

ИСТОРИЯ ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

АНАЛИТИЧЕСКОЕ
ПОСОБИЕ

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ им. М. В. ЛОМОНОСОВА
ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ РАН им. А. М. ГОРЬКОГО

ИСТОРИЯ ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

АНАЛИТИЧЕСКОЕ ПОСОБИЕ



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУР
МОСКВА 2008

*Издано при финансовой поддержке Федерального агентства по печати
и массовым коммуникациям в рамках Федеральной целевой программы «Культура России»*

Общее руководство:

В. М. Гуминский, В. Б. Катаев, А. Б. Куделин, Ф. Ф. Кузнецов, М. Л. Ремнёва

Редакционная коллегия:

*А. В. Архангельская (ученый секретарь), А. С. Демин (отв. ред.),
В. М. Кириллин, А. А. Пауткин*

Авторский коллектив:

*А. В. Архангельская, О. В. Гладкова, А. С. Демин, А. А. Илюшин,
Ф. С. Капица, В. М. Кириллин, М. А. Коротченко, М. Ю. Люстров,
Д. С. Менделеева, А. А. Пауткин, А. М. Ранчин*

И 90 История древнерусской литературы: Аналитическое пособие / Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова; Ин-т мировой лит-ры РАН им. А. М. Горького; Отв. ред. А. С. Демин. — М.: Языки славянских культур, 2008. — 820 с.

ISBN 5-9551-0073-3

Коллектив авторов — преподавателей МГУ и научных сотрудников ИМЛИ — совместными усилиями создал новый тип исследования в виде пособия по древнерусской литературе. Это не университетский учебник с набором сведений, необходимых студентам для ответов на экзаменах и зачетах, хотя и для такой прагматической цели предлагаемая книга очень может пригодиться. Это — аналитическое исследование, содержащее развернутый анализ древнерусских литературных памятников и в первую очередь отвечающее на вопрос, для чего памятники писались, в чем был их смысл. Главное в данном исследовании — в относительно доступной форме обосновывать характеристики древнерусских произведений, раскрывать систему доказательств, приводящих к тем или иным выводам, а не безапелляционно сообщать эти выводы в готовом виде. Научное мышление доказательными причинно-следственными связями вырабатывается с большим трудом, и в этом деле публикуемое исследование может оказаться небесполезным.

ББК 83.3(2Рос=Рус)

ИСТОРИЯ ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Аналитическое пособие

Издатель А. Кошелев

Зав. редакцией М. Тимофеева

Корректор Е. Зуевская. Оператор Е. Зуева

Оригинал-макет подготовила Л. Гогова

Художественное оформление переплета С. Жигалкина

Подписано в печать 11.02.2008. Формат 70 × 100¹/₁₆. Бумага офсетная № 1. Печать офсетная. Гарнитура Academia. Усл. печ. л. 66,11. Тираж 1000 экз. Заказ № 8998.

Издательство «Языки славянских культур». № государственной регистрации 1037789030641.

Тел.: 607-86-93. E-mail: Lrc@comtv.ru Site: <http://www.lrc-press.ru>, <http://www.lrc-lib.ru>

ISBN 5-9551-0073-3



9 785955 100739

© Авторы, 2008

© Языки славянских культур, оригинал-макет, 2008

Оглавление

Предисловие (А. С. Демин)	9
Глава 1. Произведения на темы мировой и русской истории	11
«Хроника» Георгия Амартола (А. С. Демин)	13
«История Иудейской войны» Иосифа Флавия (А. А. Пауткин)	18
«Повесть временных лет» (А. С. Демин)	24
«Киевская летопись» (А. А. Пауткин)	45
«Слово о полку Игореве» (А. С. Демин)	55
«Галицко-Волынская летопись» (А. А. Пауткин)	71
«Слово о погибели Русской земли» (А. С. Демин)	83
«Повесть о житии Александра Невского» (А. А. Пауткин)	96
«Задонщина» (А. С. Демин)	103
«Повесть о взятии Царьграда турками в 1453 году» (А. А. Пауткин)	112
«Хронограф 1512 года» (А. С. Демин)	119
«Сказание о Мамаевом побоище» (А. С. Демин)	126
«Повесть о разорении Рязани Батыем» (А. С. Демин)	132
«Книга Степенная царского родословия» (А. С. Демин)	136
«Казанская история» (А. С. Демин)	142
Повести о Смутном времени (М. А. Коротченко)	150
«Повесть об Азовском осадном сидении» (Д. С. Менделеева)	204
Повести о начале Москвы (Д. С. Менделеева)	213
Глава 2. Произведения на житийно-биографические темы	221
Жития Николая Чудотворца (О. В. Гладкова)	223
«Житие Алексия человека Божия» (О. В. Гладкова)	230
«Синайский патерик» (О. В. Гладкова)	236
«Житие Евстафия Плакиды» (О. В. Гладкова)	257
«Сказание о Борисе и Глебе» (А. М. Ранчин)	273
«Житие Феодосия Печерского» (А. М. Ранчин)	283
«Киево-Печерский патерик» (А. М. Ранчин)	299

«Сказание об убиении князя Михаила Черниговского и боярина Феодора» (А. М. Ранчин)	315
«Житие Стефана Пермского» (А. М. Ранчин)	321
«Житие Сергия Радонежского» (А. М. Ранчин)	339
«Житие Иоанна Новгородского» (А. М. Ранчин)	348
«Житие Михаила Клопского» (А. М. Ранчин)	355
«Слово о Меркурии Смоленском» (А. М. Ранчин)	363
«Повесть от жития Петра и Февронии» Ермолая-Еразма (О. В. Гладкова)	372
«Повесть об Ульянии Осорьбиной» (Д. С. Менделеева)	397
«Повесть о Соломонии бесноватой» (Д. С. Менделеева)	405
«Житие» протопопа Аввакума (Д. С. Менделеева)	409

Глава 3. Произведения на нравственно-религиозные и церковно-устроительные темы

«Хождение Богородицы по мукам» (В. М. Кириллин)	423
«Слово о Законе и Благодати» Илариона (В. М. Кириллин)	427
«Слова» и молитвы Кирилла Туровского (В. М. Кириллин)	436
«Слова» Серапиона Владимирского (В. М. Кириллин)	450
«Хождение» на Ферраро-Флорентийский собор (В. М. Кириллин)	459
Сказания о чудотворных иконах (В. М. Кириллин)	469
«Повесть о новгородском белом клобуке» (В. М. Кириллин)	475
«Просветитель» Иосифа Волоцкого (В. М. Кириллин)	483
Сочинения Максима Грека (Ф. С. Капица)	497
«Слова» митрополита Даниила (В. М. Кириллин)	507
Проповеди Симеона Полоцкого (Д. С. Менделеева)	515

Глава 4. Произведения на государственно-устроительные темы

«Поучение» Владимира Мономаха (А. А. Пауткин)	523
«Слово похвальное» Фомы (А. А. Пауткин)	532
«Повесть о Дракуле» (А. В. Архангельская)	538
«Большая челобитная» Ивана Пересветова (А. С. Демин)	543
«Домострой» (Д. С. Менделеева)	548
Переписка Андрея Курбского с Иваном Грозным (А. А. Илюшин)	557
Демократическая сатира (А. В. Архангельская)	573
Первые пьесы российского театра (А. С. Демин)	578

Глава 5. Произведения на житейско-мирские темы	607
«Пчела» (А. В. Архангельская)	609
«Повесть об Акире Премудром» (О. В. Гладкова)	613
«Моление Даниила Заточника» (А. А. Пауткин)	621
«Прение живота и смерти» (А. В. Архангельская)	627
Начало виршеписания (А. А. Илюшин)	633
Силлабическая поэзия: Симеон Полоцкий и другие (А. А. Илюшин)	648
«Апофегмата» (А. В. Архангельская)	672
«Фацеции» (А. В. Архангельская)	682
«Великое Зерцало» (А. В. Архангельская)	690
«Римские деяния» (А. В. Архангельская)	699
«История семи мудрецов» (М. Ю. Люстров)	706
Приключенческие повести (М. Ю. Люстров)	710
Повести о рыцарях и о купцах (М. Ю. Люстров)	723
«Повесть о Горе-Злочастии» (А. С. Демин)	738
Глава 6. Произведения на мироописательные темы	745
«Шестоднев» Иоанна Экзарха (О. В. Гладкова)	749
«Физиолог» (А. В. Архангельская)	758
«Хождение Агапия в рай» (В. М. Кириллин)	763
«Послание Василия Калики о рае» (В. М. Кириллин)	767
«Хождение» игумена Даниила (А. А. Пауткин)	773
«Сказание об Индийском царстве» (А. С. Демин)	783
«Хождение за три моря» Афанасия Никитина (О. В. Гладкова)	795
«Луцидариус» (А. С. Демин)	802
Список литературы (А. А. Архангельская)	808

Предисловие

Коллектив авторов — преподавателей Московского государственного университета и научных сотрудников Института мировой литературы — совместными усилиями создал новый тип исследования в виде пособия по древнерусской литературе. Это не учебник для университетов с набором сведений, необходимых студентам для ответов на экзаменах и зачетах, хотя и для такой прагматической цели предлагаемая книга очень может пригодиться. Это — аналитическое исследование, содержащее развернутый анализ древнерусских литературных памятников и, в первую очередь, отвечающее на вопрос, для чего эти памятники писались, в чем был их смысл. Главное в данном исследовании — в относительно доступной форме обосновывать характеристики древнерусских произведений, раскрывать систему объяснений и доказательств, приводящих к тем или иным выводам, а не безапелляционно сообщать эти выводы в готовом виде. Научное мышление доказательными причинно-следственными связями вырабатывается с большим трудом, и в этом деле публикуемое исследование может оказаться небесполезным.

