.С.Лихачев. Л., 1967.
“Слово о прилюблении убогих” Иоанна Златоуста — Успенский сборник XII-XIII вв. / Изд. подгот. О.А.Князевская, В.Г.Демьянов, М.В.Ляпон. М., 1971. Указываются страницы и столбцы издания.
“Слово о трех мnisех” — Тихонравов И.С. Памятники отреченной русской литературы. М., 1963. Т. 2.
“Слово похвальное Кириллу и Мефодию” — “Успенский сборник”.
Сочинения Аввакума (кроме “Жития”) — РИБ. Л., 1927. Т. 29 / Тексты памятников подгот. П.С.Смирнов. Указываются столбцы издания. Сочинения новонайденные — Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения / Тексты памятников подгот. Н.С.Демкова. Иркутск. 1979.
“Степенная книга” — НСРЛ. СПб., 1913. Т. 21, ч. 2 / Изд. подгот. П.Г.Васенко.
“Стефанит и Ихнилат” — ПЛДР. Т. 6. / Текст памятника подгот. О.П.Лихачева.
“Стефанит и Ихнилат”, русские интерполяции — Стефанит и Ихнилат: Средневековая книга басен по русским рукописям XV-XVII веков / Текст Синодального списка подгот. О.П.Лихачева. Л., 1969.
“Физиолог” — Карнеев А.Д. Материалы и заметки по литературной истории Физиолога. СПб., 1890. Страницы издания указываются: по списку XV в.— арабскими цифрами, по списку XVI в.— римскими цифрами.
“Хроника” Константина Манассии — Среднеболгарский перевод Хроники Константина Манассии в славянских литературах / Тексты подгот. М.А.Салмина; словоуказатели подгот. О.В.Творогов. София, 1988.
“Хронограф” 1617 г.— РИБ. 2-е изд., доп. СПб., 1909. Т. 13 / Под ред. С.Ф.Платонова и П.Г.Васенко. Указываются столбцы издания.
“Шестоднев” Иоанна Экзарха — Шестоднев, составленный Иоанном езархом болгарским. По харатейному списку Московской Синодальной библиотеки

1263 года. Слово в слово и буква в букву / Подгот. О.М.Бодянский // ЧОИДР. 1879. Кн. З. Указываются листы и столбцы издания.

Глава IV. (Л.А.Черная)

- Апокриф о создании Адама — Памятники отреченной русской литературы. М., 1863. Т. 2; ПЛДР: XII век. М., 1980; Рукопись ЦГАДА. Ф. 196. Оп. 1. № 755. Указываются листы.
- “Арифметика” Леонтия Магницкого — Магницкий Л. Арифметика. М., 1703. Указываются листы.
- “Беседа валаамских чудотворцев” — Валаамская беседа. Л., 1958.
- “Богословие” Иоанна Дамаскина — Рукописи ЦГАДА. Ф. 181. № 479; Ф. 181. № 509. Указываются листы.
- “Галиново из Ипократа” — ПЛДР: Вторая половина XV века. М., 1982.
- “Голубина книга сорока пядень” — Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. 2-е изд. М., 1977.
- “Диоптра” Филиппа — ПЛДР: XIII век. М., 1981.
- Договор Руси с Византией 911 г.— Памятники русского права X-XII вв. М., 1952.
- Древняя русская Пчела по пергаменному списку / Труд В.Семенова. // СО-РЯС. СПб., 1893. Т. 4, № 4.
- “Изборник” 1073 г.— Изборник 1073 г. М., 1985.
- “Изборник” 1076 г.— Изборник 1076 г. М., 1965. Указываются листы издания.
- “Киево-Печерский патерик” — ПЛДР: XII век. М., 1980.
- “Книга Еноха” — Соколов М.И. Славянская книга Еноха праведного. М., 1910.
- “Книга о сивиллах” Николая Спафария — Рукопись ЦГАДА. Ф. 181. № 462. Указываются листы.
- “Луцидариус” — Порфириев И.Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1890.
- “Метафизика” Аристотеля — Аристотель. Соч. в 4-х томах. М., 1975. Т. 1. “О познании нравов человеческих по сложению тела” — Рукопись ГПБ. Собр. ОЛДП. 0-751. Указываются листы.
- “О различных потребах и желаниях жизни человеческой” — Рукопись ЦГАДА. Ф. 196. Оп. 1. № 1446. Указываются листы.
- “Описание...” А.А.Матвеева — Записки русских людей: События времени Петра Великого. СПб., 1841.
- “Повесть временных лет” — Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Т. 1.
- “Повесть о царице Динаре” — ПЛДР: Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984.
- Послания Ивана Грозного и Андрея Курбского — ПЛДР: Вторая половина XVI века. М., 1986.
- “Поучение” Владимира Мономаха — ПСРЛ. М., 1965. Т. 1.
- Предисловие Гавриила Бужинского — Нуффендорф С. О должности человека и гражданина по закону естественному. СПб., 1786.
- “Притча о слепце и хромце” Кирилла Туровского — ПЛДР: XII век. М., 1980.
- “Притча о человеческой душе и о теле” Кирилла Туровского — ПЛДР: XII век. М., 1980.
- “Просветитель” Иосифа Волоцкого — Иосиф Волоцкий. Просветитель. 4-е изд. Казань, 1903.
- “Разговор двух приятелей о пользе науки и училищах” В.Н.Татищева — Татищев В.Н. Избранные произведения. Л., 1979.
- “Русская Правда”, Древнейшая — Российское законодательство X-XX веков. М., 1984.

- “Сказание о Дракуле воеводе” — ПЛДР: Вторая половина XV века. М., 1982.
- “Сказание о Петре Волосском воеводе” Ивана Пересветова — Сочинения Ивана Пересветова. М.; Л., 1956.
- “Сказание о человеческом естестве, видимем и невидимем” Григория Богослова — Рукописи ЦГАДА. Ф. 161. № 338; Ф. 196. Оп. 1. № 504. Указываются листы.
- “Сказание об Индийском царстве” — ПЛДР: XIII век. М., 1981.
- “Слово на Фомину неделю” Кирилла Туровского — Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. СПб., 1894. Вып. 1.
- “Слово о Божием сотворении тричастнем” Ермолова-Еразма — ЧОИДР. 1880. Кн. 4.
- “Слово о законе и благодати” Илариона — Идейно-философское наследие Илариона Киевского. М., 1986. Ч. 1.
- “Слово о разуме и о крепости и о помысле” — Рукописи ЦГАДА. Ф. 181. № 341, 342. Указываются листы.
- “Слово о расслабленном” Кирилла Туровского — Еремин И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 15.
- Сочинения Антиоха Кантемира — Кантемир А. Собрание стихотворений. Л., 1956.
- Сочинения Артемия Троицкого — РИБ. СПб., 1878. Т. 4. Указываются столбцы.
- Сочинения Вассиана Патрикеева — Казакова Н.А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.; Л., 1960.
- Сочинения Кариона Истомина — Брайловский С.Н. Один из пестрых XVII столетия. СПб., 1902.
- Сочинения Максима Грека — Максим Грек. Сочинения. 2-е изд. Казань, 1894. Ч. 2.
- Сочинения Симеона Полоцкого — Русская силлабическая поэзия XVII-XVIII вв. Л., 1970.
- Толкования “Книги бытия” — Рукопись ЦГАДА. Ф. 181. № 341. Указываются листы.
- “Толковая Палея” — Палея толковая по списку, сделанному в г. Коломне в 1406 г. М., 1892. Указываются листы издания.
- “Физиолог” — ПЛДР: XIII век. М., 1981.
- “Шестоднев” Иоанна Экзарха — ЧОИДР. 1879. Кн. 3. Указываются листы издания.

Глава V. (М.П.Одесский)

- “Аптека духовная” — Ровинский Д.А. Русские народные картинки. СПб., 1881. Кн. 3.
- “Аптека душевная” — Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси XIV-XVII веков. СПб., 1903.
- “Были и небылицы” Екатерины II — Екатерина II. Сочинения / Изд. подгот. В.К.Былинин, М.П.Одесский. М., 1990.
- “Вирша в великую субботу” Сильвестра Медведева — Русская силлабическая поэзия XVII-XVIII вв. / Изд. подгот. А.М.Панченко. Л., 1970.
- “Врачебница мудра зело” — Источниковедение и история русского языка / Текст памятника подгот. С.О.Шмидт. М., 1964.
- “Временник” Ивана Тимофеева / Изд. подгот. О.А.Державина. М.; Л., 1951.
- “Беседа души и ума” Максима Грека — Сочинения преп. Максима Грека. Казань, 1860. Т. 2.
- “Галицко-Волынская летопись” — ПЛДР. Вып. 3 / Текст памятника подгот. О.П.Лихачева.
- “Домострой” — ПЛДР. Вып. 7 / Текст памятника подгот. В.В.Колесов.

- “Духовная грамота” Иосифа Волоцкого — Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией. СПб., 1841. Т. 1.
- “Житие Авраамия Смоленского” Ефрема — ПЛДР. Вып. 3 / Текст памятника подгот. Д.М.Буланин.
- “Житие Георгия Нового” — ПЛДР. Вып. 8 / Текст памятника подгот. Н.Ф.Дробленкова.
- “Житие Иосифа Волоцкого” — Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI в. М.; Л., 1955. Приложения.
- “Житие Петра Митрополита” Киприана — Прохоров Г.М. Повесть о Митяе: Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978.
- “Житие Сергия Радонежского” Епифания Примурского — ПЛДР. Вып. 4 / Текст памятника подгот. Д.М.Буланин.
- “Житие Феодосия Печерского” — ПЛДР. Вып. 1 / Текст памятника подгот. О.В.Творогов.
- “Завещание” Ивана Грозного — Послания Ивана Грозного / Изд. подгот. Я.С.Лурье, Д.С.Лихачев. М.; Л. 1951.
- “Измарагд” — Домострой / Изд. подгот. В.В.Колесов, Т.П.Рогожникова. М., 1991.
- “Интерлюдии, или междууврошенная забавная игрища” — Пьесы столичных и провинциальных театров первой половины XVIII в. / Текст памятника подгот. О.А.Державина. М., 1975.
- “Интермеди” из сборника А.А.Титова — Пьесы любительских театров / Текст памятника подгот. В.П.Гребенюк, В.Д.Кузьмина. М., 1976.
- “История Иудейской войны” Иосифа Флавия — Мещерский Н.А. История Иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.; Л., 1958.
- “Истины показание” Зиновия Отенского — Истины показание к вопросившим о новом учении. Казань, 1863.
- “История о великом князе московском” А.М.Курбского — ПЛДР. Вып. 8 / Текст памятника подгот. А.А.Цеханович.
- “Казанская история” — ПЛДР. Вып. 7 / Текст памятника подгот. Т.Ф.Волкова.
- “Киево-Печерский патерик” — ПЛДР. Вып. 2 / Текст памятника подгот. Л.А.Дмитриев.
- “Книга о св. Троице” Ермолая-Еразма — ЧОИДР. 1880. Кн. IV / Текст памятника подгот. А.Попов.
- “Лечебник” — Домострой / Изд. подгот. В.В.Колесов, Т.П.Рогожникова. М., 1991.
- “Лечебник на иноземцев” — Русская демократическая сатира XVII века / Изд. подгот. В.П.Адрианова-Перетц. М., 1977.
- “Молитва Димитрию Вологодскому” С.Шаховского — Виршевая поэзия: Первая половина XVII века / Изд. подгот. В.К.Былинин, А.А.Илюшин. М., 1989.
- “Молитва Иоанну Златоусту от всех уд” — Домострой / Изд. подгот. В.В.Колесов, Т.П.Рогожникова. М., 1991.
- “Молитвы об изгнании бесов” — Домострой / Изд. подгот. В.В.Колесов, Т.П.Рогожникова. М., 1991.
- “Монастырский устав” Иосифа Волоцкого — Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI в. М.; Л., 1955. Приложения.
- “Назиратель” — Домострой / Изд. подгот. В.В.Колесов, Т.П.Рогожникова. М., 1991.
- “На иконоборцы и на вся злыя ереси” И.М.Катырева-Ростовского — Летопись занятий Археографической комиссии. СПб., 1907. Вып. 18.

- “Наставление отца к сыну” — ПЛДР. Вып. 4 / Текст памятника подгот. Н.С.Демкова.
- “О земном устройении” — ПЛДР. Вып. 5 / Текст памятника подгот. Г.М.Прохоров.
- “О смертном воспоминании” Нила Сорского — <Егалин>. Преподобный Нил Сорский. СПб., 1864.
- “Ответы христианам против агарян” Максима Грека — Сочинения преподобного Максима Грека. СПб., 1895. Т. 1.
- “Пародийные лечебники” И.И.Новикова и Н.И.Страхова — Русская сатирическая проза XVIII века / Изд. подгот. Ю.В.Стенник. Л., 1986.
- Переводы и послания Максима Грека: Неизданные тексты / Изд. подгот. Д.М.Буланин. Л., 1984.
- Письма Сильвестра Медведева — ПДНИ. СПб., 1901. Т. 144.
- Повести о житии Михаила Клонского / Изд. подгот. Л.А.Дмитриев. М.; Л., 1958.
- Повесть временных лет — ПЛДР. Вып. 1 / Текст памятника подгот. О.В.Творогов.
- Повесть о белом клубуке — ПЛДР. Вып. 7 / Текст памятника подгот. Н.Н.Розов.
- Повесть о болезни и смерти Василия III — ПЛДР. Вып. 7 / Текст памятника подгот. Н.С.Демкова.
- Повесть о дворянине Александре — Моисеева Г.Н. Русские повести первой трети XVIII века. М.; Л., 1965.
- Повесть о Дракуле / Иssl., подг. текста Я.С.Лурье. М.; Л., 1964.
- Повесть о Луке Колоцком — Русская бытовая повесть: XV-XVII вв. / Изд. подгот. А.Н.Ужанков. М., 1991.
- Повесть о Николе Заразском — ПЛДР. Вып. 3 / Текст памятника подгот. Д.С.Лихачев.
- Повесть о Нило-Сорском ските — Памятники культуры: Новые открытия. Ежегодник 1976. М., 1977 / Текст подгот. Г.М.Прохоров.
- Повесть о первом патриархе Иове — РИБ. СПб., 1891. Т. 13. Указываются столбцы.
- Повесть о Петре и Февронии / Изд. подгот. Р.П.Дмитриева. М., 1979.
- Повесть о приходжении Стефана Батория на град Псков — ПЛДР. Вып. 8 / Текст памятника подгот. В.И.Охотникова.
- Повесть о семи мудрецах — ПЛДР. Вып. 10 / Текст памятника подгот. И.Д.Казовская.
- Повесть о спасении утопающего — Русская бытовая повесть: XV-XVII вв. / Изд. подгот. А.Н.Ужанков. М., 1991.
- Повесть о царице Динаре — ПЛДР. Вып. 6 / Текст памятника подгот. Н.С.Демкова.
- Повесть о шляхетском сыне — Моисеева Г.Н. Русские повести первой трети XVIII в. М.; Л., 1965.
- Повесть об убийстве Андрея Боголюбского — ПЛДР. Вып. 2 / Текст памятника подгот. В.В.Колесов.
- “Послание Андрею Курбскому” Ивана Грозного, первое — Переписка Ивана Грозного с Андреем Курbsким / Текст подгот. Я.С.Лурье, Ю.Д.Рыков. Л., 1979.
- Послание “брату с въсточными сторонами” Нила Сорского — Прохоров Г.М. Послания Нила Сорского // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 29.
- “Послание вельможе Иоанну” Иосифа Волоцкого — Там же.
- “Послание в Кирилло-Белозерский монастырь” Ивана Грозного — Послания Ивана Грозного / Изд. подгот. Д.С.Лихачев, Я.С.Лурье. М.; Л., 1951.
- “Послание господину и брату Георгию” Максима Грека — Сочинения преподобного Максима Грека. Казань, 1897. Т. 3.

- “Послание желающему отврещися от мира” Максима Грека — Сочинения преподобного Максима Грека. Казань, 1860. Т. 2.
- “Послание Ивану Грозному” А.М.Курбского, третье — ПЛДР. Вып. 8 / Текст памятника подгот. Ю.Д.Рыков.
- “Послание иконописцу” Иосифа Волоцкого — Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI вв. М.; 1955. Приложения.
- “Послание к матерем” — Виршевая поэзия: Первая половина XVII века / Изд. подгот. В.К.Былинин, А.А.Илюшин. М., 1989.
- “Послание к некоему” Антония Подольского — Виршевая поэзия: Первая половина XVII века / Изд. подгот. В.К.Былинин, А.А.Илюшин. М., 1989.
- “Послание к некоему горду и величаву” Антония Подольского — Сатира XI-XVII веков / Изд. подгот. В.К.Былинин, В.А.Грихин. М., 1987.
- “Послание князю Семиону Ивановичу” Ф.Шелешпанского — Виршевая поэзия: Первая половина XVII века / Изд. подгот. В.К.Былинин, А.А.Илюшин. М., 1989.
- “Послание Михаилу” справщика Саватия — Виршевая поэзия: Первая половина XVII века / Изд. подгот. В.К.Былинин, А.А.Илюшин. М., 1989.
- “Послание Сергию и Федору” Киприана — ПЛДР. Вып. 4 / Текст памятника подгот. Г.М.Прохоров.
- Послание Спиридона-Саввы — Дмитриева Р.П. Сказание о князьях владимирских. М.; Л., 1955.
- “Послание царю Иоанну Васильевичу” Максима Грека — Сочинения преподобного Максима Грека. Казань, 1860. Т. 2.
- “Послания” митрополита Даниила — Жмакин В.Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881. Приложения.
- “Послания” митрополита Даниила — Летопись занятий Археографической комиссии / Текст памятника подгот. В.Г.Дружинин. СПб., 1909. Вып. 21.
- “Послания” Нила Сорского — Боровкова-Майкова М.С. Нила Сорского Предание и Устав. СПб., 1912.
- “Послания” Федора Карпова — ПЛДР. Вып.6 / Текст памятника подгот. Д.М.Буланин.
- “Послания” Филофея — Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901. Приложения.
- “Поучение” Моисея — ПЛДР. Вып. 2 / Текст памятника подгот. В.В.Колесов. Похвала святым Петру и Февронии — Повесть о Петре и Февронии / Изд. подгот. Р.П.Дмитриева. Л., 1979.
- Предание и Устав Нила Сорского — Боровкова-Майкова М.С. Нила Сорского Предание и Устав. СПб., 1912.
- “Просветитель” Иосифа Волоцкого — Иосиф Волоцкий. Просветитель. Казань, 1857.
- Пустозерский сборник: Автографы сочинений Аввакума и Елифания / Изд. подгот. Н.С.Демкова, Н.Ф.Дробленко, Л.И.Сazonova. Л., 1975.
- “Нчела” — ПЛДР. Вып. 3 / Текст памятника подгот. В.В.Колесов.
- “рассказ о смерти Нафнутия Боровского” — ПЛДР. Вып. 5 / Текст памятника подгот. Л.А.Дмитриев.
- “Римские деяния” — ПЛДР. Вып. 11 / Текст памятника подгот. Л.В.Соколова.
- “Северорусский летописный свод” 1472 г.— ПЛДР. Вып. 5 / Текст памятника подгот. Я.С.Лурье.
- “Сербская Александрия” — ПЛДР. Вып. 5 / Текст памятника подгот. О.П.Лихачева.
- “Сказание на Аполлинария” Максима Грека — Сочинения преподобного Максима Грека. Казань, 1897. Т. 3.
- “Сказание на Исаию” Максима Грека — Там же.

- “Сказание об Евстафии Плакиде” — ПЛДР. Вып. 3 / Текст памятника подгот. О.П.Лихачева.
- “Сказание о Борисе и Глебе” — ПЛДР. Вып. 1 / Текст памятника подгот. Л.А.Дмитриев.
- “Скитский патерик” — Древний Патерик, изложенный по главам. М., 1899.
- “Слова” митрополита Даниила — Жмакин В.И. Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881. Приложения.
- “Слово в неделю 34-ую после сошествия Св. Духа” Симеона Полоцкого — Красноречие Древней Руси / Изд. подгот. Т.В.Черторыцкая. М., 1987.
- “Слово Максима Грека о поклонении св. икон противу явившагося в немцах иконоборца Лютора” — Памятники русского языка: Исследования и публикации. М., 1979.
- “Слово на латинов” Максима Грека — Сочинения преподобного Максима Грека. СПб., 1895. Т. 1.
- “Слово об осуждении еретиков” Иосифа Волоцкого — ПЛДР. Вып. 6 / Текст памятника подгот. Я.С.Лурье.
- Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича — ПЛДР. Вып. 4 / Текст памятника подгот. М.А.Салмина.
- Слово о погибели Русской земли — ПЛДР. Вып. 3 / Текст памятника подгот. Л.А.Дмитриев.

Глава VI. (А.С.Демин)

- Апокриф о Енохе, краткая редакция — Памятники отреченной русской литературы / Собранны и изданы Н.Тихонравовым. СПб., 1863. Т. 1.
- Апокриф о Енохе, пространная редакция, см. “Книга о тайнах Еноховых”.
- “Видение Исаии” — Успенский сборник XII-XIII вв. / Изд. подгот. О.А.Князевская, В.Г.Демьянов, М.В.Ляпон. М., 1971. Указываются страницы и столбцы издания.
- “Вопросы Иоанна Богослова Аврааму на горе Елеонской”, “Вопросы Иоанна Богослова Аврааму о праведных душах” — Памятники отреченной русской литературы / Собранны и изданы Н.Тихонравовым. М., 1863. Т. 2.
- “Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской” — Памятники отреченной русской литературы / Собранны и изданы Н.Тихонравовым. М., 1863. Т. 2.
- “Вопрошанье святого апостола Варфоломея” — Памятники отреченной русской литературы / Собранны и изданы Н.Тихонравовым. М., 1863. Т. 2.
- “Двоесловие Живота и Смерти” — Повести о споре Жизни и Смерти / Исследование и подготовка текстов Р.П.Дмитриевой. М.; Л., 1964.
- Духовные стихи — Бессонов П. Калеки перехожие: Сборник стихов и исследование. М., 1864. Вып. 6; Петухов Е.В. Очерки из литературной истории Синодика. СПб., 1895.
- “Житие” Аввакума — ПЛДР: XVII век. Кн. 2 / Текст памятника подгот. Н.С.Демкова.
- “Житие Андрея Юродивого” — Великие минеи четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. СПб., 1870. Октябрь, дни 1-3. Указываются столбцы издания.
- “Житие Василия Нового”, первая русская редакция — Вилинский С.Г. Житие св. Василия Нового в русской литературе. Одесса, 1911. Ч. 2: Тексты жития.
- “Житие Иоанна Милостивого” — Великие минеи четии. СПб., 1897. Ноябрь, дни 1-12. СПб., 1897. Указываются столбцы издания.
- “Завет Левгин” — Памятники отреченной русской литературы / Собранны и изданы Н.Тихонравовым. СПб., 1863. Т. 1.
- “Златой бисер”, см. “Луцидариус”.