Герменевтический (семантический, «смысловедческий») подход к памятникам лег в основу нетрадиционной композиции данного исследования, где памятники сгруппированы по важнейшим сквозным, вековым темам (проблемам и предметам изображения) древнерусской литературы, а не формально и очень пестро по векам, как это обычно делается в учебниках. Тематическое деление, пожалуй, было больше свойственно древнерусской книжности, чем хронологическое или узко жанровое. Старые произведения могли оставаться актуальными и через века, а новые произведения вовсе не ценились — только за их новизну. Общая, преобладающая тема произведений преимущественно и определяла их другие стороны — жанр, стиль, язык и пр. — и собирала в тематические циклы произведения разных жанров и форм.

Опыт показывает, что проходящих через века сквозных тем было не так уж много и что наибольший объем древнерусской литературы составили произведения исторические — на темы мировой и русской истории, церковной истории и житийно-биографические (см. главы 1—2 данной книги). На втором месте стояли произведения, так сказать, обществоведческие — на темы нравственно-религиозные, церковно-устроительные, государственно-устроительные, житейско-мирские и приключенческие (см.

главы 3—5 книги). Наконец, на третьем месте по совокупному объему находились произведения мироописательные — на темы космологические, географические и естествоведческие (см. главу 6).

Разумеется, в реальности не все было так прямолинейно и четко. В произведениях могли сочетаться разные темы, и тогда отнесение памятника к той или иной тематической группе зависит от точки зрения исследователя. Тем не менее принятое деление произведений по преобладающим в них темам позволяет лучше увидеть многовековую эволюцию как основных тем, так и всей древнерусской литературы в целом. Правда, линии развития не всех тем удастся начертить с желаемой отчетливостью и бесспорностью.

Так как авторы данной работы заняты преимущественно литературной герменевтикой памятников и почти всегда их поэтикой, то и памятники для анализа отбирались, как правило, наиболее литературные, отличающиеся образительностью и экспрессивностью повествования. Упор на герменевтические разборы заставил авторов пособия сузить круг рассматриваемых памятников, иначе и так уже большая книга превратилась бы в многотомник. В частности, пришлось отказаться от анализа многих переводных памятников и сборников произведений. Монографические очерки о произведениях или творчестве отдельных писателей неизбежно получились разнообъемными, разножанровыми и разностильными — в зависимости от степени семантической изученности памятников и интересов их исследователей. В частности, под понятиями «поэтика» и «художественные идеи» или «художественная структура» произведения одни исследователи подразумевают литературно-образительные особенности памятников, а другие исследователи говорят преимущественно о богословско-символическом содержании сочинений.

Получился новый, еще очень не полный и пока только источниковедческий, набросок будущей истории тем древнерусской литературы, не отменяющий, но, надеемся, существенно дополняющий прежние обзоры истории литературы Древней Руси. Теоретического же заключения у книги нет: еще рано обобщать, пока подробней не прослежены связи памятников внутри и вовне тематических групп.

Для большей доступности при чтении в предлагаемом пособии каждая глава начинается со сжатого вывода об истории развития той или иной темы в древнерусской литературе; характеристики произведений обозначаются подзаголовками; все цитаты из памятников приводятся по упрощенной орфографии и, когда нужно, с переводом, а библиографических ссылок не делается (вместо них см. «Список изданий памятников и научных работ» в конце книги). Более детальные варианты статей, помещенных в данной работе, желающие смогут найти в выпусках периодического издания «Герменевтика древнерусской литературы».

Глава 1

Произведения

НА ТЕМЫ МИРОВОЙ И РУССКОЙ ИСТОРИИ

«Хроника» Георгия Амартола

(А. С. Демин)

Произведения на исторические темы составили самый мощный пласт древнерусской литературы, начиная с ее появления. Фактографическое содержание этих памятников — грандиозно. Фактография в подобных памятниках всегда имела смысл, притом чаще всего смысл героический. Древнерусских писателей привлекала героика исторической жизни Руси, событий как трагических, так и радостных.

Героический пафос в древнерусских исторических сочинениях выражался несколькими основными способами. Почти для всех героико-исторических произведений Древней Руси были характерны открытое поучение, нравоучение, философствование по поводу описываемых событий. В течение XI—XVII вв. подобные приемы использовались в памятниках постоянно, хотя временами они отходили в тень, уступая первый план иным средствам передачи смысла текста (литературного смысла). Так, в XI—XIII вв. в некоторых древнерусских произведениях на исторические темы преобладали средства символики и иносказания и, соответственно, — широкомасштабная, едва ли не вселенская героика событий. В XIII—XV вв. некоторые сочинители пытались продолжить старые литературные традиции, создавая густые фразеологические компиляции из традиционных выражений и формул, отчего героика их произведений получалась несколько натянутой и искусственной. Наконец, в XVI—XVII вв. возобладало более живое и органичное средство — изобразительность, и героическое начало в повествовательных памятниках приобрело небывалую яркость и детальность.

Но вернемся к самому начальному периоду исторической темы в литературе Древней Руси. У истоков древнерусской литературы стоит византийское историческое сочинение, написанное на греческом языке около середины IX в., почти за полтора века до крещения Руси, — грандиозная «Хроника» Георгия Амартола, продолженная затем в X в. другим византийским историографом — Симеоном Логофетом. «Хроника» Георгия Амартола вместе с ее продолжением была переведена на Руси вскоре после крещения, в X — середине XI в., и перевод стал авторитетнейшим историческим трудом, заложившим основы древнерусского летописания.

Как это обычно принято для древнерусских произведений, «Хроника» в переводе (его ранний из дошедших до нас списков — пергаменная рукопись конца XIII — на-

чала XIV в.) не имела определенного, установившегося названия. Ведь обязательное заглавие произведения как явление поэтики сформировалось многими веками позже, а ранее варьировавшиеся названия произведения чаще всего содержали те или иные вступительные фразы самого памятника. Так и в древнерусском переводе «Хроника» называлась то «Временником» («Временникъ въпросто, от различных же хронографъ же и сказитель събранъ же и сложенъ Георгиемъ грешникомъ мнихомъ»), то есть «Сжатое повествование о разных временах, выбрано у различных историков и рассказчиков и создано монахом Георгием Грешником»); то «Хроника» называлась «Книгами» («Книги временныя и образныя Георгия мниха», то есть что-то вроде нашего современного выражения «Многотомная книга Георгия-монаха о разных временах и случаях»); «Хронику» называли и «Хронографом», и «Летописаньем», и «Летовником». Мы, по сложившейся научной традиции, будем называть перевод все-таки тоже «Хроникой» Георгия Амартола.

«Хроника» Амартола вместе с ее продолжением последовательно охватывает колоссальный период времени — от Адама и библейской истории до истории Рима и Византии включительно. Изложение ведется по правителям, по царствованиям, а не по годам, и только в самом конце «Хроники» изредка начинают упоминаться даты, но вдруг историческое повествование обрывается на византийских происшествиях 948 г. — на Руси в это время правила княгиня Ольга.

Цели «Хроники» и ее древнерусского перевода. «Хроника» была создана Амартолом с нравоучительно-развлекательной целью, она содержала гигантское количество занимательных и поучительных рассказов, сюжеты их не повторяются и не поддаются какой-либо отчетливой классификации. Рассказы и наставления следуют друг за другом в неожиданной последовательности, вперемежку: о благочестивых, мудрых, легкомысленных, безнравственных, странных, жестоких, злодейских поступках властителей; о заговорах, мятежах, убийствах, казнях; о сборищах, прениях, ересьях; о голоде, эпидемиях, болезнях, несчастных случаях, ужасных смертях; о великих строительствах, обречении святынь, разрушении идолов; о чудесах, исцелениях, воскрешении умерших; о волшебстве, бесах, посещении ада и т. д.

Для усиления увлекательности в этот конгломерат захватывающих рассказов регулярно (примерно через каждые десять-одиннадцать листов рукописи) введены описания страшных катастроф и стихийных бедствий. Возьмем, например, последнюю часть «Хроники», посвященную истории Византии и имеющую свое заглавие — «Временник о хрестыянскихъ цесарехъ». Вот одно из характерных сообщений во «Временнике»: «Трусъ велии и страшень бысть, яко възбегнути морю далече... воде же възвративъшися и шедъши далече обычнаго своего места и потопи человекъ 5 темъ... Одержимымъ же трусу бывшю... и к тому пропасти многы по местомъ различнымъ быша, яко страха ради в горахъ пребывати человекомъ» («произошло такое сильное и страшное землетрясение, что... море сначала отхлынуло далеко от берега... а потом вода прихлы-

нула назад, и устремилась далеко за обычное свое место, и потопила 50 тысяч человек... Так как земля была одержима сотрясениями... и к тому же в различных местностях появилось множество пропастей, то страх заставил людей спасаться в горах»). Помимо землетрясений и сопровождавших их ужасов (в том числе зловещего скрежета с небес, страшных пожаров, нашествия невиданных животных), «Временник» регулярно извещал о прочих впечатляющих явлениях природы, внезапно вмешивающихся в жизнь людей: «И звезда явися велиа (огромная) на западней стране света, выпрѣ (вверх) испущаа луча... — быша по всему миру народовластия (бунты) и убиство много... И за мало паку (вскоре) солнце без луча светяше, яко луна, — крамоли же, и недужи, и умертвие большею не престаяху (несчастья же, и болезни, и смерти непрестанно нарастали)». Или следовали другие приключения: «Змии же бе превеликъ... погубляше зело живущая въ граде дохновенымъ (дыханием) своимъ». Или еще: «Паде же тогда попелъ (пепел) с небесе на керемиды (на плиты) подобно крови»; «и бысть ветеръ, глаголемый (называемый) буря, дунув паку (подряд) трикраты зело, потрясе же и поколеба дома же и церкви, яко всем бегати (так что всем пришлось убежать) в места беспокровнаа (открытые), глаголюще: “Кончина есть всеа вселенныа”».