- “Книга о тайнах Еноховых” — Библиографические материалы, собранные Андреем Поповым. IV: Южнорусский сборник 1679 года // ЧОИДР. М., 1880. Кн. 3.
- “Книга откровения Авраама”, см. “Откровение Авраама”.
- “Лествица Иакова” — Памятники отреченной русской литературы / Собраны и изданы Н.Тихонравовым. СПб., 1863. Т. 1.
- “Луцидариус” — Порфириев И.Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях, по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1890.
- “Мучение Вита, Модеста, Крестяниция” — Успенский сборник XII-XIII вв. / Изд. подгот. О.А.Князевская, В.Г.Демьянов, М.В.Ляпон. М., 1971. Указываются страницы и столбцы издания.
- “Мучение Еразма” — Успенский сборник XII-XIII вв. / Изд. подгот. О.А.Князевская, В.Г.Демьянов, М.В.Ляпон. М., 1971. Указываются страницы и столбцы издания.
- “О всеми твари” — Памятники отреченной русской литературы / Собраны и изданы Н.Тихонравовым. М., 1863. Т. 2.
- “О памяти смертней и об исходе души”, см. “Житие Иоанна Милостивого”.
- “О явлении Авраама Михаилом-архиепископом”, см. “Смерть Авраама”.
- “Откровение Авраама” — Памятники отреченной русской литературы / Собраны и изданы Н.Тихонравовым. СПб., 1863. Т. 1.
- “Павлово видение”, краткая редакция — Памятники старинной русской литературы. СПб., 1862. Вып. 3: Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А.Н.Пыпиним. Указываются страницы и столбцы издания.
- “Павлово видение”, пространная редакция — Памятники отреченной русской литературы / Собраны и изданы Н.Тихонравовым. М., 1863. Т. 2.
- “Пентатеугум” — Горфункель А.Х. “Пентатеугум” Андрея Белобоцкого. (Из истории польско-русских литературных связей) // ТОДРЛ. М.; Л., 1965. Т. 21.
- “Повесть временных лет” — ПЛДР: XI — начало XII в. / Текст памятника подгот. О.В.Творогов.
- “Повесть Макария Александрийского, чесо ради третины, и девятины, и сороковины правят по умерших”, см. “Синодик”.
- “Повесть о грешной матери”, см. “Синодик”.
- Послание об эдеме Василия Калики Феодору Доброму — ПЛДР: XIV — середина XVв. / Текст памятника подгот. Н.С.Демкова.
- “Притча о человеческой душе и о теле” Кирилла Туровского — ПЛДР: XII век / Текст памятника подгот. М.В.Рождественская.
- “Разговор магистра Поликарпа со Смертью” — Повести о споре Жизни и Смерти / Исследование и подготовка текстов Р.П.Дмитриевой. М.; Л., 1964.
- “Синодик” — Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 2; Памятники старинной русской литературы. СПб., 1860. Вып. 1 / Под ред. Н.Костомарова. Указываются страницы и столбцы издания; Петухов Е.В. Очерки из литературной истории Синодика. СПб., 1895; Шляпкин И.А. Синодик Нсковского Спасо-Мирожского монастыря. СПб., 1880.
- “Слово на Лазарево воскресение”, краткая редакция — Памятники старинной русской литературы. СПб., 1862. Вып. 3: Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А.Н.Пыпиним. Указываются страницы и столбцы издания.
- “Слово о видении апостола Павла”, см. “Павлово видение”.
- “Слово о восшествии Иоанна Предтечи в ад” Евсевия Александрийского — Успенский сборник XII-XIII вв. / Изд. подгот. О.А.Князевская., В.Г.Демьянов, М.В.Ляпон. М., 1971. Указываются страницы и столбцы издания.

- “Слово о исходе души от тела и о втором пришествии” — Соборник из 71 слова. М., 1647. Указываются листы издания.
- “Слово о погребении тела Иисуса Христа” Епифания Кипрского — Соборник из 71 слова. М., 1647. Указываются листы издания.
- “Слово о трех монахах” — Памятники старинной русской литературы. СПб., 1862. Вып. 3: Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А.Н.Пыпиным. Указываются страницы и столбцы издания.
- “Слово о царствии небесном” И.А.Хворостинина — Петухов Е.В Из истории русской литературы XVII века: Сочинение о царствии небесном и о воспитании чад. СПб., 1893.
- “Смерть Авраама” — Памятники отреченной русской литературы / Собраны и изданы Н.Тихонравовым. СПб., 1863. Т. 1.
- “Ужасная измена сластолюбиваго жития с прискорбным и нищетным” — Пьесы школьных театров Москвы / Текст памятника подгот. А.С.Елеонская. М., 1974.
- “Хождение Агапия в рай” — Успенский сборник XII-XIII вв. / Изд. подгот. О.А.Князевская, В.Г.Демьянов, М.В.Ляпон. М., 1971. Указываются страницы и столбцы издания.
- “Хождение Богородицы по мукам” — Памятники литературы Древней Руси: XII век / Текст памятника подгот. М.В.Рождественская. М., 1980.
- “Чтение святого Варуха” — Соколов М.И.Апокрифическое откровение Варуха // Древности: Труды Славянской комиссии императорского Московского археологического общества. М., 1907. Т. 4, вып. 1.

Глава VII. (В.М.Кириллин)

1. “Азбуковник” — Ковтун Л.С. Азбуковники XVI-XVII вв.: Старшая разновидность. Л., 1989. С. 136-292.
2. “Азбучная молитва” — Срезневский И.И. Древние памятники русского письма и языка (X-XIV вв.): Общее повременное обозрение. СПб., 1863. С. 191.
3. Александрия Сербская — ПЛДР: Вторая половина XV века. /Подг. текста Е.И.Ванеевой. М., 1982. С. 22-173.
4. Александрия Хронографическая — Истрин В.М. Александрия русских хронографов: Исследование и текст. М., 1893. Приложение.
5. “Беседа трех святителей” — ПЛДР: XII век / Подг. текста М.В.Рождественской. М., 1980. С. 136-147.
6. Богословие св. Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна ексарха Болгарского. По харатейному списку Мос. Синод. библ. / С предисл. А.Н.Попова // ЧОИДР за 1877 г. М., 1878. Кн. 4.
7. Богослужебные каноны на греч., слав. и рус. языках (В переводе проф. Евграфа Ловягина). З-е изд. СПб., 1875.
8. “Девгениево деяние” — ПЛДР: XIII век / Подг. текста О.В.Творогова. М., 1981. С. 28-65.
9. Димитрий Ростовский. Жития святых. 7-е изд. М., 1796. Кн. VI-VIII.
10. “Евангелие Никодима” — Норфириев И.Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библ. СПб., 1890. С. 164-190.
11. Епифаний Иерусалимский. Житие Богородицы -Норфириев И.Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах. С. 295-311.
12. “Житие” Григория Пельшемского — ВМЧ: Сентябрь, дни 25-30. СПб., 1883. Стб. 2268-2296.
13. “Житие” Дионисия Глушицкого — Ркп. РГБ, ф. 310, № 1214. 1541 г. Л. 337-384.

14. "Житие" Евстафия Плакиды — ПЛДР: XII / Подг. текста О.П.Лихачевой. С. 226-245.
15. "Житие" Евфимия Новгородского — Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко. СПб., 1862. Вып. 4. С. 16-26.
16. "Житие" Ирины — Успенский сборник XII-XIII вв. / Изд. подгот. Князевская О.А., Демьянов В.Г., Ляпон М.В. М., 1971. С. 135-164.
17. "Житие" Кирилла Белозерского — Ркп. РГБ, ф. 304/1/, № 764. XV-XVII в. Л. 2-63.
18. "Житие" Кирилла Новоезерского — Ркп. РГБ, ф. 310, № 327. XVII в.
19. "Житие" Константина-Кирилла — Климент Охридски. Събрани съчинения. София, 1973. Т. 3. С. 89-109.
20. "Житие" Мефодия — Климент Охридски. Събр. съч. Т. 3. С. 185-192.
21. "Житие" Навла Обнорского — ВМЧ: Январь, дни 6-11. М., 1914. Стб. 509-558.
22. "Житие и подвizi преподобного и богоноснаго отца нашего игумена Сергия чудотворца, и малоисповедание от божественных чудес его, списано учеником его, священноиноком Епифанием" — ВМЧ; Сентябрь, дни 25-30. Стб. 1463-1563.
23. "Житие преподобного и богоноснаго отца нашего, игумена Сергия чудотворца. Списано бысть от Премудрейшаго Епифания" — ПЛДР: XIV — середина XV века / Подг. текста Д.М.Буланина. М., 1981. С. 256-429.
24. "Житие преподобного и богоноснаго отца нашего Сергия Радонежского и всея России чудотворца": (По лицевому списку Троице-Сергиевой Лавры XVI в.). Сергиев Посад, 1853.
25. Житие преподобного и богоноснаго отца нашего Сергия чудотворца и Похвальное ему слово, написанные учеником его Епифанием в XV в. / Сообщил архим. Леонид... СПб., 1885.
26. "Житие св. Стефана, епископа Пермского, написанное Епифанием Примурдым / Изд. Археограф. ком., под ред. В.Г.Дружинина. СПб., 1897.
27. "Житие" Феодосия Печерского — Успенский сборник. С. 71-135.
28. "Житие" Ферапонта Можайского — Ркп. РГБ, ф. 113, № 564. Кон. XVI в. Л. 202-222 об.
29. Жития Иоанна Рыльского — Иванов Й. Жития на св. Иван Рылски // Годишник на Софийския университет: История, филология. София, 1936. Т. 32.
30. Жития Климента Охридского — Жития на св. Климент Охридски. София, 1961.
31. Изборник Святослава 1073 г. / Факсимильное изд. под ред. Л. П. Жуковской. М., 1983.
32. Иосиф Флавий. Иудейская война — Мещерский Н.А. История иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.; Л., 1958.
33. Ипполит Римский. Об антихристе — 1) Невоструев К. Слово св. Ипполита об антихристе в славянском переводе по списку XV в. с исслед. о Слове и о другой мнимой беседе Ипполита о том же, с примеч. и прилож. М., 1868; 2) Срезневский И.И. Сказания об антихристе в славянских переводах творений св. Ипполита // Отчет о пятнадцатом присуждении наград графа Уварова. СПб., 1874.
34. Киево-Печерский Патерик (Арсениеевская редакция) — Патерик Киево-Печерского монастыря / Под ред. Д.И.Абрамовича. СПб., 1911.
35. Киево-Печерский Патерик (Кассиановская 2-я редакция) — ПЛДР: XII в. / Подг. текста Л.А.Дмитриева. С. 412-623.
36. "Христианская топография" Козьмы Индикоплова — Книга глаголемая Козьмы Индикоплова. СПб., 1886.
37. Книга Еноха — Соколов М.И. Славянская книга Еноха Праведного: Тексты, лат. перев. и исслед. М., 1910.

38. Максим Грек. "Сказание о том, что под крестом на церкви окружен аки месяц млад" — Он же. Сочинения. Казань, 1862. ч. 3. С. 124-125.
39. Минея служебная: Октябрь — Ягич И.В. Служебные минеи за сентябрь, октябрь, ноябрь. В церковно-славянском переводе по рус. рукописям 1095-1097 гг. СПб., 1886.
40. Минея служебная: Сентябрь — Ягич И.В. Служебные минеи.
41. О бедном еллине — Из Синайского Патерика: Слово 266 // ПЛДР: XII в. / Подг. текста В.В.Колесова. С. 128-131.
42. О земном устроении — ПЛДР: Вторая половина XV века / Подг. текста Г.М.Прохорова. М., 1982. С. 192-215.
43. Острожская Библия — Острожская Библия. М.; Л., 1988.
44. Ответы Анастасия Синаита: "70. Златоустааго от того еже о притчи смокъвънне" — Изборник Святослава 1073 г. / Факсим. изд. Под ред. Л.И.Жуковской. М., 1982. Л. 42а-42г.
45. Ответы Анастасия Синаита: "112. Христу глаголушту: Не въходяштаа усты сквирнить человекы..." — Изборник Святослава 1073 г. / Факсим. изд. Л. 193в-195а.
46. Ответы Анастасия Синаита: "34. От Анькурота" — Изборник Святослава 1073 г. / Факсим. изд. Л. 1376-140а.
47. Повесть об Андрее Критском — ПЛДР: XVII век / Подг. текста М.Н.Климовой. М., 1988. Кн. 1. С. 270-274.
48. Повесть о Бове Королевиче — ПЛДР: XVII в. / Подгот. текста А.М.Панченко. Кн. 1. С. 275-300.
49. Повесть о Брунцвике — ПЛДР: XVII в. / Подг. текста А.М.Панченко. Кн. 1. С. 374-388.
50. Повесть о Ерусалме Лазаревиче — ПЛДР: XVII в. Кн. 1. С. 301-322.
51. Повесть о житии Михаила Клопского — ПЛДР. Втор. пол. XV в. / Подг. текста Л.А.Дмитриева. С. 334-349.
52. Повесть о Луке Колочском — ПЛДР: Конец XV — первая половина XVI века / Подгот. текста Л.И.Журовой. М., 1984. С. 52-57.
53. Повесть о новгородском белом клобуке — ПЛДР: Середина XVI в. / Подг. текста Н.Н.Розова. М., 1985. С. 198-233.
54. Повесть о Петре, царевиче ордынском — ПЛДР: Кон. XV — перв. пол. XVI в. / Подг. текста Р.П.Дмитриевой. С. 20-37.
55. Повесть о семи мудрецах — ПЛДР: XVII в. / Подг. текста И.Д.Казовской. Кн. 1. С. 192-266.
56. Повесть о Тверском Отроке монастыре — ПЛДР: XVII в. / Подг. текста С.А.Семячко. Кн. 1. С.112-120.
57. Повесть о Темир-Аксаке (Никоновская редакция) — ПСРЛ. М., 1965. Т. 11. С. 158-161.
58. Повесть о Темир-Аксаке (редакция А) — ПСРЛ. СПб., 1853. Т. 6. С. 124-128.
59. Повесть о Темир-Аксаке (редакция Б) — ПСРЛ. СПб., 1910. Т. 23. С. 134.
60. Похвала царю Симеону — Ангелов Б.Ст. Похвала царю Симеону // Изборник Святослава 1073 г.: Сб. ст. М., 1977. С. 248-249, 250-251.
61. Православный молитвослов и Исаильтир. М.: Моск. Патриархия, 1980.
62. Псевдо-Матфей. Книга о рождестве блаженнейшей Марии и о детстве Спасителя — Вега. Апокрифические сказания о Христе. СПб., 1913. Т. 2.
63. Св. отца нашего Германа, патриарха Константинопольского, последовательное изложение церковных служб и обрядов, и таинственное умозрение о их значении — Писания св. отцев и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. СПб., 1855. Т. 1. С. 357-426.

64. Синайский Патерик — Синайский Патерик / Изд. подг. В.С.Голышенко, В.Ф.Дубровина. М., 1967.
65. Сказание Авраамия Палицына — ПЛДР: Конец XVI — начало XVII веков / Подг. текста Е.И.Ванеевой. М., 1987. С. 162-281.
66. “Сказание, како сотвори Бог Адама” — ПЛДР: XII в. / Подг. текста М.В.Рождественской. С. 148-153.
67. “Сказание о иконе пречистые Богородицы Одигитрия” — Ркп. ГИМ, собр. А.С.Уварова, № 1868/40. 1622 г. Л. 52-53.
68. “Сказание о киевских богатырях” — ПЛДР: XVII в. / Подг. текста Н.С.Демковой. Кн. I. С. 128-134.
69. “Сказания о двенадцати пятницах” — Памятники отреченной русской литературы / Собр. и изд. Н.Тихонравовым. М., 1863. Т. 2. С. 323-338.
70. “Слово о Вавилоне, о трех отрок” — ПЛДР: Втор. пол. XV в. / Подг. текста Н.Ф.Дробленковой. С. 182-187.
71. “Слово о житии” великого князя Дмитрия Ивановича” — ПЛДР: XIV сер. XV в. / Подг. текста М.А.Салминой. С. 208-229.
72. “Слово святааго Григора на святое Светлое Въскрысение, на рекомую Пасху” — Будилович А.С. XIII Слов Григория Богослова в древнеславянском переводе по ркп. Имп. публ. библ. XI в. СПб., 1875. С. 246-269.
73. “Слово святааго Григора Богословаца на святую Центикостию” — Будилович А.С. XIII Слов Григория Богослова. С. 270-282.
74. “Степанит и Ихнилат” — ПЛДР: Кон XV — перв. пол. XVI в. / Подг. текста О.П.Лихачевой С. 152-221.
75. “Тайная тайных” — ПЛДР: Кон. XV — перв. пол. XVI в. / Подг. текста Д.М.Буланина. С. 534-591.
76. Толкование на Апокалипсис Андрея Кесарийского — Св. Андрей Кесарийский. Апокалипсис. СПб.: Кн. изд-во П.П.Сойкина. Б. г.
77. “Требник” — Требник. М.: Моск. Патриархия, 1979. Ч. 1.
78. Филипп Пустынник. “Диоптра”: Слово 3 — ПЛДР: Кон. XV — перв. пол. XVI в. / Подг. текста Г.М.Прохорова. С. 68-151.
79. “Хождение Агапия в Рай” — Успенский сборник. С. 466-473.
80. “Хождение Богородицы по мукам” — ПЛДР: XII в. / Подг. текста М.В.Рождественской. С. 166-183.
81. “Хождение игумена Даниила” — ПЛДР: XII в. / Подг. текста Г.М.Прохорова. С. 25-1116.
82. “Хроника Георгия Амартола” — Истрин В.М. Хроника Георгия Амартола в древнем славянском переводе. Пг., 1920. Т. 1: Текст.
83. “Хроника Иоанна Малалы” — Истрин В.М. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе: Книга десятая // Летопись Ист.-филол. о-ва при имп. Новорос. ун-те. Визант.—славян. отд., Одесса, 1912.
84. “Чин, бываем великаго аггельского образа” — Требник. М., 1636. Л. 288-312об.
85. Чудо у гроба Леонтия Ростовского — Семенченко Г.В. Новый источник по истории идеологической борьбы на Руси в середине XVI в. // Генезис и развитие феодализма в России: Проблемы идеологии и культуры. Л., 1987. С. 173-176.
86. Явление Кириллу Новоезерскому Богоматери — Ркп. “Книга о Тихвинской Богоматери” ГИМ, собр. Е.В.Барсова, № 904. 1688 г. Гл. 17. Л. 39-41об.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВМЧ	—	Великие минеты четии митрополита Макария.
ГИМ	—	Государственный исторический музей.
ГПБ	—	Государственная Публичная библиотека.
НКС	—	Настольная книга священнослужителя.
ПЛДР	—	Памятники литературы Древней Руси. М., 1978. Т. 1: XI — начало XII века; М., 1980. Т. 2: XII век; М., 1981. Т. 3: XIII век; М., 1981. Т. 4: XIV — середина XV века; М., 1982. Т. 5: Вторая половина XV века; М., 1984. Т. 6: Конец XV — первая половина XVI века; М., 1985. Т. 7: Середина XVI века; М., 1988. Т. 10: XVII век, кн. 1; М., 1989. Т. 11: XVII век, кн. 2.
ПСРЛ	—	Полное собрание русских летописей.
РГБ	—	Российская государственная библиотека.
РИБ	—	Русская историческая библиотека.
СОРЯС	—	Сборник Отделения русского языка и словесности АН.
ТОДРЛ	—	Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН.
ЦГАДА	—	Центральный архив древних актов.
ЧОИДР	—	Чтения в Обществе истории и древностей российских.

ХРОНИКА ЗАСЕДАНИЙ ОБЩЕСТВА ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ ДРЕВНЕЙ РУСИ

Перечень докладов №№ 1-159, прочитанных на заседаниях ОИДР в 1986-1990 гг., опубликован в книге: Древнерусская литература: Изображение общества. М., 1991. С. 220-224. Ниже перечисляются доклады №№ 160-333.

С благодарностью называем тех, кто взял на себя труд извещать около 300 членов Общества о предстоящих докладах. Это Е.А.Верховская, О.В.Гладкова, А.С.Демин, И.Л.Курукина, М.Ю.Люстров, Ю.И.Медведев, Т.В.Нечаева, Е.А.Осокина, Е.Б.Рогачевская, в последнее время — Р.В.Вахтурина, Л.Н.Коробейникова, А.Л.Никитин.

1991 г.

160. Чернышева М.И. К истории слова “образъ”. 9.I.
161. Шавелева Н.И. “Лунник” в молитвеннике княгини Гертруды. 16.I.
162. Клосс Б.М. Русская агиография: современное состояние и проблемы изучения. 23.I.
163. Амелькин А.С. Песня об Авдотье Рязаночке и восточный вопрос в России XVI в. 30.I.
164. Карсанов А.Н. “Готские девы” в “Слове о полку Игореве”. 6.II.
165. Миронова Т.Л. Архангельское евангелие 1092 г.: начало древнейшей справы? 13.II.
166. Кучкин В.А. Реставрация завещания Ивана Калиты. 20.II.
167. Солодкин Я.Г. Русская публицистика начала XVII в.: проблемы атрибуции. 27.II.
168. Блудилина Н.Д. Духовные истоки русского старчества. 6.III.
169. Верещагин Е.М. Последний древнерусский книжник Амвросий Оптинский как истолкователь церковных песнопений. 13.III.
170. Чернов С.Э. Исторические ландшафты Московской Руси по новым археологическим материалам. 20.III.
171. Кусков В.В. Из истории древнерусских энциклопедических сборников: сборник 1630-х годов Научной библиотеки МГУ. 27.III.
172. Седова Р.М. Неизвестное “Сказание некоего любомудреца Кицы о чудесах Петра-митрополита” 1469-1470 гг. 3.IV.
173. Гиппиус А.А. Новые данные о пономаре Тимофеев — новгородском книжнике XIII в. 10.IV.
174. Шеголева Л.И. Поэтические тропы как система в “Путятиной минее”. 17.IV.
175. Черная Л.А. О смене типа русской культуры в переходный период XVII-XVIII вв. 24.IV.
176. Румянцева В.С. Русский раскол XVII в.: новые источники и нетрадиционные подходы. 15.V.
177. Гальченко М.Г. О палеографических и орфографических особенностях надписей на древнерусских иконах XII — первой половины XV вв. 22.V.
178. Воинов С.С. Музей-заповедник “Слова о полку Игореве” в Новгороде-Северском: опыт организации, проблемы, перспективы. 29.V.
179. Аксенова Г.В. Орнаменты русских рукописных книг XIII в. и их языческая символика. 5.VI.
180. Кучкин В.А. Дмитрий Донской: биография и оценка деятельности. 19.VI.
181. Амелькин А.О. Новгородская вторая летопись как сборник черновых материалов XVI в. 18.IX.
182. Лисовая-Исаченко Т.А. Первый медицинский трактат Руси (“Лечебник” 1543 г.). 25.IX.

183. Добродомов И.Г. Половецкое имя "Шарукан" в "Слове о полку Игореве": географический, эпический, ономастический аспекты. 2.Х.
184. Кириллин В.М. Истоки древнерусских знаний о священных числах. 9.Х.
185. Бахтурина Р.В. "Россия" и "россы" по памятникам русского языка до XVII в. 16.Х.
186. Гурченко Л.А. Надпись Василия в Софии Киевской и проблема авторства "Слова о полку Игореве". 23.Х.
187. Баражков А.И. Узелковое письмо древних славян. 30.Х.
188. Рогачевская Е.Б. Цикл молитв Кирилла Туровского в русской рукописной традиции. 13.ХI.
189. Собрание учредителей Общества исследователей Древней Руси (ОИДР). 20.ХI.
190. Завершение собрания учредителей ОИДР. 27.ХI.
191. Демин А.С. Скептическое мироотношение в русской литературе XVII в. 4.ХII.
192. Жигулин Е.В. Реконструкция театра Димитрия Ростовского в Белой палате Ростовского кремля. 11.ХII.
193. Монахова Н.П. Следы античной риторики в "Молении Даниила Заточника". 18.ХII.
194. Назаров В.Я., Клосс Б.М. Неизвестное полемическое сочинение из круга митрополита Геронтия 1481 г. о чиноположении освящения церквей.