Но «Временник» все-таки больше удивлял, чем пугал читателей своими рассказами о необыкновенном: «И жена некая... явися гиганътородица (гигантша), преимущи възрастѣмъ всякого человека високаго лакоть единъ (ростом на полметра выше любого высокого человека)»; «жена детищъ роди въ Константине граде безъ очию и без руку, въ чресла ему бе рыбии хвостъ... два детища родистася, единъ о четырех ногах, а другыи о двою главу»; «детища два мужеску полу сраслася, изъ единого чрева ишедша» и т. п. Иногда историческое повествование прерывалось описанием диковинного животного: «Коркодиль зверь есть велии (крупный), купно же и рыбы (вроде рыбы) от главы даже и до хвоста и образъ хрыпта его яко чрънь камень есть (и спина его выглядит как черный камень)... и хвостъ ему велии остръ (и большой хвост его остр)... изострень, яко терние (в колючках, как терновник)... и биет темь, на ня (на кого) же гневается, и многы творить язвы» и пр. В «Хронике» Амартола подобрано неисчислимое множество сюжетов, поражающих воображение.

Однако перевод «Хроники» был предпринят вовсе не для развлечения. Язык перевода так сложен и невразумителен, что заставляет предполагать не столько неопытность переводчиков, сколько их обращение с самыми серьезными намерениями к этому произведению. И действительно, древнерусские летописцы к «Хронике» Георгия Амартола относились как к важному источнику исторических и этнографических сведений, особенно по истории славянства и Руси.

Упоминания о славянах и Руси появляются только в конце «Хроники», их немного и они отрывочны. Хронисты Георгий Амартол и Симеон Логофет сообщали лишь о случаях влияния славян и русских на военно-политическую обстановку в Византии.

О славянах встречаются три более или менее содержательных упоминания. Во-первых, сказано, как византийский цесарь Юстиниан II в 691 г. использовал македонских славян: «из нихъ же избра воа тысящъ 30, ихъ же нарече изрядныа воа (выбрал 30 тысяч воинов и назвал их гвардией)». Во-вторых, рассказывается о большом восстании 822 г. под руководством некоего «старца» Фома Славянина, который «въ Византию подвижеса, цесарствие с коварствиемъ не достоина желая» («покусился на Византию, коварно и недостойно стремясь стать цесарем»), он выдавал себя за сына византийской императрицы, а между тем это был «худородный и неведомый» («незнатный и неизвестный») человек. В-третьих, названы какие-то придворные «Гаврилович и Василицъ, от словенъ сыи (родом из славян)», которые в 912 г. «зело разбогате, ис полаты (из казны) много начерпаса злата, глаголаша... многажды (много раз предлагали)... того Василеца цесаремъ поставити», а законного цесаря оскопить.

Ничего хорошего об этих славянах византийский хронист не сообщает. Так, показано, что напрасно византийский цесарь надеялся на храбрость своей македонской гвардии — она вся во время битвы греков с арабами перешла на сторону сарацин. Упоминаемый далее Фома Славянин нанял сарацин и тшился даже взять Константинополь, но его в конце концов схватили и казнили, «усекнув же ему руце и нозе». От придворных же интриганов «Гаврилича и Василица» тоже избавились.

В конце «Хроники» — во «Временнике» — дважды рассказывается о Русах, то есть о нападении русов на Константинополь, причем хронист отличает русов от славян и поясняет, что русы происходят «от рода варяжеска» — от варягов. Один рассказ повествует о походе двухсот русских кораблей на Константинополь в 860 г., другой — о походе уже десяти тысяч кораблей в 941 г. О русах тоже ничего хорошего не говорится. Хронист указывает на «разбоиничество» и жестокость «безбожных руси»: если в первом рассказе они «много убиство христианомъ створиша», то во втором — русы даже гражданских пленников «овех растинаяху (одних распинали), ины же к земли присекиваху (других же рассекали до земли), другыя же яко стража поставляюще стрелами стреляху (третьих же, расставив как мишени, расстреливали стрелами); елико ратному чину изъимаху (а взятым военнопленным), опако руце связавше (руки связав за спиной), гвозди железны посреди главы въбиваху имъ». Но, несмотря на жестокость, русы неизменно терпели поражение: в одном случае русские корабли разметало и разломало бурей, «яко мало от них (так что мало кто из русов) от таковыа беды избегнути (смог избежать такого бедствия), и въ своаси с победениемъ възвратися (и они побежденными вернулись домой)»; в другом случае сами греки «плькы русскимъ лодиямъ раздруши и устроенномъ огнем много сжже, многы же лодиа обратися на бегъ» («строй русских кораблей рассеяли, и многие из них сожгли огнеметамы, а остальные обратились в бегство»), «яко убоавшимся имъ» («потому что испугались»). В общем, о русах и славянах хронист повествовал примерно так же, как о других варварах или о сарацинах.

Отрицательный тон сообщений византийских хронистов о славянах и русах не оттолкнул древнерусских любителей истории. Напротив, они в перевод «Хроники» ввели даже кое-какие исторические дополнения. Например, в рассказ о походе русов в 860 г. были вставлены имена русских предводителей: «Русь на Костянтинъ град идут, Аскольдъ и Дирь»; а потом в древнерусской летописи летописец подробнее пояснил, кто это такие. Когда же летописцы пересказывали остро нужные им сведения из «Хроники», то они существенно смягчали ее антирусский тон, а в результате включали Русь в тысячелетия мировой истории и многовековую христианскую традицию.

Потребность увидеть и утвердить достойное место новой, крещеной Руси в мире побуждала древнерусских книжников X—XI вв. к великим переводческим делам: ведь в тот период ими были переведены и отредактированы и другие византийские хроники, а также исторически важные сочинения, изложение в которых вплотную доходило до времени Руси или Руси касалось. Вот отчего даже в переводе «Жития Николы Мирликийского» появились его русские чудеса, в переводном «Хождении Богородицы по мукам» были вдруг упомянуты славянские языческие божества — Перун, Велес и др., в переводе историко-предсказательного «Откровения» Мефодия Патарского вставлено указание на половцев и т. д. В оригинальных же древнерусских произведениях XI — начала XII в. идея вхождения Руси в обширный христианский мир разрабатывалась открыто и усиленно, — достаточно напомнить о «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона, «Хождении» игумена Даниила по святым местам Палестины, «Повести временных лет» Нестора. Развлекательная сторона «Хроники» Георгия Амартола осталась у древнерусского книжника невостребованной.

«История Иудейской войны» Иосифа Флавия

(А. А. Пауткин)

Весьма примечательным свидетельством освоения изобразительно-символических литературных средств в условиях соприкосновения древнерусской книжности с античным наследием явился перевод «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия. Это произведение историографа первого века нашей эры, попавшее на Русь через Византию, пользовалось большой популярностью в средневековой Европе. Перевод осуществлялся с греческого языка в эпоху, когда оригинальная литература Киевской Руси только еще формировалась. Большинство исследователей связывают его с XI — началом XII в., правда, старейшие списки произведения датируются лишь XV столетием. Древнерусский перевод «Истории» сохранился в двух редакциях: Хронографической, читающейся в так называемых Архивском и Виленском хронографах, и Отдельной, где отсутствуют более двадцати начальных глав.

Автор и его книга. Рожденный в Иерусалиме, Иосиф сын Маттафии происходил из знатного священнического рода. Он стал предводителем галилейских повстанцев, сражавшихся против римлян, которые к тому моменту уже более столетия хозяйничали в Иудее. В годы юности Иосифа Иудея превратилась в провинцию Римской империи. Иудейские цари утратили былое могущество, и вся полнота власти в провинции сосредоточилась в руках прокураторов. События Иудейской войны (66—73 гг. нашей эры) начали разворачиваться в годы правления императора Нерона. В результате длительной кровопролитной борьбы сопротивление было подавлено. Победоносные римские легионы возглавляли Веспасиан Флавий и его сын Тит, овладевший в 70 г. Иерусалимом и разрушивший его главный храм. В честь этой победы в Риме была воздвигнута триумфальная арка.

Уже в июле 67 г. военное счастье отвернулось от Иосифа. Он руководил многодневной обороной Иотапаты. Когда защитники города стали изнемогать от усталости, римляне, благодаря сведениям, полученным от перебежчика, одержали верх. Легионеры Веспасиана ворвались на улицы Иотапаты. В захваченном городе началась резня. Многие из обороняющихся, не желая попасть в руки римлян, кончали жизнь самоубийством. Иосиф вместе с уцелевшими защитниками города укрылся в неприметной пещере, но вскоре был обнаружен врагами. Большинство его сподвижников предпочло смерть.

Однако сам Иосиф после переговоров с посланцами Веспасиана сдался на милость победителей. Так началась новая жизнь иудейского военачальника.

Предводитель римлян доброжелательно отнесся к покорному противнику, отдал должное его уму и отваге. Знатный пленник постепенно завоевал доверие Веспасиана. Он предрек полководцу и его сыну блистательное будущее цезарей. И действительно, после бегства и самоубийства Нерона в Риме началась смута. Легионы из разных провинций стремились провозгласить своих вождей императорами. Верх в этом противостоянии одержал Веспасиан, войска которого вошли в Рим в 69 г. Наступивший период правления Флавиев длился почти три десятилетия.

Иосиф поселился в Риме и принял родовое имя Веспасиана, покровительствовавшего знатному иудею. Движимый стремлением дать народам империи описание войны, превосходившей по своей ожесточенности многие битвы древности, он взялся за перо. Судя по вступительным замечаниям автора, первоначально «История Иудейской войны» писалась на арамейском языке (один из семитских языков, распространенных в древности на Ближнем Востоке), а затем была переведена на греческий язык самим Иосифом Флавием. Автор стремился показать все происходившее в обоих лагерях. Он изобразил героические деяния своих соотечественников и прославил подвиги отважных римлян-покорителей Иудеи.