1992 г.

195. Чекин Л.С. Древнерусские образы половцев в контексте средневековых этнографических представлений. 8.I.
196. Пауткин А.А. Природные явления в изображении русских летописей XI-XIV вв. 15.I.
197. Рыбаков Б.А. Античный мир и ранние славяне. 22.I.
198. Трофимова Н.В. Некоторые наблюдения над развитием жанра воинской повести. 29.I.
199. Добродомов И.Г. Слово "нарты" в языках Восточной Европы. 5.II.
200. Толстой Н.И. Легенда о неправильной молитве у Андрея Курбского и Льва Толстого. 12.II.
201. Данилевский И.Н. Библейские элементы в "Повести временных лет". 19.II.
202. Охотина Н.А. Новонайденная повесть о Валаамском монастыре. 26.II.
203. Сумаруков Г.В. Неопознанные летающие объекты (НЛО) в древнерусской письменности XI-XVII вв. 4.III.
204. Смирнов Ю.И. Заговорная традиция у славян. 11.III.
205. Круминг А.А. Библиотека святителя Димитрия Ростовского. 18.III.
206. Баранкова Г.С. Русская редакция "Шестоднева" Иоанна Экзарха и вопросы ее издания. 25.III.
207. Громов М.Н. Главные идеи русской средневековой философии. I. IV.
208. Филиюшин А.И. К вопросу о реальности правительства Адашева. 8. IV.
209. Гладкова О.В. История текста "Жития Евстафия Плакиды" в древнерусской книжности. 15.IV.
210. Демин А.С. "Свои" и "чужие" этносы в "Повести временных лет". 22. IV.
211. Кучкин В.А. Сергий Радонежский и его время. 29.IV.
212. Амелькин А.О. Татарский вопрос в общественном сознании России конца XV — начала XVI в. (на этнографическом материале). 6.V.
213. Янковская Л.А. Заметки Димитрия Ростовского на книгах его библиотеки. 13.V.
214. Никитин А.Л. Кто продал землю Бояна? 20.V.

215. Нечаева Т.В. Малоизвестное нижегородско-костромское "Сказание о федоровской иконе Одигитрии" 1636 г. 27.V.
216. Ужанков А.Н. К вопросу о датировке "Сказания" и "Чтения" о Борисе и Глебе. 3.VI.
217. Мельникова Е.А., Петрухин В.Я. Легенда о призвании варягов и становление древнерусской историографии. 10.VI.
218. Робинсон А.И. Европа и Русь (к вопросу о правах человека). 17.VI.
219. Горский А.А. За что сражались русские люди в XI-XV вв. (Идея защиты отечества в общественной мысли). 16.IX.
220. Заседание, посвященное 75-летию А.Н.Робинсона. 23.IX.
221. Карсанов А.Н. Одухотворение ветра в "Слове о полку Игореве". 30.IX.
222. Добродомов И.Г. Гапаксы в древнерусских текстах ("япкыт", "зелена" и др.). 7.X.
223. Беляев С.А. К вопросу о строительной деятельности Владимира Крестителя (церковь в Корсуне). 14.X.
224. Минеева С.В. "Житие Зосимы и Савватия Соловецких": к истории развития текста и стиля. 28.X.
225. Баркова А.Л. К вопросу об индоевропейской мифологии в русском эпосе (образ Ильи Муромца). 11.XI.
226. Гребенюк В.П. Сказания о чудесах иконы Владимирской Богородицы и православная традиция сказаний о богочестивых иконах. 18.XI.
227. Пожидаева Г.А. Просодия древнерусских распевов. 25.XI.
228. Кириллин В.М. Епифаний Премудрый как агиограф преп. Сергея Радонежского: проблема авторства. 2.XII.
229. Синицына Н.В. Эсхатология Третьего Рима. 9.XII.
230. Аннушкин В.И. Предмет риторики в XVII в. 16.XII.
231. Сеина Н.И. Тема ада и рая в русском искусстве второй половины XVII — начала XVIII вв. 23.XII.

1993 г.

232. Щеголева Л.И. Своеобразие рецепции греческой гимнографии на Руси XI в. 13.I.
233. Камчатнов А.М. О символическом истолковании слов "лице" и "образъ" в древнерусских памятниках XI-XIV вв. 20.I.
234. Верещагин Е.М. Попытка истолковать имя Епифания Премудрого, чтобы выяснить истоки стиля "плетения словес". 27.I.
235. Юхименко Е.М. Из истории духовной жизни Выговской пустыни (почитание наставников по литературным памятникам). 3.II.
236. Щапов Я.Н. Религиозная концепция социальной и политической жизни по древнерусским летописям XII-XIII вв. 10.II.
237. Топорков А.Л. Русские любовные заговоры XVII-XVIII вв. 17.II.
238. Беляев Л.А. Надписи на московских надгробиях XV-XVII вв. 24.II.
239. Осокина Е.А. "Гиацинт": метафора и символ в библейском контексте и древнерусской литературе. 3.III.
240. Кошелева О.Е. Новое о смерти царя Михаила Федоровича и о восшествии на престол Алексея Михайловича. 10.III.
241. Лисовой Н.Н. Хлудовская псалтырь 843 г.: миниатюры и датировка. 17.III.
242. Нестеров И.В. (Нижний Новгород). Нижегородский список "Сказания о письменах" черноризца Храбра. 24.III.
243. Лаврентьев А.В. Жалованная грамота 1682 г.— неизвестное издание Верхней типографии. 31.III.
244. Кучкин В.А. Документы XIV в. из медного кувшина (кремлевская находка 1843 г.). 7.IV.

245. Гусева А.А. Жалованные грамоты 1681-1683 гг.— неизвестные издания Верхней типографии (книговедческая характеристика). 14.IV.
246. Грибов Ю.А. Новая атрибуция одного из акафистов Сергию Радонежскому. 21.IV.
247. Горский А.А. Ордынское иго и восприятие иноземной власти на Руси. 28.IV.
248. Бахтурин Р.В. Филологическая глава “Изборника Святослава” 1073 г. в оценке А.С.Пушкина и других. 5.V.
249. Крашенинникова О.А. Рукописные Октоихи XIII-XIV вв. и переводческая деятельность Кирилла и Мефодия. 12.V.
250. Демин А.С. Уровни ментальности. 19.V.
251. Щеголева Л.И. Философская символика древнерусского слова. 26.V.
252. Косоруков А.А. Ментальность литературного текста. 2.VI.
253. Горский А.А. Методика исследования параллельных текстов. 9.VI.
254. Верещагин Е.М. Предполагаемое гимнографическое сочинение Кирилла Философа. 16.VI.
255. Симонов Р.А. Древнерусская математическая культура: новый подход. 15.IX.
256. Молдован А.М. Принципы локализации древнеславянских переводов. 22.IX.
257. Илюшин А.А. Мелетий Смотрицкий и русский стих. 29.IX.
258. Отчетно-выборное собрание Общества исследователей Древней Руси. 20.X.
259. Ревелли Дж. (Италия). “Сказание о Борисе и Глебе” и “Житие Вячеслава Чешского”. 27.X.
260. Богданов А.П. Первый историко-филологический труд в России: “Генеалогия” Игнатия Римского-Корсакова около 1680 г. 3.XI.
261. Селиванов Ю.Б. К вопросу о литературных источниках “Жития Марии Египетской”. 10.XI.
262. Данилевский И.Н. Летописная характеристика: заказчик и летописец. 17.XI.
263. Левицун Л.В. (Белоруссия). К феноменологии древнерусских жанров. 24.XI.
264. Байдин В.В. Солнечный календарь дохристианской Руси (попытка реконструкции). 1.XII.
265. Кучкин В.А. “Русская земля” по летописным данным XI-XIII вв. 8.XII.
266. Беляев Л.А. Памятные надписи Данилова монастыря и проблема канонизации князя Даниила Московского. 15.XII.
267. Юрганов А.Л. Духовная Ивана Грозного. 22.XII.
268. Кусков В.В. Рассказ о личном путешествии по “святым местам” (Греция, Египет, Израиль, Турция). 29.XII.

1994 г.

269. Карсанов А.Н. Об одном походе русских князей 1277-1278 гг. 12.I.
270. Белохвостова Ю.В. Образ Богородицы в любовных заговорах. 19.I.
271. Ранчин А.Н. Северноевропейский тип святости. 26.I.
272. Пауткин А.А. Древнерусские святые князья: агиографический тип как культурно-историческая система. 2.II.
273. Крашенинникова О.А. Древнейший славянский список XII в. “Студийского устава”. 9.II.
274. Аронова А.А. К вопросу о некоторых чертах мировосприятия Петровского времени. 16.II.
275. Добродомов И.Г. “Трын-трава” и славянское Евангелие от Марка. 23.II.
276. Хромов О.Р. Русские лубочные стихи XVII-XIX вв. (текстологический аспект). 2.III.

277. Бибиков М.В. "Изборник Святослава" 1073 г. в контексте мировой средневековой книжности. 9.III.
278. Бучилина Е.А. Циклы ветхозаветных вопросов в "Беседе трех святителей". 16.III.
279. Владимира Е.Г. Обзор немецкоязычных исследований по древнерусской литературе за 1950-1990-е гг. 23.III.
280. Биргегард Улла (Швеция). Иоганн Спарвенфельд — первый шведский славист. 30.III.
281. Ужанков А.Н. Когда и где было прочитано Иларионом "Слово о законе и благодати". 6.IV.
282. Бронштэн В.А. Гороскоп на рождение Петра Великого. 13.IV.
283. Архимандрит Макарий (Веретенников). Святитель Акакий, епископ тверской и кашинский. 20.IV.
284. Бочаров Г.Н. Шапка Мономаха — произведение XV в. 27.IV.
285. Назаренко А.В. Кирилло-Мефодиевская миссия и Русь: новые данные. 4.IV.
286. Бусева-Давыдова И.Л. Западно-европейские гравюры как источник русской живописи XVII в. 11.V.
287. Трандафилов Хр. (Болгария). Кирилло-Белозерский список "Изборника Святослава" 1073 г. и сталоболгарская литература X в. 18.V.
288. Данилевский И.Н. О названии "Новость временных лет". 25.V.
289. Алексина А.И. Образ Горя в "Новести о Горе-Злочастии". 1.VI.
290. Кучкин В.А. Чудо святого Пантелеимона и семейные дела Владимира Мономаха. 8.VI.
291. Каравашик А.В. Тема "испытания совести" в переписке Грозного с Курбским. 15.VI.
292. Кляус В.Л. (Чита). "Слово о полку Игореве" и славянский фольклорный сюжет соревнования молодца с солнцем. 21.IX.
293. Пауткин А.А. "Исторические записки" участника Отечественной войны 1812 г. капитана Г.П.Мешетича и традиции древнерусской литературы. 28.IX.
294. Петров А.Е. Анахронизмы "Сказания о Мамаевом побоище" (к вопросу о датировке памятника). 5.X.
295. Чернов С.З. Монастыри северо-востока Московского княжества XIV-XV вв. по археологическим данным. 12.X.
296. Демин А.С. Отношение к "немцам" в Новгородской первой летописи. 19.X.
297. Соколовская М.Л. Складывание института учительства в Выголексинском общежитии. 26.X.
298. Соколов Б.М. Художественные средства текста русского лубка XVII-XVIII вв. 2.XI.
299. Емченко Е.Б. Происхождение текста "Стоглава". 9.XI.
300. Софонова Л.А. Театральное слово (в украинских драмах XVII-XVIII вв.). 16.XI.
301. Лаврентьев А.В. Леонтий Магницкий: новое о творческой истории "Арифметики" и биографии ее автора. 23.XI.
302. Столярова Л.В. О датировке Сийского евангелия XIV в. 30.XI.
303. Филюшкин А.И. (Воронеж). Логика спора Ивана Грозного с Андреем Курbsким. 7.XII.
304. Пожидаева Г.А. Закономерности распева текста в древнерусских песнопениях XVI-XVII вв. 14.XII.
305. Капица Ф.С. Бандуриева легенда (малоизвестная греческая повесть конца XIII в. о крещении Руси). 21.XII.
306. Конин Л.С. (Франция). К итогам Смутного времени (историософский взгляд). 28.XII.

307. Кулмаматов Д.С. (Узбекистан). Восточные переводчики и толмачи Помольского приказа. 4.I.
308. Самарин А.Ю. Летописец князей Черкасских: состав и атрибуция. 11.I.
309. Лисовая-Исаченко Т.А. Хиландарский медицинский кодекс XVI в. и его русские параллели. 18.I.
310. Ромодановская Е.К. (Новосибирск). Роль вымысла в русской литературе переходного периода. 25.I.
311. Кочетков И.А. Неизвестные рассказы XVII в. о чудесах Богоматери. 1.II.
312. Осокина Е.А. Сопоставление гимнографических и агиографических текстов о княгине Ольге (методологические вопросы). 8.II.
313. Молева Н.М. Музыка и зрелища в Москве XVII в. 15.II.
314. Голейзовский И.К. Новое о Савве Звенигородском и его монастыре. 22.II.
315. Зуйков В.В. К вопросу о символике храма Вознесения Господня в Коломенском. 1.III.
316. Гусева Э.К. "Чудотворцева Одигитрия" (о моленной иконе Кирилла Белозерского около 1397 г.). 15.III.
317. Казачков Ю.А. Особенности экзегетики новозаветного текста у Иоанна Златоуста и Феофилакта Болгарского. 22.III.
318. Кузьмин А.В. Города Северо-Восточной Руси в 1237-1305 гг. (политическая судьба). 29.III.
319. Добродомов И.Г. О "готских девах" в "Слове о полку Игореве". 5.IV.
320. Данилевский И.Г. Легенда о хазарской дани. 12.IV.
321. Рудаков В.Н. "Духъ южны" "Сказания о Мамаевом побоище". 19.IV.
322. Бронштэн В.А. Неопубликованные вирши Симеона Полоцкого к рождению Петра Великого. 26.IV.
323. Большикянц А.Б. (Тула). Русское книжное и деловое письмо XVII в. 3.V.
324. Верещагин Е.М. Евхографическая лингвистика (на примере древнейшего пословования апостолу Петру от 15 января). 17.V.
325. Бычкова М.Е. Русская генеалогическая литература XV-XVII вв. (основные проблемы изучения). 24.V.
326. Брюсова В.Г. Икона "София — Премудрость Божия" новгородского перевода конца XV — начала XVI вв. и "Слово о премудрости" по списку XV в. 31.V.
327. Калугин В.В. Князь Андрей Курбский — ритор. 7.VI.
328. Щеголева Л.И. Приписка писца Путяти в Минее XI в. (новое истолкование). 14.VI.
329. Белова О.В. Судьба "Физиолога" у славян. 27.IX.
330. Постернак О.П. Иконы на холстах второй половины XVII — первой половины XVIII вв. 4.X.
331. Вёрн Д. (Германия) Похвала Ивану Калите в "Сийском евангелии" 1340 г. 11.X.
332. Кучкин В.А. Термин "дети боярские" в "Задонщине". 18.X.
333. Николаева Т.М. "Слово о полку Игореве" и пушкинские тексты. 25.X.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ *

- Аверинцев С.С. 291
Адрианова-Перетц В.П. 135, 286,
290, 292
Азбелев С.Н. 290
Азволинская И.Д. 300
Аничков Е.В. 291
Антес Р. 295, 299
Архангельский А.С. 293
Афанасьев А.Н. 7, 12, 16, 286, 294
Афанасьева Е.В. 299
- Барабанова К.А. 2
Баткин Л.М. 292
Батюшков Ф. 294
Бахтин М.М. 297
Бегунов Ю.К. 48, 288
Белоброва О.А. 291
Бессонов П. 204
Бикерман Э. 295
Богданов А.П. 286
Богоявленский Н.А. 292
Бондарь С.В. 296
Бородин А.И. 295, 299
Брагинская Н.В. 295, 296
Брюсова В.Г. 296, 300
Буланин Д.М. 255
Булгаков С.Н. 180, 294
Бусева-Давыдова И.Л. 295, 298
Буслاءв Ф.И. 203, 293
Былинин В.К. 291
Бычков В.В. 296
- Вебер М. 172
Веселовский А.Н. 4, 286, 290, 297
Виноградов В.В. 293
Водовозов Н.В. 300
Волкова Т.Ф. 288
- Голубцов А.П. 297
Гордон С. 295
Гребенюк В.П. 3, 299
Грихин В.А. 291
Громбах С.М. 294
Громов М.Н. 296, 297
Гудзий Н.К. 300
Гуревич А.Я. 293, 296, 298
Гусейнов А.А. 296, 297
- Демин А.С. 2, 31, 182, 287-289,
294, 295
Демкова Н.С. 291
Дмитриев Л.А. 98, 288, 290
Дмитриевский А.А. 298
Дробленкова Н.Ф. 290, 291
Дуриово Н.Н. 289, 290
Дьяконов И.М. 295
- Елеонская А.С. 2, 4, 286, 292
Еремин И.П. 298
- Жирмунский В.М. 294
Журова Л.И. 300
- Замысловский Е.Е. 292
Звонарева Л.У. 294
Зеленин Д.К. 293
- Ильин И.А. 295
Иоселева М.Я. 295
Иррлита Г. 296
- Кагаров Е.Г. 291
Кессиди Ф.Х. 295, 299
Кириллин В.М. 2, 208, 295, 297-300
Кирпичников А.Н. 290
Кленгель-Брандт Э. 295
Клибанов А.И. 142, 143, 292
Клосс Б.М. 170, 288, 294, 300
Ключевский В.О. 145, 292, 299
Козаржевский А.Ч. 295, 297
Козлов Н.С. 296
Колесов В.В. 256, 290, 293, 300
Косоруков А.А. 2
Крутова М.С. 299
Кудряшов К.В. 286
Кузаков В.В. 293, 294
Кузнецов Ф.Ф. 3
Кузьмина В.Д. 294
Кукушкина М.В. 288
Курукина И.Л. 2
Кусков В.В. 2, 298
Кучкин В.А. 290
- Лейбошицас В.Л. 288
Леонид (Кавелин) 255, 291

* Составила А.Г.Мирзоян. В указателе учтены только исследователи и не отражены разделы "Источники" и "Хроника" данной книги.

- Лихачев Л.С. 7, 23, 97, 118, 119,
 129, 156, 286, 287, 289-294,
 297, 299
 Лихачева О.Н. 289, 290
 Лосев А.Ф. 295
 Лосский В.Н. 295, 298
 Лотман Ю.М. 128, 291
 Лурье Я.С. 291

 Майоров Г.Г. 296
 Макарий (Булгаков) 293
 Маткаузерова С. 287
 Мещерский Н.А. 293
 Мирзоян А.Г. 294
 Мишутина Т.И. 2

 Назаревский А.А. 291
 Никольская А. 286
 Никольский Н.К. 287
 Ничик В.М. 292
 Новиков Н.В. 290

 Овчинникова Е.С. 293
 Одесский М.Н. 2, 158, 292-294
 Орлов А.С. 289, 290

 Павленко Н.И. 292
 Панченко А.М. 291, 292
 Переяславцев В.Ф. 287
 Петканова Д. 295-299
 Петухов Е.В. 202-204
 Платонов С.Ф. 288
 Прокофьев Н.И. 57, 286-288
 Пропп В.Я. 290
 Пророков М.В. 293
 Просвирнин А. 300
 Прохоров Г.М. 139, 256, 292, 296,
 297, 300
 Путилов Б.Н. 290
 Пыпин А.Н. 290

 Рабинович В.Л. 296
 Райнов Т. 132, 291, 292
 Робинсон А.Н. 290, 291
 Рогачевская Е.Б. 2
 Рохлин Д.Г. 294
 Рыбаков Б.А. 291

 Садов А.И. 209, 295-297
 Сазонова Л.И. 286

 Саркисова Г.И. 288
 Сахаров В. 294
 Семенченко Г.В. 299
 Серебрякова М.С. 299
 Скрыников Р.Г. 294
 Смирнов И.А. 298
 Смирнов Н.К. 291
 Солодкин Я.Г. 291
 Софонова Л.А. 2
 Сумаруков Г.В. 289
 Сумцов Н.Ф. 286

 Творогов О.В. 298
 Топоров В.Н. 286, 295, 297
 Трофимова Н.В. 288

 Уваров А.С. 297
 Ужанков А.Н. 2, 19, 287

 Фасмер М. 293
 Федотов Г.Н. 162, 174, 293, 294
 Фельдман Д. 294
 Флоренский П. 297
 Фрэзер Д. 12, 286

 Хейзинга Й. 298
 Хрущев И.Н. 12, 286

 Черная Л.А. 2, 127, 291, 292

 Шайкин А.А. 291
 Шарлемань Н.В. 289
 Шеппинг Д.О. 297
 Шестаков В.Н. 295
 Шляпкин И.А. 202-204
 Шмидт С.О. 175, 294

 Щемелева Л.М. 287

 Яблонский В. 300
 Яворский Ю.А. 293

 Bloch M. 294
 Foucaut M. 292
 Grmek M.D. 293
 Herzlich C. 293
 Jakobson R. 289
 Lindenbaum Sh. 292
 Weber M. 294

УКАЗАТЕЛЬ ПРОИЗВЕДЕНИЙ *

- “Азбуковники” 111, 297
“Азбучная молитва” Константина Преславского 218
“Александрия” 6, 10, 89-92, 99, 106, 110, 118, 138, 139, 174, 215, 228, 231-236, 280, 281, 299
“Алеша Попович”, былина 104
“Анна Каренина” Л.Н.Толстого 180
Апокриф о Енохе, см. “Книга о тайнах Еноховых”
Апокриф о создании Адама, см. “Сказание, како сотвори Бог Адама”
“Аптека Духовная” 179, 180
“Арифметика” Леонтия Магницкого 149-150
- “Баснословие Эзопа” 113
“Беседа валламских чудотворцев” 143
“Беседа Души и Ума” Максима Грека 178
“Беседа Нанагиота с Азимитом” 7, 9
“Беседа трех святителей” 92, 215, 221
Библия 5, 11, 24, 27, 34, 35, 48, 91, 92, 99, 108, 109, 129-131, 133, 138, 140, 148, 162, 167, 168, 170, 181, 209-213, 215, 220, 223, 224, 226, 242-244, 247, 249, 261, 262, 264, 265, 273, 274, 295, 297, 300
“Библия” Франциска Скорины 170
“Библия Острожская”, см. “Острожская Библия”
“Богословие” Иоанна Дамаскина 131, 134-136
“Богословское учение о состоянии неповрежденного человека” Феофана Прокоповича 153
“Божественные имена” Дионисия Ареопагита 295
“Были и небылицы” Екатерины II 180
- “Великие минеи четии” 160, 255
“Великий покаянный канон” Андрея Критского 282, 284
“Вертоград многоцветный” Симеона Полоцкого 11, 150-151, 179
“Видение Исаии” 182-185, 188
“Вирш в великую субботу” Сильвестра Медведева 178
“Вольга”, былина 94
“Вопросы Иоанна Богослова Аврааму на горе Елеонской” 199
“Вопросы Иоанна Богослова Аврааму о праведных душах” 199
“Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской” 199
“Воспрощанье снятого апостола Варфоломея” 199
“Врачебница мудрая зело” 179
“Временник” Ивана Тимофеева 166
- “Галиново из Ипократа” 139-140, 151
“Галицко-Волынская летопись” 36-37, 62, 99, 102, 174
“Голландский лекарь, добрый аптекарь”, лубок 180
“Голубина книга сорока пядень” 132
“Господи, не лиши мене небесных твоих благ” Иоанна Златоуста 269
“Грамота” митрополита Киприана 39
“Гусль добrogласная” Симеона Полоцкого 11
- “Двоесловие Живота и Смерти” 200-201
“Девгениево деяние” 215, 228-231, 253, 282

* Составила А.Г.Мирзоян. В указателе учтены только конкретно названные памятники и не отражены разделы “Источники” и “Хроника” данной книги.