Повествование Иосифа Флавия обладает не только достоинствами скрупулезного исторического труда, основанного на многочисленных источниках и личных впечатлениях автора. О судьбах древней Иудеи поведал человек, наделенный ярким литературным талантом. По меткому сравнению Н. А. Мещерского, исследовавшего древнерусский перевод истории, перед нами «одновременно Фукидид и Гомер, описываемых им событий». Перу Иосифа Флавия принадлежат и другие исторические произведения, однако именно «История» оказалась самым известным и востребованным последующими поколениями сочинением.

Книга была завершена между 75 и 79 гг. Время ее написания устанавливается на основании косвенных данных: Иосиф сообщает о постройке Веспасианом близ римского Форума храма богини Мира (75 г.); повествование не доведено до смерти императора Веспасиана (79 г.). Замысел своего монументального труда автор раскрыл в предисловии. Прежде всего, он стремился спасти от забвения события, происходившие в далекой римской провинции, свидетелем и участником которых он был. При этом описанию войны с Римом автор предположил многовековую историю иудейского народа. Иосиф Флавий начинает ее с того, на чем остановились древние историки и пророки.

Повествование, состоящее из семи книг, охватывает события с 170-х годов до нашей эры (захват Иерусалима Антиохом IV Епифаном) до триумфа Веспасиана и Тита в Риме и подавления последних вспышек вооруженного сопротивления иудеев в Киренее (около 73 г.). Во второй книге автор вводит себя в качестве персонажа, при

этом говорит о себе в третьем лице. Особенно велика роль личных впечатлений рассказчика в следующей книге «Истории», где описывается осада Иотапаты в 67 г.

Поэтика древнерусского перевода. Древнерусский перевод «Истории» значительно отличается от греческого оригинала. Уже в XIX в. медиевисты отмечали большую свободу, с которой передавалось античное сочинение в Киевской Руси. На русской почве оно даже получило иное название — «Повесть о разорении Иерусалима», наглядно демонстрируя своеобразие подхода к процессу перевода неканонических текстов. Повествование Иосифа Флавия претерпело значительные изменения, было приспособлено под запросы и вкусы местного читателя. Переводчик пошел по пути сокращения одних описаний и, напротив, расширения, конкретизации других. В иных культурно-исторических условиях, хотя и не ясно, в какой именно момент бытования «Истории», появилась дополнительная информация о Христе и Иоанне Крестителе, столь необходимая представителям молодого христианского государства. Словом, работа по созданию древнерусского перевода оказалась своеобразным сотворчеством, а переводчик позволил себе смелость стать соавтором античного историографа.

Стремление Иосифа Флавия к изысканности литературной формы, эмоциональности запечатления исторических событий и даже ритмизации отдельных фраз и периодов текста было оценено в Древней Руси. Переводчик сохранил возвышенный пафос оригинала («Галилея тако взята бысть многимъ страданиемъ великимъ и потомъ»), постарался передать богатство эпитетов, придающих описаниям наглядность: «Ночь бо бьяше безлунна, и бурна, и громна» или «приключи же ся в ночь буря неизреченная, и гром частии, страшнии. И земля трясашеся, ревуше».

Почему же сочинение Иосифа Флавия получило столь широкое распространение в славяно-русской рукописной традиции? Во-первых, оно как бы продолжало библейскую историю. Во-вторых, книжников Древней Руси влекла к себе воинская героика, описания многочисленных сражений и запоминающихся подвигов отдельных воинов. Можно даже утверждать, что перевод «Истории» оказал влияние на сложение и развитие стиля древнерусских воинских повествований.

Одним из самых распространенных видов описаний военных событий в «Истории» стал рассказ о борьбе за укрепленные города. Римляне достигли совершенства в тактике штурмов и одновременных осад неприступных крепостей. Ожесточенность противостояния передавалась в древнерусском переводе формулой: «Кровь со забраль течаше, яко река». Вообще, многие устойчивые словосочетания-топосы, известные по оригинальным воинским повестям, заметны и в русском тексте «Истории». Это, например, такие формулы, как «совокупити вои»; «исполчити вои»; «стати предъ градомъ»; «объсести градъ»; «изнемогати отъ глада» и многие другие.

Град стрел и «сулиц» не позволял обороняющимся выглянуть из укрытия. При этом легионеры применяли всевозможные осадные приспособления и метательные орудия, наносившие страшный урон: «И бысть стенобитие... по вся дни». Против мощных

катапулт (в древнерусском переводе «пороков» — от «праштити» — «метать») не могли устоять даже каменные стены и башни городов Иудеи: «Порочная сила забрала отшибаху и углы сокрушаху». В русском переводе сохранились гиперболизированные свидетельства силы боевых орудий, применявшихся при осаде Иотапаты («Етапаты»): «Единому же от мужь» Иосифа камень, выпущенный из римской баллисты, «сърази главу... и скочи глава до треи верст» (мера длины в переводе русифицирована, в оригинале говорится о трех стадиях).

При осаде Иотапаты Веспасиан применил и другое стенобитное орудие — таран, оснащенный крепким железным наконечником наподобие бараньей головы. Грозное приспособление поэтому получило название «баран». Иосиф Флавий писал о том, что не было такой стены или ворот, которые могли бы устоять от повторных ударов «овна». Желая спасти родной город, «створи дело подобно памяти... муж некто иудеянинъ, Елеазар». Он поднял огромный камень и метко бросил его со стены вниз. Камень «отшибе главу» грозного «овна». Окрыленный своим успехом, Елеазар спустился со стены и захватил «главу» на глазах у изумленных римлян. Самоотверженный воин сумел вернуться к товарищам. Здесь он поднял над собой добытый трофей, воодушевляя окружающих. Но не долго радовался своей победе отважный Елеазар: «Прилетевши 5 стрель от задних стрелець и удариша и». Воин замертво «свалися со града» вместе с добытым в бою «овном».

Столь же детально представлены в «Истории» и подвиги римлян. Так, в шестой книге рассказывается о сотнике Юлиане (в оригинале речь идет о центурионе Юлиане), которого лично знал Иосиф Флавий. Доблестный римлянин в одиночку преследовал толпы отступающих врагов. Мужество не покинуло сотника, даже когда иудеи окружили его со всех сторон. Пронзенный множеством копий, Юлиан погиб. О его смерти сообщается так: «Прия велику славу не токмо от римлян, но и от иноплеменник».

Удивление и стремление подражать ему в геройстве вызвал у очевидцев всадник Логин (Лонгин), который врубился в строй иудеев, разрушил их боевой порядок и убил двух «крепльшихъ» воинов врага. При этом, по словам автора, Логину удалось невредимым ускакать обратно к своим.

Заемствования из сочинений предшественников, ориентация на авторитеты были естественны и неизбежны в литературной практике Средневековья. По справедливому замечанию В. М. Жирмунского, «поэтическая ценность» произведения древней литературы «определялась, прежде всего, тем, в какой степени автор сумел идентифицировать собственный опыт с опытом литературной традиции». И постоянное обращение к произведениям так называемой переводной литературы было одним из важнейших проявлений учета книжной традиции. В древнерусской книжности отсутствовало четкое разделение на свое и чужое, оригинальное и заимствованное. Поэтому уже давно используемое в медиэвистике понятие «переводная книжность» — лишь условное обо-

значение текстов, возникших не на русской почве, но ставших по тем или иным причинам здесь своими.

Авторитет сочинения Иосифа Флавия был велик. К нему обращались часто. Ориентируясь на «Историю Иудейской войны», древнерусские книжники ценили в переводном тексте прежде всего изобразительный прием, устойчивую литературную формулу. Однако, учитывая вольный характер перевода, многие факты стилистической зависимости оригинальных произведений от текста «Истории» выглядят не столь однозначно. Подчас исследователям бывает трудно восстановить логику литературного взаимодействия, ведь родство стиля может объясняться хронологической близостью появления переводного и оригинального произведений. Классический пример — известная фраза-формула из южнорусского летописного рассказа о взятии Киева татарами (под 1240 г.): «И тоу беаше видити ломъ копейныи щеть скепание стрелы омрачиша светъ». (Ср. в третьей книге «Истории»: «И бысть видети лом копейны и скрежетание мечное и щиты ископаны и мужи носимы и землю напоиша крови».) При легко заметном сходстве этих фрагментов нельзя с уверенностью констатировать вторичность летописного отрывка, так как в греческом оригинале «Истории» вообще нет аналогичного описания.

Даже в тех случаях, когда древнерусский переводчик был достаточно близок к оригиналу, можно заметить интересные свидетельства «русификации» текста «Истории». Так, Иосиф Флавий подробнейшим образом описал организацию, вооружение и быт римского войска. В продуманном и четком порядке он видел одну из причин непобедимости легионов. Пятая глава третьей книги содержит рассказ о выступлении римской армии в поход. Здесь скрупулезно запечатлено оснащение пехоты и кавалерии, включающее не только оружие, но и многочисленные хозяйственные приспособления. Все эти детали заинтересовали создателя перевода, правда, «пешцы» и конники оказываются вооружены «сулицами», подобно древнерусским дружинникам, а на левом боку римские легионеры носят «саблю долгу велми» — вид холодного оружия, просто не существовавший в античном мире, да и на Руси сабля в XI—XII вв. постепенно и не сразу вытесняла традиционный меч, будучи оружием кочевников. По словам Иосифа Флавия, всадники Веспасиана имели продолговатые щиты, закрепленные в походе поперек спины боевого коня. В переводе же появилось разъяснение, касающееся полезных свойств этого предмета. Древнерусский читатель оказался лишенным информации о том, как возили свое снаряжение римляне I века до нашей эры, зато узнал, что «щит дологъ, яко минеть ребра коневи», надежно закрывал в бою всего всадника.

Литературное влияние «Истории». Русские летописцы неизменно проявляли интерес к воспроизведению княжеских речей. Слова правителей становились предметом внимания особенно тогда, когда по своему значению и последствиям были эквивалентны поступку, приобретали характер своеобразного речевого жеста. Прежде всего, таковы лаконичные и образные воинские речи, произносившиеся перед битвой или

походом. С их помощью князья вдохновлялись на подвиги своих дружинников. Нельзя утверждать, что изречения полководцев древности, представленные в сочинении Иосифа Флавия, послужили образцом для летописцев XI—XIII вв. Эти речи, построенные по всем правилам античной риторики, не отличаются краткостью. И все же древнерусские летописцы, знакомые с переводом произведения Иосифа Флавия, могли учитывать накопленный в нем опыт воспроизведения воинского красноречия, отдавая предпочтение афористическим максимам, подобным обращению Тита к своим легионам: «Брань же исправляется не множеством человек, но мужеством» или «Грядите по мне, ведуще, яко богъ поспешествует нам».

Особую актуальность воинские описания «Истории» получили в XIII в., когда летописцам пришлось рассказывать о разорении русских и окрестных земель татарами, о бедствиях мирного населения, об осадах городов и подвигах их защитников. Переполненное такими картинками сочинение Иосифа Флавия предоставляло богатейший материал для аналогий и заимствований. Применительно ко второй половине XIII в. стоит упомянуть и еще одно обстоятельство. Трагедия разорения усиливалась вынужденным участием некоторых русских князей в походах и злодеяниях ордынцев. Подчас летописцы должны были рассказывать о действиях своих князей как о татарской силе. Таково, например, драматическое описание Сандомирского взятия в Волынской летописи конца XIII в. (под 1261 г.), созданное под влиянием текста Иосифа Флавия. Летописец умалчивает об участии в событиях русских князей (ср.: иудей Иосиф служит своим пером Риму, описывая осады и разорения городов своей родины), в то время как в «Великопольской хронике», складывавшейся примерно тогда же, когда и Волынская летопись, говорится о том, что Сандомир пал благодаря хитрости русских князей.

Как видим, «История Иудейской войны» была хорошо известна русским авторам. В произведениях, не схожих между собой в жанровом отношении, созданных в различные эпохи, можно встретить не только отсылки к событиям разорения Иерусалима «римскою властью» или использование топосов воинского описания, но и упоминания самих пленителей Иосифа Флавия — Веспасиана и Тита. Например, в «Житии Александра Невского» отважный древнерусский князь XIII в. сравнивается с Веспасианом: «Храборъство же его акы царя римскаго Еуспесиана, иже бе пленилъ всю землю иуденскую». В середине XVII в. одном из своих полемических посланий глава старообрядцев протопоп Аввакум тоже упоминает завоевателя Иерусалима «Тита Иуспияновича».

Наиболее известным художественным откликом на сочинение Иосифа Флавия в XX в. явилась трилогия Лиона Фейхтвангера, первый роман которой называется «Иудейская война» (1932 г.).

«Повесть временных лет»

(А. С. Демин)

Историческая тематика мощно развивалась в литературе особенно благодаря летописанию. Летописи, то есть письменные своды рассказов об исторических событиях преимущественно на Руси и в их хронологической последовательности, — один из наиболее крупных повествовательных комплексов древнерусской литературы в течение XI—XVI вв. Наиболее знаменита среди летописей «Повесть временных лет», содержащая богатые и уникальные сведения из древнейшей истории Руси, оформленные в виде литературно интересных, лаконичных рассказов, с которых потом обязательно начинались все последующие многочисленные русские летописи.

История создания. «Повесть временных лет» создавалась более ста лет. Мы сейчас в состоянии различить (и то гипотетически) только самые крупные этапы в деятельности летописцев. После выдающихся исследований летописания, сделанных в начале XX в. академиком А. А. Шахматовым, большинство ученых сходятся во мнении, что первые письменные своды исторических рассказов появились в Новгороде и в Киеве во второй половине 1030-х — первой половине 1040-х годов (новгородская летопись 1036 г. и киевская летопись 1039 г.), и затем примерно каждые 20 лет летопись пополнялась и менялась кардинально: в 1050 г. создан был новгородский свод, включивший в себя предшествующие летописи Киева и Новгорода; лет через 20, в 1073 г., в Киеве был составлен еще более обширный свод (и мы, пожалуй, знаем, кто его составил, — монах Киево-Печерского монастыря Никон); еще через 20 лет, в 1093—1095 гг., в Киево-Печерском же монастыре летопись снова расширили (кто создал этот большой свод, неизвестно, но зато мы уже знаем его название: «Временник, еже есть нарицается летописание князен и земля Руския»); наконец, опять через 20 лет, около 1113 г., очень ученый киево-печерский монах Нестор (правда, есть предположения и о других составителях) сильно переработал и фундаментально дополнил повествование своих предшественников, превратив его в «Повесть временных лет» и доведя рассказы до событий начала 1110-х годов. Однако текст летописи и после Нестора продолжали менять и дополнять, хотя в гораздо меньших масштабах, — оперативно перерабатывали лишь самые последние рассказы «Повести временных лет», и, таким образом, возникали уже не новые летописи, а только новые редакции окончания

«Повести временных лет». Так, две ближайшие редакции «Повести временных лет» — вторая и третья (если считать первой редакцией труд самого Нестора) — были быстро изготовлены в 1116 и 1118 гг. И позднее появлялись различные сокращенные редакции. Но в общем, как бы ни смотреть на предшествующую и последующую историю летописи, текст «Повести временных лет» к началу XII в. уже стабилизировался.

Из этого обширного ряда летописных произведений большая часть до нас не дошла, в том числе и великий труд самого Нестора. Отсюда и простор для самых разнообразных текстологических предположений по истории древнейшего летописания. С известной долей случайности сохранилось всего лишь не более трех произведений и только в составе поздних рукописных книг. Это отрывки Киево-Печерского летописного свода 1093—1095 гг., которые дошли в новгородской пергаменной книге XIII—XIV вв. и в рукописной книге 1444 г., будучи включены уже в Новгородскую летопись. Далее, это вторая редакция «Повести временных лет», которая дошла в нескольких рукописных книгах. Самые ранние из них — пергаменная суздальская рукопись 1377 г., называемая «Лаврентьевской летописью», и западнорусская рукописная книга конца XV в., называемая «Радзивилловской летописью», со множеством рисунков, иллюстрирующих летописное повествование и перерисованных с рисунков начала XIII в. Наконец, дошла и третья редакция «Повести временных лет» — тоже в нескольких рукописных книгах, наиболее ранняя из которых — северорусская рукопись первой четверти XV в., называемая «Ипатьевской летописью». На основе реально дошедших летописных сборников подлинный текст «Повести временных лет» Нестора восстанавливается с большой степенью достоверности.

Главная тема. Форму изложения и главную тему «Повести временных лет» сразу же указывает, как это было принято в древнерусских памятниках, первая вводная фраза, которую сейчас мы воспринимаем как заглавие летописи: «Се повести времяньныхъ летъ, откуду есть пошла Руская земля, кто въ Киеве нача первее княжити, и откуду Руская земля стала есть».

Нестор наиболее последовательно из летописцев стал излагать события по годам; а ведь, например, в византийских хрониках изложение по годам отсутствовало; после же Нестора выработанная им исторически очень содержательная форма изложения закрепилась на многие века; заглавная фраза Несторовой летописи как раз и указывала на новую форму изложения: «Се повести времяньныхъ летъ»; в приблизительном переводе на современный русский язык (а перевести однозначно удастся не всегда) это значит: «Вот повествование по хронологии годов» или «Вот сказания из прошедших лет». И далее в летописи Нестор подтвердил принятый им принцип изложения: «Скажемъ, что ся здея в лета си... а по ряду положимъ числа» («расскажем, что делалось в те лета... а годы расположим в ряд»). И позже летописец подчеркивал свою приверженность к датам, например: «Се же написахъ и положихъ (установил), в кое лето почаль быти монастырь».

Главной темой в произведении Нестора, которое превратилось в прямом смысле этого слова в летопись, то есть в писание по годам, являлась история Русской земли, на что также сразу указала заголовочная фраза: летописец обещал рассказать, «откуда есть пошла Руская земля». Но понимать это обещание надо исходя не из наших современных представлений о задачах нынешнего исторического труда, а из целей, которые ставил перед собой древнерусский летописец. Нестор же обещал разъяснить, откуда произошло название «Русская земля».

Для средневекового писателя история какого-нибудь явления — это прежде всего история его названия. Нестор так и составил свое историческое сочинение — он сообщал в первую очередь о происхождении этнонимов и топонимов. Например, историю разных славянских племен и народов он начал с объяснения их именовании: славяне «прозвашася имены своими, где седше на которомъ месте» («получили свои названия по той местности, где они осели»); те, кто стали жить по реке Мораве, и прозвались моравами; те, кто жили по реке Полоте, стали называться полочанами; живущие в лесу, среди деревьев, получили прозвище «деревляне», а обитающие в поле — «поляне» и т. д. Чаще всего Нестор связывал название с именем легендарного пращура: племена радимичей и вятичей прозвались так по именам родовых старейшин — Радим и Вятко, туровцы — от Тура, Киев — от Кия, Переяславль — от отрока Переяслава, сарацины — от библейской Сарры, измаильяне — от библейского Измаила и пр. Но иногда Нестор выводил название из этнонима: например, угры (венгры) «пришедше от вьстока» (появились откуда-то с востока), и там, где они осели, «оттоле прозвася земля Угорьска» (Венгрия) и «горы Угорьска» (Карпаты).