- “Ционтра” Филиппа Пустынника 8, 140-142, 214, 256, 297
“Домострой” 161-162, 168
“Духовная грамота” Иосифа Волоцкого 171
- “Евангелие” Никодима 220
“Евангелие” Псевдо-Матфея 220
“Евангелие учительное” Кирилла Транквиллиона 8
“Елинский летописец” 220
- “Житие” Аввакума 9, 14, 15, 39, 67-72, 76, 77, 81, 87, 88, 122-126, 161, 164, 165, 204-205, 288-289, 291
“Житие” Епифания 165-166, 177, 291
“Житие Авраамия” Ефрема 110
“Житие Авраамия Смоленского” 99, 166
“Житие Андрея Критского” 282-284, 300
“Житие Андрея Юродивого” 92, 107, 195-197, 236
“Житие Богородицы” Епифания Иерусалимского 220
“Житие Василия Нового” 92, 110, 196-197, 201, 236
“Житие Георгия Нового” 160, 162
“Житие Георгия Победоносца” 110, 236
“Житие Григория Пельшемского” 238
“Житие Дионисия Глушицкого” 239
“Житие Евстафия Плакиды” 177, 238
“Житие Евфимия Новгородского” 238
“Житие Иоанна Милостивого” 199
“Житие Иоанна Рыльского” 218
“Житие Иосифа Волоцкого” 166, 176, 177
“Житие Иосифа Волоцкого” Саввы Крутицкого 166, 176
“Житие Иринарха” 113
“Житие Ирины” 215, 236
“Житие Кирилла”, см. “Житие Константина-Кирилла”
“Житие Кирилла Белозерского” 15, 46-47, 238-239
“Житие Кирилла Новогеоргиевского” 238
“Житие Климента” Феофилакта Охридского 218
“Житие Константина-Кирилла” 218, 244
“Житие Макария Римского” 91, 92, 107, 108, 198, 236
“Житие Мефодия” 218
“Житие Михаила Воина” 110
“Житие Никона Радонежского” 300
“Житие Павла Обнорского” 15, 238
“Житие Петра митрополита” Киприана 164
“Житие Сергия Радонежского” Епифания Премудрого 11, 13-18, 46-48, 68, 164, 178, 244, 255-278, 280, 282, 284, 300
“Житие Стефана Пермского” Епифания Премудрого 256
“Житие Феодора Тирона” 110, 236
“Житие Феодосия Печерского” Нестора 15, 17, 175, 176, 237-238
“Житие Ферапонта Можайского” 238-239
- “Завет Левгин” 197
“Завещание” Ивана Грозного 171
“Задонщина” 42-45, 54, 55, 99-101, 104, 289-290
“Зачало великого царства Московского” 83-84
“Златая Цепь” 221, 299
- “Изборник” 1073 г. 134, 173, 214, 221, 296, 300
“Изборник” 1076 г. 129, 296
“Измарагд” 168
“Илья Муромец и Сокольник”, былина 104
“Илья Муромец и Соловей-разбойник”, былина 105
Интермедиин 179

- “Ипатьевская летопись” 30
 “Истины показание” Зиновия Отенского 170, 179, 181
 “История Иудейской войны” Иосифа Флавия 62, 167, 293
 “История о великом князе московском” Андрея Курбского 16, 171, 179
- “Казанская история” 9, 15, 16, 18, 57-64, 68, 76, 87, 162, 167, 288
 Канон Иосифа Студита 5
 “Киево-Печерский патерик” 8, 14, 18, 136-137, 160, 161, 164, 169, 176, 238,
 245-254, 280, 282, 284, 295
 “Книга бесед” Аввакума 69
 “Книга Большого чертежа” 58
 “Книга Еноха”, см. “Книга о тайнах Еноховых”
 “Книга о правой вере”, см. “Богословие”
 “Книга о св. Троице” Ермолая-Еразма 167
 “Книга о сивиллах” Николая Спафария 149
 “Книга о тайнах Еноховых” 131-133, 191-195, 214
 “Книга степенная”, см. “Степенная книга”
 Кондак Андрею Критскому 284
 “Космография” Козмы Индикоплова 90, 131, 214
- “Лаврентьевская летопись” 30
 “Лаодикийское послание” 143
 “Легенда о граде Китеже” 37
 “Лествица Иакова” 199
 “Летописная книга” И.М.Катырева-Ростовского 64-66, 87, 288
 “Летописная повесть о походе Игоря” 14
 “Летописная повесть о Куликовской битве” 103
 Летописные своды 1493 и 1495 гг. 241
 “Лечебник” 159-160, 181
 “Лечебник на иноземцев” 121, 179
 “Луцидариус” 90, 118, 151, 201-202
- “Мази” Зои-Евпраксии Мстиславовны 173
 “Метафизика” Аристотеля 134
 “Михайло Казаринов”, былина 104
 “Моление Даниила Заточника” 10, 13, 18, 91
 “Молитва господу Богу благодарная и песнь плачевная” Евфимии Смоленской
 170
 “Молитва Димитрию Вологодскому” Семена Шаховского 161
 “Молитва и благодарение” Нила Сорского 177
 “Молитва Иоанну Златоусту от всех уз” 159
 “Молитва об изгнании болезней” 159
 “Мучение Вита, Модеста, Крестяниция” 190
 “Мучение Еразма” 190
- “На иконоборцы и на вся злые ереси” Ивана Катырева-Ростовского 171, 178
 “Назиратель” 169
 “Накануне” И.С.Тургенева 180
 “Написание о грамоте” 142, 143
 “Наставление отца к сыну” 177
 “Наука проповедей” Андрея Белобоцкого 18
 “Никеоцареградский символ веры” 217
 “Никоновская летопись” 99, 101, 240, 288, 294
 “Новая повесть о преславном Российском царстве” 9, 113
- “О всей твари” 200
 “О должности человека и гражданина по закону естественному” Самуила
 Пуфendorфа 155
 “О достодолжном чад воспитании” Симеона Полоцкого 10
 “О земном устройении” 169, 222

- "О Мелхиседеке" Афанасия Александрийского 17
 "О познании нравов человеческих по сложению тела" 151-152
 "О различных потребах и желаниях жизни человеческой" 149
 "О России в царствование Алексея Михайловича" Григория Котошихина 14-16
 "О смертном воспоминании" Нила Сорского 177
 "О явлении Аврааму Михаилом-архистратигом" 198-199
 "Об иконном писании" Аввакума 7
 "Обретение о 12 пятницах святого Елферия" 221
 "Описание..." А.А.Матвеева 155
 "Острожская библия" 167, 168, 181, 209
 "Ответы христианом против агарян" Максима Грека 178
 "Откровение Авраама" 197-198
 "Отче наш" 216
- "Павлово видение" 188-190
 "Палея толковая" 1406 г. 91, 131
 "Палея толковая" 1477 г. 91
 "Палея хронографическая", см. "Полная хронографическая палея"
 "Параллели" Иоанна Дамаскина 99
 "Пентатеугум" Андрея Белоцкого 206-207
 "Пименово хождение", см. "Хождение Пименово"
 "Писание о преставлении и о погребении Михаила Скопина-Шуйского" 113
 "Письмо" Андрея Квашнина (или Нила Полева) 171
 "Плач Адама" 5, 8, 9
 "Плач о плениении и о конечном разорении Московского государства" 6
 "Повесть боярина Петра Бориславича" 166
 "Повесть временных лет" 7, 13-15, 17, 62, 127-128, 166, 175, 191
 "Повесть известно сказуема" Семена Шаховского 113-116
 "Повесть Макария Александрийского, чесо ради третины, и девятины, и сороковини правят по умерших" 202
 "Повесть о Басарге" 9
 "Повесть о Бове" 105, 245
 "Повесть о Брунцвике" 9, 81-82, 118, 245
 "Повесть о Варлааме и Иоасафе" 110
 "Повесть о взятии Царьграда турками" Нестора-Искандера 62-63
 "Повесть о Горе-Злочастии" 8, 85-86
 "Повесть о грешной матери" 204
 "Повесть о дворянине Александре", см. "Повесть о кавалере Александре"
 "Повесть о Дракуле", см. "Сказание о Дракуле"
 "Повесть о древе и попугае", см. "Сказание о древе златом и златом попугае"
 "Повесть о Еруслане Лазаревиче" 78, 105, 245
 "Повесть о Ерше Ершовиче" 120-121
 "Повесть о житии Михаила Клонского" 162, 166, 281, 284
 "Повесть о зачателе Москвы", см. "Зачало..."
 "Повесть о кавалере Александре" 155, 178
 "Повесть о купце, заложившемся добродетели жены своей" 17
 "Повесть о Луке Колочском" 8, 162, 241-242, 300
 "Повесть о матросе Василии" 155
 "Повесть о Михаиле Клонском", см. "Повесть о житии Михаила Клонского"
 "Повесть о некоей брани" Евстратия 112-113, 116, 117, 291
 "Повесть о некоем мнисе" Семена Шаховского 114-116
 "Повесть о некотором купце, како мертвое тело у жидовина скупи" 17
 "Повесть о Николе Зарацком" 165
 "Повесть о Нило-Сорском ските" Ивана Плещкова 175
 "Повесть о новгородском белом клубке" 167, 245
 "Повесть о первом патриархе Иове" 170-171
 "Повесть о Петре Златых ключей" 9, 14, 17, 78-82
 "Повесть о Петре и Февронии" 8, 163, 168
 "Повесть о Петре Ордынском" 245