Таким же образом Нестор выполнил свое обещание рассказать, откуда произошло название «Русская земля». По его версии, в 862 г. несколько разных северных племен — эстонская чужь, новгородские словены, славяне-кривичи и угро-финская весь — решили объединиться в единое государство, которым для избежания родовых усобиц управлял бы князь, приглашенный извне, — из варяжского племени, жившего за Балтийским морем и называвшегося «русы». Все племя русов переселилось, и главные его люди стали править в новообразованном государстве, еще не имевшем названия, а затем получившем его по имени русов — «Руская земля», «Русь». Ведь русы представляли Русскую землю в международных отношениях, что видно, например, из договоров русских князей с Византией, тексты которых Нестор включил в летопись: «Мы отъ рода рускаго Карлы, Инегелдь, Фарлофъ, Веремудъ, Рулавъ, Гуды, Руалдъ...» — все варяжские имена ведущих переговоры. Русью или русскими стали называться все в составе нового государства, и об этом Нестор напоминал неоднократно: «варязи, и словени, и прѣчи, прозвашася русью», «поляне, яже ныне зовомая русь», «словеньскыи языкъ и рускыи одно есть, отъ варягъ бо прозвашася русью». Показательно, как в одном из летописных рассказов русский князь собирает большое войско — «варязи-русь, и поляны, словени, и кривичи, и тиверьце», — а болгары их

всех называют: «Идутъ Русь». Русскими стали называть разные города на территории нового государства, включая Киев, Чернигов, Переяславль, Полоцк, Любеч. Соответственно каждый отдельный житель Русской земли, независимо от племенной и родовой принадлежности, назывался «русинъ», — именно это, и только это обозначение (а не «русич») встречаем в текстах договоров.

Но в заголовочной фразе своей летописи Нестор еще обещал показать и действительно показал, «откуда Руская земля стала есть», то есть как стало бытовать, как утвердилось новопринятое название «Русская земля». По свидетельству Нестора, в 852 г. впервые «нача ся прозывати Руская земля. О семь бо уведахомъ, яко приходиша русь на Царьгородъ, яко же пишется в летописанье гречестемъ» («начала упоминаться Русская земля. Это мы обнаружили по рассказу, внесенному в греческое летописание, о нападении русов на Царьград»). «Греческое летописание» — это знаменитая «Хроника» византийского монаха Георгия Амартола, переведенная с греческого языка на славянорусский еще до «Повести временных лет»; ею обильно пользовался Нестор, в том числе, рассказом, впервые упоминавшим русов; а слова «русь» и «Русская земля» были для Нестора синонимами. Однако в «Хронике» Георгия Амартола повествование не велось по годам, и Нестор несколько ошибся в хронологических расчетах. На самом же деле варяги напали на Царьград — Константинополь не за 10 лет до их призвания править Русской землей, а позже, когда призвание уже состоялось и название «Русская земля» уже, вероятно, появилось. Так что у Нестора тем больше было оснований проводить знак равенства между словами «русь» и «Русская земля» в византийской хронике. Далее эти слова, как показывает Нестор, точно так же употреблялись как синонимы в договорах русов с греками. А затем русские князья в своих речах стали постоянно упоминать «Русскую землю».

Заголовочная фраза «Повести временных лет» содержит также обещание Нестора указать, «кто въ Киеве нача первее княжити». Судя по летописи, законно первым киевским князем считается не Кий, который всего лишь «княжаше в роде своемъ»; не Рюрик, который приглашен был и сел княжить в Новгороде; не Аскольд и Дир, бояре у Рюрика, которые самозванно стали княжить в Киеве, не будучи княжеского рода, и за то понесли наказание; а первым киевским князем явился Олег. О нем и последующих древнейших князьях, об их облике в летописи и скажем подробнее, указывая годы их самостоятельной княжеской деятельности. При чтении летописи надо учитывать особенность архаичного летописного повествования, которое в большей мере нечто подразумевает, чем растолковывает лаконично сказанное.

Олег. 882—912 гг. Летописец постарался всячески подтвердить законность вокняжения Олега после смерти Рюрика в 879 г. Летописец подчеркнул достойное происхождение героя — «от рода» Рюрика; сам Олег в рассказе летописца определил себя еще решительнее: «азъ есмь роду княжа». Летописец представил Олега юридически завещанным преемником Рюрика, который, умирая, «предасть княженъе свое

Олгови». Византия признала Олега князем, неоднократно называя его так в договоре (под 907 и 912 гг.). Олега называли князем все, в том числе кудесники и волхвы.

Летописец показал законность княжеской деятельности Олега почти на каждом ее этапе. Олег не просто расширял свою власть, но постоянно опирался на правовые установления. Судя по летописным подробностям, которые могли бы и отсутствовать, будь изложение более сухим, вокняжение Олега в Новгороде сопровождалось возможной церемонией: Рюрик «въдавъ ему сынъ свои на руце». Последующее вокняжение Олега в Киеве сопровождалось еще более развернуто описанной церемонией: к подплывшей ладье были вызваны Аскольд и Дир; из ладьи выскочили воины, оттуда же торжественно вынесли Игоря, тогда еще маленького; Олег объявил: «А се есть сынъ Рюриковъ» и публично разоблачил Аскольда и Дира: «Вы неста князя, ни рода княжа»; Аскольда и Дира убили, затем понесли и похоронили. Лишь после этих подробностей летописец сообщил, что «седе Олегъ княжа въ Киеве» (882 г.). Олег объединил в одно государство Новгород и Киев, ознаменовав это событие провозглашением Киева плодотворной столицей: «Се буди мати градомъ русьскимъ» («Вот кто будет маткой русским городам»), — и вокруг Киева стали рождаться города.

Оформление победы Олега над Византией летописец изобразил в виде длительной церемонии и был необычайно детален, показывая законность каждого шага героя. Когда Олег с войском вплотную подошел к Царьграду и греки запросили мира, то Олег, несколько отступив от города, «нача миръ творити» и, как положено, послал в город своих послов к византийским цесарям-правителям: «Имите ми ся по дань». Греки ответили: «Чего хоцещи, дамы ти». Олег перечислил условия. Греки согласились, но дополнительно оговорили свои условия. И вот Олег и цесари «миръ сотвориста» и поклялись друг перед другом соблюдать мир: греки целовали крест, а Олег и «мужи» его клялись «по рускому закону» — своим оружием, богами Перуном и Велесом (907 г.). Еще одну церемонию упомянул летописец: Олег повесил свой щит во вратах Царьграда, «показау победу». Затем был подписан договор, и текст этого обширного договора летописец вставил в летопись.

Законность власти была одной из важнейших историософских идей летописца, ей он следовал с самого начала своей летописи: Иафет с братьями правили по тому, как выпал им жребий; Кий дал имя Киеву на основании своего старшинства среди братьев; Рюрик пришел править по совместной просьбе нескольких племен; Олег же у летописца получился законником, на деле воплотившим завет племен найти князя, который «володелъ нами и судиль бы по праву», то есть управлял и судил бы по правилам. В частности, Олег явился тем первым законником, о котором летописец сказал, что тот «посади» (назначил наместниками) своих «мужей» по городам и не просто брал дань, но «устави дани» — установил, с кого какую дань регулярно брать.

Кроме того, летописец изобразил Олега исключительно хитроумным воителем: он спрятал своих воинов в ладьях и устроил успешную засаду; он поставил корабли на

колеса и пустил их под парусами по полю на город, устранив противника; его же самого обмануть, например, смиренно поданным угощением — отравленными едой и вином, — противник не смог (кому суждено умереть от коня, тому не погибнуть от отравы).

Во всех своих воинских делах, даже самых разрушительных, законник Олег не выходил за пределы правил и традиций — он делал, по определению летописца, только «елико же ратнии творять», то есть только то, что обычно совершают воюющие стороны.

Конец деятельности Олега получился трагическим. С одной стороны, он язычник, который держал в своих руках языческую «Великую Скифию», сжигал около Царьграда христианские церкви, клялся языческими богами и от язычников же получил прозвище «Вещий», намекающее, возможно, на жреческие функции князя. Однако, с другой стороны, этот язычник у летописца выглядел терпимо относившимся к христианству: Олег не возражал, когда греки посчитали его за святого Димитрия Солунского; принимал их христианские клятвы и не порицал своих послов, которых греки, как сказано в летописи, «учаще я (их) к вере своеи и показующе имъ истинную веру» — страсти Господни, венец, гвозди, хламиду багряную и мощи святых. Больше того, Олег стал насмехаться и оскорбил («укори» — что по-древнерусски и означает «оскорбил») своего кудесника резким обвинением: «То ти неправо глаголють волъсви, но все лжа есть» («Неправильно предсказывают волхвы, все-то у них ложь»). Олег у летописца оказался как бы между вер: с волхвам поссорился, но христианства не принял, хотя ко времени его правления, как рассказал сам же летописец, прервав повествование об Олеге, западные славяне и их князья уже крестились и получили переводы церковных книг на славянский язык, а просветитель славян Кирилл пошел учить болгарский народ.

И вот результат: Олег задумал перехитрить смерть и стал вопрошать: «Отъ чего ми есть смерть» (от какого орудия ожидать ему смерти). Как язычник, Олег, естественно, обращался к волхвам и кудесникам, но, кажется, уже тогда он слушал их без должного внимания, а больше надеялся на свой собственный ум. Во всяком случае, летописец выразился не совсем обычно: Олег «примь в уме» ответ кудесника, а не «в сердце». Ум в летописи — категория всегда неблагоприятная, заставляющая человека ошибаться: умом бывают горды, «превратны», расслаблены, простоваты, смятенны и т. д. К правильному же решению можно прийти только через сердце — вместилище веры, «приимша въ сердци своемъ», «положи на сердци своемъ» и пр. Оттого что безверный Олег лишь умом оценил предсказание кудесника, он не до конца его понял. Кудесник сказал Олегу: «Княже! Конь, его же любиши и езиши на немъ, — отъ того ти умрети». Этот «конь» — скорее, собирательное «конье»: кудесник, высказавшись в так называемом «вечном» настоящем времени, подразумевал любого коня, на котором предпочитает или в будущем предпочтет ездить князь. (В летописи немало

аналогичных высказываний с «вечным» настоящим временем глаголов, обозначающим повторение действия в будущем, и с нарицательным существительным в единственном числе, обозначающим целый класс объектов данного рода. Летописец иногда сам пояснял смысл подобных изречений. Например: «Не вънимаи зле жене, медь бо каплеть оть усть ея, жены любодейци... Се же рече Соломанъ о прелюбодейцахъ»; то есть названа одна прелюбодейка, а имеется в виду все их множество. Кстати, сразу после рассказа об Олеге летописец стал рассуждать о предсказаниях различных волхвов и привел одно из их заклинаний: «Бес комара граду!» Упоминался один комар, но подразумевались все комары: «И тако исчезнуша изъ града скоропиа и комарье».) Высказывание кудесника было тем более двусмысленным, что кудесник, как выясняется из дальнейшего повествования, предостерегал Олега не только от любимого коня, но и от мертвого, даже от его скелета, даже от его черепа, не говоря уже о других конях. Невнимательный к словам кудесника, Олег не почувствовал сердцем свою обреченность среди коней, а умом прямолинейно решил отказаться от одного своего тогдашнего коня: «Николи же всяду на нь». Затем Олег к месту своей гибели подъехал на коне, летописец недаром подчеркнул это: Олег «повеле оседлати конь... и прииде... и сесе с коня», тем самым приблизив роковую развязку.

Летописец не хотел прямо и резко писать плохое о князе. Факты должны были говорить сами за себя. Мало того, что гадать о своей смерти — дело недоброе, но Олег нарушил свое княжеское слово. Он обязался никогда больше не видеть коня («не вижю его боле того»), а потом все-таки поехал посмотреть: «А то вижю кости его». Тот, кто не держит слова, погибнет от своего оружия — так провозглашали, например, договоры Руси с греками.

Кроме того, Олег был подвержен гордыне. Он дважды «посмеялся» над тем, что ему говорили, а перед останками коня стал в позу победителя, произнес презрительную речь и словно поправ ногой поверженные «кости» противника («рече: “Отъ сего ли лба смърть было взяти мне?” И вступи ногою на лобь»). Гордыня никогда не доводит до добра, хитроумие и удача изменили Олегу, и он погиб не по-княжески, строго говоря, даже не от коня, а от змеи: из пустого конского черепа высунулась змея и «уклюну» Олега в ногу.

Заключительная отрицательность облика Олега объясняется не только разноречием сведений, использованных летописцем, но и историософией летописца, в соответствии с которой до победы христианства на Руси не могли появиться совершенно положительные русские князья. (Кстати, в «Песни о вещем Олеге» молодым Пушкиным создан иной, романтический образ Олега, котрый пирует «при звоне веселом стакана» и пр.)

Игорь Рюрикович. 913—945 гг. Летописный Игорь и вовсе не выглядит как положительный правитель, несмотря на отдельные благоприятные упоминания о нем. Судя по циклу рассказов, Игорю были свойственны слабости, умалявшие его княжес-

кое положение. Одну слабость Игоря, последовательно показанную (но прямо не названную) летописцем, можно определить как пассивность, недостаточную энергичность. Игорь не правил, в детстве его только носили, иногда выносили показывать тем или иным лицам, оставляя не у дел. Когда Игорь вырос, он все равно не княжил, а, как отметил летописец, ходил за данью после Олега и слушался его. Даже жену Игоря — Ольгу — «приведоша ему», а не он сам «поял себе жену», как обычно делали активные летописные герои.

Не очень героичной изобразил летописец войну Игоря с греками. Войско Игоря было окружено, а флот, больший, чем у Олега, был сожжен — пришлось «убрести». Потом Игорь собрал новое войско, «хотя мстить себе (за себя)». Эти слова летописца, возможно, обозначили некую мелочность желания Игоря, так как герои в летописи обычно мстили за других — за своих близких или вообще за Русскую землю, и только один Игорь думал о самом себе. Далее летописец сообщил, что Игорь, дойдя всего лишь до Дуная, а не до Царьграда, начал «думать» — воевать или не воевать. Олег так никогда не поступал. И не Игорь твердо диктовал свое решение дружине, а опасавшиеся воевать дружинники — слабому князю («не бившеся, имати злато»); летописец осудил это: «Послуша ихъ Игорь». Даже не попытавшись сразиться, Игорь взял у греков дань, которую они предложили, и вернулся в Киев. Затем летописец снова отметил слабохарактерность Игоря: не князь побудил дружину идти к деревянам за данью, а корыстная дружина сама позвала князя, «и послуша ихъ Игорь».

Другая слабость Игоря, которую показал летописец, — это жадность. Главное для Игоря, важнее воинской чести и славы, — сбор как можно большей дани, «именья». Беря дань с подвластных деревян, Игорь совсем потерял чувство меры. Сначала он «возложи на ня дань болши Олговы» (больше, чем деревянные договорились с Олегом). Потом произвольно увеличил и эту дань («примышляше къ первой дани», «хотя примыслити большую дань»). Взял ее с разными насилиями, но захотел еще раз собрать («похожую и еще»). Летописец объяснил такое поведение Игоря корыстолюбием: «желая больша именья», то есть имущества, богатства. Подобная фраза звучала осудительно в адрес князя. Такие обвинения в летописи относились к особо провинившимся князьям, а по отношению к положительным князьям эти обвинения отвергались («не желая большее волости, ни именья хотя болша»). Жадность довела Игоря, в сущности, до преступления: внезапное чрезмерное увеличение дани Игорем явилось бесчестным нарушением договора или официального княжеского слова, определявшего размер дани. Деревяне так это и восприняли: «Почто идеши опять? Поималь еси всю дань». От жадности «не послуша ихъ Игорь». Последовало наказание, развенчавшее Игоря как князя: Игорь был назван алчным ненасытным волком, убит и погребен не по-княжески — без похорон, в чужой земле, даже не в городе, а где-то у города.

Летописец избегал давать открытые отрицательные оценки Игорю, как и прочим древним князьям, даже смягчал изложение. Умолчал летописец и о подробностях по-

зорной казни русского князя деревянями (сказал только, что «убиша Игоря»). Но все же роковые слабости Игоря ясно вырисовывались из летописного повествования. По историософии летописца, внутренние слабости князя обозначали слабости княжеской власти на Руси.

Ольга. 945—969 гт. В летописи Ольга охарактеризована как «смыслена» (смышленая, сметливая, сообразительная, хитроумная) и «мудрейши всехъ человекъ». Летописное повествование создало цельный облик «мудрой — смысленой» Ольги. Главной ее чертой летописец, по-видимому, считал не хитрость и коварство, а высокую культуру поведения, умение тонко использовать различные обряды и обычаи для соблюдения чести киевского князя как правителя. Летописец изложил четыре эпизода, показав, как искусно Ольга вела себя с деревянями. Вот первый эпизод. Когда 20 деревянских «лучших мужей» приплыли к Киеву, чтобы заставить овдовевшую Ольгу выйти замуж за деревянского князя, то Ольга повела себя как великий киевский князь, принимающий посольство строго по этикету и тем самым соблюдающий свое княжеское достоинство. Ольга находилась не где-нибудь, а на «горе» в каменном тереме. Ольга была заранее подготовлена: ей «поведаша» о приходе деревян. Ольга «возва» к себе деревян, а не они сами появились перед ней самовольно. Не важно, что деревянные были ей ненавистны; правилами дипломатического приема предусматривалось приветствовать посольство, и Ольга произнесла необходимую формулу: «Добри гости придоша» («Добро пожаловать, гости»). Не важно, что отвечали деревянные; Ольга продолжала соблюдать этикет благожелательного приема и произносить традиционно положенные фразы. Она задала положенный после приветствия вопрос: «Да глаголете, чего ради придосте семо?» Затем с официальной милостивостью объявила: «Люба ми есть речь ваша». Это не значило, что Ольге понравились речи деревян. Ольга их как бы и не слышала. Недаром летописец ни разу не употребил слова «слышать» по отношению к Ольге, в то время как в других летописных рассказах персонажи постоянно, «слышавъ» нечто важное или «то слышавъ», что-то отвечали или предпринимали. Летописец же показал невозмутимое следование Ольги правилам дипломатической вежливости: ведь деревянные говорили нагло и фактически предъявили ультиматум княгине. Однако княгиня осталась недостижимой для них.

Далее вдруг оказалось, что Ольга перешла к ведению мирных переговоров и произнесла известную формулу примирения: «Уже мне мужа своего не кресити» («уж мне мужа своего не воскресить», то есть «ничего не поделаешь, жить-то дальше надо»). Но мир должен быть заключен торжественно, и поэтому Ольга обещала деревяням соответствующую церемонию — «почтити», оказать им «честь велику». Летописец показал, что, заманив деревян обещанием почета, Ольга навязала им свои правила игры.

Следующий обряд, который Ольга использовала для утверждения своего превосходства, это обряд брачный. Внезапно Ольга предстала в фольклорной роли то ли строгого царя, выдающего дочь замуж, то ли злой невесты — оба персонажа во время

сватовства испытывали женихов загадками. Ольга задала деревяням нечто вроде загадки: придти к ней не на конях, не на возах и не пешком. Брачный обряд был только начат, но Ольга целиком захватила инициативу.