- "Повесть о португальском посольстве" 118
 "Повесть о приходении Стефана Батория на град Нсков" 172-173, 178
 "Повесть о разуме человеческом" 117
 "Повесть о рождении и похождениях царя Соломона" 9
 "Повесть о семи мудрецах" 166, 177, 178, 180, 280, 300
 "Повесть о смерти Василия III" 173
 "Повесть о спасении утопающего" 48-50, 177, 288
 "Повесть о старце, просившем царскую dochь себе в жены" 13
 "Повесть о Тверском Отroke монастыре" 18, 239
 "Повесть о Темир-Аксаке" 240-241, 299
 "Повесть о Тимофее Владимирском" 13, 16, 18, 105
 "Повесть о царице Динаре" 145-146, 168, 293
 "Повесть о царице и львице" 118
 "Повесть о чуде у гроба Леонтия Ростовского" 240
 "Повесть о пляхетском сыне" 155, 178
 "Повесть об азовском осадном сидении донских казаков" Федора Порошина
 116-117, 291
 "Повесть об Акире Пресмудром" 8, 10, 91
 "Повесть об Аполлонии Тирском" 82-83, 88
 "Повесть об убиении Андрея Боголюбского" 167, 177
 "Повесть преславно сказуема" о пренесении ризы Христовой 116
 "Повесть 1606 г." 6
 "Полная хронографическая палея" 7, 90, 91, 131, 220, 293
 "Послание" Андрею Курбскому Ивана Грозного, первое 143-145, 173
 "Послание" Василию III Иосифа Волоцкого 171
 "Послание" Даниилу Макария 172
 "Послание" Евфимию Иосифа Волоцкого 172
 "Послание" Ивану Грозному Андрея Курбского, первое и третье 16, 143, 145,
 179
 "Послание" Максиму Греку Федора Карпова 146, 171, 179
 "Послание" Филофея 85
 "Послание вельможе Иоанну о смерти князя" Иосифа Волоцкого 177, 178
 "Послание господину и брату Георгию" Максима Грека 171
 "Послание Дионисию" Даниила, второе 176
 "Послание игумена Памфила" 13
 "Послание игуменам" Киприана 171
 "Послание иконописцу" Иосифа Волоцкого 179
 "Послание к брату с въсточными стороны" Нила Сорского 181
 "Послание к желающему отврещися мира" Максима Грека 178
 "Послание к матерем" сына Стефана Горчака 168
 "Послание к некоему брату" Илариона Великого 114
 "Послание к некоему горду и величаву" Антония Подольского 167, 170
 "Послание к царю Иоанну Васильевичу" Максима Грека 178
 "Послание князю Симеону Ивановичу" Федора Шелешпанского 172
 "Послание Михаилу" Савватия 165
 "Послание некоего старца Печерского монастыря" 176
 "Послание о рае" Василия Калики 200
 "Послание Спиридона-Саввы" 175
 "Потук Михаила Иванович", былина 104
 "Поучение" Владимира Мономаха 24-25, 130, 289
 "Поучение" Кирилла Философа 91
 "Поучение" Моисея 168-169
 "Похвала Богоматери" 239
 "Похвала святым Петру и Февронии" 293
 "Похвала царю Симеону" 218
 "Похвальное слово Константину" Евсевия Кесарийского 295, 296
 "Предание и устав" Нила Сорского 169-170, 177, 181
 "Предисловие к Истории" Николая Спафария 292
 "Преставление Марии" Лже-Мелитона 220
 "Преставление Петра митрополита" 9

- "Преступление и наказание" Ф.М.Достоевского 162, 180
 "Причина о слепце и хромце" Кирилла Туровского 137-138
 "Причина о старом муже" 121
 "Причина о человеческой душе и о теле" Кирилла Туровского 7, 136, 190, 191
 "Пролог" 223, 299
 "Просветитель" Иосифа Волоцкого 142, 144, 166, 171, 179
 "Против ересей" Иринея Лионского 295
 "Псалтырь рифмовальная" Симеона Полоцкого 10
 "Псковское взятие" 11
 "Пустозерский сборник" 161, 165, 177, 291
 "Путешествие Евгения Онегина" А.С.Пушкина 180
 "Путешествие по Европе" столыпника П.А.Толстого 71-76, 81, 82, 87, 88
 "Пчела" 99, 135, 148, 177

 "Разговор дву приятелей о пользе науки и училищах" В.Н.Татищева 152-153, 156
 "Разговор магистра Поликарпа со Смертью" 201
 "Рассказ о кончине Пафнутия Боровского" 294
 "Римские деяния" 178, 180
 "Роспись о приданом" 121
 "Русская Правда" 128

 Сатиры Антиоха Кантемира 153-155
 "Сборник" Кирши Данилова 104
 Священное Писание, см. Библия
 "Севернорусский летописный свод" 1472 г. 14, 160, 161, 165
 "Сильвестровский сборник" XIV.в. 197
 "Синайский латерик" 91, 136, 215, 223
 "Синодик" 202-204
 "Сказание" Авраамия Палицына 15, 16, 113, 282, 291
 "Сказание Агапия о рае", см. "Хождение Агапия в рай"
 "Сказание, како сотвори Бог Адама" 6, 132-133, 215, 221
 "Сказание на Аполлониария" Максима Грека 167
 "Сказание на Исайю" Максима Грека 178
 "Сказание о Борисе и Глебе" 162, 166, 177
 "Сказание о Вавилонском царстве", см. "Слово о Вавилоне"
 "Сказание о Гришке Отрельеве" 113
 "Сказание о Дракуле воеводе" 146, 176
 "Сказание о древе златом и златом попугае" 118
 "Сказание о евангелисте Луке" 220
 "Сказание о Евстафии Плакиде", см. "Житие Евстафия Плакиды"
 "Сказание о Железных вратах" 41
 "Сказание о киевских богатырях" 245
 "Сказание о князьях владимирских" 145
 "Сказание о Куре и Лисице" 9, 120
 "Сказание о Мамаевом побоище" 11, 13, 14, 16, 18, 54-57, 98-106, 116, 290
 "Сказание о молодце и девице" 121
 "Сказание о Петре Волосском воеводе" Ивана Пересятова 143
 "Сказание о роскошном житии и веселии" 7, 118-120, 291
 "Сказание о создании царствующего града Москвы" 84
 "Сказание о том, что под крестом на церкви окружен аки месяц млад" Максима Грека 297
 "Сказание о человеческом естестве видимем и невидимем" Григория Богослова 134, 147-148, 150
 "Сказание об Евстафии Плакиде", см. "Житие Евстафия Плакиды"
 "Сказание об иконе Богоматери Одигитрии" 220
 "Сказание об Индийском царстве" 90, 92, 118, 138, 139
 "Сказание об убиении Даниила Сузdalского" 84-85
 "Сказание отца нашего Агапия", см. "Хождение Агапия в рай"
 "Сказание церковное" Германа Константинопольского 215

- "Сказка о некоем молодце, коне и сабле" 121
 "Скарбница потребная" Иоанникия Галятовского 12
 "Скитский патерик" 175-176
 "Слова" митрополита Даниила 51-53, 162, 170
 "Слово в день святая Марфы" Симеона Полоцкого 10
 "Слово в неделю 34-ю" Симеона Полоцкого 181
 "Слово на антипасху" Кирилла Туровского 6, 27-29, 34, 42, 51, 64-66, 69
 "Слово на Лазарево воскресение" 191
 "Слово на латинов" Максима Грека 179
 "Слово на новую неделю и на весну" Григория Богослова 5
 "Слово на рождество Христово" Иоанна Дамаскина 5, 6
 "Слово на святую Пентекостию" Григория Богослова 295
 "Слово на Фомину неделю" Кирилла Туровского 134
 "Слово о Божием сотворении причастнем" Ермолая-Еразма 144-145
 "Слово о Вавилоне" 11, 106-110, 239-240, 290-291
 "Слово о Владимире Святом" Антония Радивиловского 11
 "Слово о восшествии Иоанна Предтечи в ад" Евсевия Александрийского 191
 "Слово о женах добрых и злых" 177-178
 "Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича" 175, 256
 "Слово о законе и благодати" Илариона 27, 129
 "Слово о исходе души от тела и о втором пришествии" Кирилла Александрийского 191
 "Слово о мужах ревнивых" 121
 "Слово о погибели Русской земли" 35-36, 52, 53, 61, 76, 87, 177
 "Слово о погребении тела Иисуса Христа" Епифания Кипрского 191
 "Слово о поклонении святых икон" Максима Грека 162
 "Слово о полку Игореве" 8, 13, 29-34, 38, 39, 42-45, 54, 55, 57, 86, 89, 91-98, 104, 288-290
 "Слово о прилиблении убогих" Иоанна Златоуста 91
 "Слово о пьянстве" Антония Подольского 177
 "Слово о разуме" 148
 "Слово о расслабленном" Кирилла Туровского 129
 "Слово о рабманах" 6
 "Слово о суеверии и суечестии" Симеона Полоцкого 177
 "Слово о трех мnisex", см. "Житие Макария Римского"
 "Слово о царствии небесном" Ивана Хворостинина 205
 "Слово об антихристе" Ипполита Римского 215, 235-236, 297
 "Слово об осуждении еретиков" Иосифа Волоцкого 166
 "Слово о старчестве" 179
 "Слово похвальное" на память митрополитам Петру, Алексию и Ионе 116
 "Слово похвальное инона Фомы" 172
 "Слово похвальное Кириллу и Мефодию" 91
 "Слово похвальное Михаилу и Федору" Льва Филолога 179
 "Снискание и собрание о божестве и о твари" Аввакума 7
 "Софийская первая летопись" 241
 "Статир" 8
 "Степенная книга" 6, 68, 105
 "Стешанит и Ихнилат", повесть 9, 10, 13, 106, 111, 236, 245, 291
 "Сухман", былина 104

 "Тайная тайных" 180, 236, 297
 "Толкование на Апокалипсис" Андрея Кесарийского 215, 296, 297
 "Толкование на "Верую" Григория 181
 Толкования к "Книге бытия" 133
 "Толковая палея", см. "Палея толковая"
 "Точильщик носов", лубок 179
 "Травник" 160
 "Травник" 296
 "Требник" 296

- "Ужасная измена сластолюбиваго жития с прискорбным и нищетным" 205
"Указ" патриарха Филарета 163-164
"Указ", приписываемый Петру I 152
"Успенский сборник" XII-XIII вв. 99, 182, 185
"Устав" Владимира Святославича 297
"Устав" Иосифа Волоцкого 180-181
- "Физиолог" 90-92, 116, 138-139
- "Хождение Авраамия Суздалыца" 4
"Хождение Агапия в рай" 5, 91, 92, 184-185, 190, 215, 224-228, 282
"Хождение Аграфения" 4
"Хождение Богородицы по мукам" 185-191, 215
"Хождение гостя Василия" 4
"Хождение за три моря" Афанасия Никитина 4, 15, 40-41
"Хождение Игнтия Смольянинова" 4, 12, 38-40
"Хождение игумена Даниила" 9, 12, 15, 20-27, 31, 34-36, 38, 59, 61, 64, 72, 76, 86, 87, 242-244, 253
"Хождение Пименово" 4, 39, 68, 81, 82
"Хождение Стефана Новгородца" 4
"Христианская топография", см. "Космография"
"Хроника" Георгия Амартола 220, 246
"Хроника" Иоанна Малалы 220, 246
"Хроника" Константина Манассии 96-97, 99, 102
"Хронограф" 1617 г. 14, 113
- "Царь Саул Леванидович", былина 104
- "Четъи минеи" Димитрия Ростовского" 300
"Чтение святого Варуха" 194-195
"Чудо святого Пророка Ильи", см. "Повесть о спасении утопающего"
- "Шестоднев" Иоанна Экзарха 5, 13, 90, 91, 94, 95, 99, 130, 131, 133, 289, 293
"Шутовская комедия" 179
- "Яко не подобает святым Божиим церквам и монастырем обиды творити" Иосифа Волоцкого 176

ОГЛАВЛЕНИЕ

К читателям	3
Глава I. “Древесные образы” в произведениях древнерусской литературы (А.С.Елеонская)	4
Глава II. Эволюция пейзажа в русской литературе XI — первой трети XVIII вв. (А.Н.Ужанков)	19
Глава III. Древнерусская литературная анималистика (А.С.Демин)	89
Глава IV. Взгляд на человеческую природу в древнерусской литературе (Л.А.Черная)	127
Глава V. “Человек болеющий” в древнерусской литературе (М.П.Одесский)	158
Глава VI. Загробный мир (А.С.Демин)	182
Глава VII. Символика чисел в литературе Древней Руси (В.М.Кириллин)	208
Примечания	286
Источники	301
Список сокращений	318
Хроника заседаний Общества исследователей Древней Руси	319
Именной указатель (А.Г.Мирзоян)	325
Указатель произведений (А.Г.Мирзоян)	327

ДРЕВНЕРУССКАЯ
ЛИТЕРАТУРА
Изображение природы и человека

Технический редактор *Мишутина Т.И.*

Оригинал-макет изготовлен
в компьютерном центре ИМЛИ им. Горького

ЛР № 04126 от 16.10.91 г.

Формат 60x90 1/16 Бумага офсетная. Гарнитура гайме
Печать офсетная. Чет. л. 21.00 . Граф. № 1 " "
Изготовлено в Коломенской межрайонной типографии, З. 3980-95.
Специалист отдела по работе с правообладателями "Издательство
121069, Москва, ул. Поварская, д 25а