Еще один шаг, возвысивший Ольгу: обряды дипломатический и брачный неожиданно стали обрядом похорон. Ольга, как свидетельствовало летописное повествование, не пошла на низкий обман деревян (тогда бы она уронила свое княжеское достоинство), но, напротив, предупредила их о своих намерениях, правда, в скрытой форме, не понятной невежественным деревяням и поэтому ставившей их в унижительное положение. Ольга в лицо деревяням объявила об их похоронах, используя двусмысленное сходство обычаев почитания и похорон. Ольга сказала деревяням: «Но хочу вы почти наутри предъ людьми своими». Ольга имела в виду иной род почета, нежели полагали деревянные: слово «почтить» (как и словосочетание «честь велика») переносно означало «похоронить с почетом». Утро было упомянуто Ольгой потому, что хоронили действительно с утра; а люди упомянуты, потому что хоронили прилюдно, и Ольга собиралась хоронить деревян перед людьми своими. Далее Ольга в тех ее речах, которые приведены летописцем, недаром стала настойчиво отсылать деревян в ладью, в которой они приплыли: «А ныне идете в лодью свою и лязите въ лоды, величающеся... и възнесутъ вы в лоды», — потому что, неся в ладье, не только почитали, но и хоронили. Ольга отослала деревян на их похороны, и деревянные, значит, невольно признали себя мертвецами.

Ольга неспроста назвала деревяням отгадку (мол, имеется в виду ладья) на заданную ею загадку: таким образом, деревянные сами ничего не отгадали, а ведь не разрешившие загадку сваты предавались смерти. Ольга недаром именно в такой последовательности посоветовала деревяням ответить, когда их станут приглашать на «честь велику», — что на княжеский двор они ни на конях, ни на возах, ни пешком последуют, а чтобы киевляне несли их в ладье. На самом же деле Ольга вложила в уста деревяням требование о похоронах: раз они мертвы, то они не в состоянии ехать, сидя на конях, тем более — сидя на возах, и уж тем паче — идти пешком, мертвых надлежит нести в ладье. Деревяне сами вынесли себе приговор, который и исполнила Ольга.

Небрежное проведение похорон могло уронить достоинство их организатора, поэтому летописец подробно рассказал, как постаралась Ольга: она велела выкопать яму великую и глубокую на дворе у терема, утром послала киевлян за деревянями, их понесли в ладье, принесли на княжеский двор и, старательно неся, «вринуша» в яму с ладьею; Ольга, как полагалось на похоронах, «приникъши» к могиле и даже спросила, словно по обычаю задобряя мертвых: «Добра ли вы честь?» Ответа деревян — ведь они считались мертвыми — Ольга по обыкновению не слушала и, как бы получив положительный ответ, повелела засыпать их, и их «посыпаша», — сделали, по-видимому, нечто вроде погребального холма.

Наконец, Ольга, как это следовало из рассказа летописца, не запятнала себя чрезмерной расправой с посольством деревян, но мудро наказала их соответственно их вине. Они убили Игоря — и их убили. Смерть Игоря была позорной — и смерть деревян была позорной: Ольга, как отметил летописец, повелела засыпать их живыми. За убийство князя настигла деревян даже более позорная смерть, чем Игоря, и они сами это признали: «Пуще (то есть хуже, позорней) ны Игоревы смерти». Игоря похоронили не в городе, а «у града» — так и деревян похоронили «вне града».

Второй эпизод из отношений Ольги с деревянянами по своему смыслу аналогичен первому эпизоду. Ольга послала к деревяням, вероятно, устное послание, в котором, следуя своей линии, упомянула, что деревяне, оказывается, не требуют, а «просят» («мя просите») ее выйти замуж, но сама Ольга потребовала прислать к ней наиболее знатное брачное посольство, чтобы, по ее словам, «в велице чести» пойти замуж, иначе за ее честь вступятся люди киевские, вместо сватовства быть войне. Деревяне, вынужденные соблюдать приличия, прислали «лучших мужей», которые управляли Деревлянской землей, и Ольга, следуя традиции приема послов или сватов (а первое посольство деревян было «второсортным»: пришли, по определению Ольги, не послы, а всего лишь «гостье», то есть дипломаты низшего разряда — как бы купцы), оказала им соответственно бóльшую честь, чем первому посольству, — почтила их баней.

Но так же последовательно Ольга у летописца продолжала соблюдать похоронный обряд как способ благородного мщения. Ольга не дала прямого обещания выйти замуж. Пришедшим деревяням она повелела «измыться», а ведь обмывали мертвецов. Как только деревянные влезли в деревянную баню и — главное — «начаша ся мыти», то тем самым они признали себя мертвецами и дали повод Ольге совершить над ними погребальный языческий обряд сожжения (кстати, описанный во вступлении к летописи) — второй этап погребального обряда после насыпания холма и приготовления дров для костра; баня заменила ритуальную грудку дров, на которые клали мертвых.

В третьем эпизоде летописец показал совершенство поведения Ольги и вне Киева. Брачный обряд внешне выполнялся ею безукоризненно: не жених к ней, а она в качестве невесты направлялась в землю деревян, взяв с собой, как полагалось невесте, лишь мало дружины. Не справив тризны по первом муже, нельзя было выходить замуж снова, и поэтому Ольга поставила перед деревянями условие о тризне и выполнила его: пришла к могиле Игоря, оплакала своего мужа, повелела своим людям насыпать большой погребальный холм над захоронением, как бы восстановив честь Игоря, поручила деревяням приготовить «меды многи» и после всего этого повелела творить тризну.

При общении с деревянями Ольга не опустила до лжи. Когда деревянные спросили у Ольги о том, где же их «дружина», то есть посольства, ранее посланные за ней, то Ольга сказала правду, но дипломатически двусмысленно: «Идут по мне съ дружиною мужа моего». Это высказывание в переносном смысле означало, что посольства деревян, действительно, «идут» одним путем смерти с дружиной Игоря — ведь и те,

и другие были перебиты. Выражение «по мне» тоже имело двойной смысл: пространственный («вслед за мной») и временной («до меня»). То есть Ольга сообщила, что уже до ее прихода к деревяням обе дружины пошли и все еще идут общим путем. Правда, подобное истолкование ответа все-таки предположительно.

Дело, естественно, не дошло до свадьбы, и Ольга, судя по смыслу упоминаемых деталей, перешла к цивилизованной мести: тризну по мужу превратила в тризну по деревяням. Ольга отнеслась к деревяням вроде бы как к почитаемой стороне жениха, но больше как к мертвецам: деревянные сели пить, и Ольга велела «служити пред ними» своим слугам, потому что мертвецы на тризне не могут себя обслужить; затем Ольга велела «пити на ня», пить не столько в честь деревян, сколько в их память. А когда деревянные «упишася», видимо, мертвецки, последовало заключающее тризну игрище: их иссекли.

Четвертый эпизод из отношений Ольги с деревянями дополняет характеристику хитроумия княгини. Ольга отомстила за оскорбление княжеской чести — за «обиду» («мстила уже обиду мужа своего»), а теперь пришла с большим войском и осадила главный горд деревян, чтобы не просто продолжить месть («уже не хоцю мщати»), но покорить их полностью.

Ольга не обманывала, когда заверяла деревян, что не будет им мстить больше, и четырежды подчеркнула, какая дань ей нужна: «...хоцю дань имати помалу... мало у вась прошую... сего прошую у вась мало... да сего у вась прошую мала». Ольга использовала каламбур; по существу, она потребовала выдать ей деревянского князя Мала. Летописец раньше уже пояснил, что «бе бо имя ему Малъ, князю дервььску», а в речь Ольги вставил слово «сего», которое одновременно означало и «поэтому» («поэтому прошую»), и «этого» («этого Мала»). Ольга просила деревян выдать ее жениха, которым они, в сущности, распоряжались как безгласным и лишенным воли заложником (поэтому Ольга мстила деревяням, а не Малу). Но на этот раз Ольга действительно задумала не месть, но нечто большее и оскорбительное: она потребовала дать ей деревянского князя в качестве дани, то есть лишила деревян символа независимости. Кроме того, Ольга двусмысленно пообещала деревяням: получив дань, «понду опять». Древнерусское слово «опять» означало и «вспять, назад» («вернись назад, в Киев»), и «снова, еще раз» («нападу снова»). Ольга выполнила высказанное обещание и снова напала на деревянский город.

Загадочная и до сих пор вызывающая разные толкования «малая» дань, которую Ольга попросила у деревян, — от каждого городского двора по три голубя да по три воробья, — возможно, указывала на женские вкусы победительницы, ее интерес к птицам, птичьему двору и пр. (недаром летописец далее упомянул об Ольгиных «перевесищах» — местах для ловли птиц — по Днепру и по Десне).

Подготовка Ольгой военной операции также имела «женский» характер, была связана с платками, нитками и пр.: летописец детально расписал, как Ольга раздала

своим воинам кому по голубю, а кому по воробью и повелела к каждому голубю и воробью привязывать зажигательный трут, обертывая маленькими платками и ниткой наматывая у каждой птицы (к чему наматывали трут, летописец-мужчина не пояснил). Все было рассчитано прямо-таки с женской домовитой мелочностью: Ольга, очевидно, с умыслом отказалась от дани, которую ей пообещали деревляне, — от меда и мехов (для этого обнищавших деревлян пришлось бы выпустить в лес, а они бы скрылись); Ольга же заставила осажденных деревлян собирать птиц именно на их дворах, а своим воинам велела выпустить собранных птиц именно тогда, когда смеркалось, потому что птицам надо было уже устраиваться на ночевку, и полетели они с зажженными трутами в деревянный город, притом, как пояснил летописец, в свои гнезда: голуби — в голубятни, воробьи — под стрехи. От трутов одновременно загорелись голубятни, клетки, сарай, сеновалы и вообще все дворы.

Так Ольга полностью завершила погребальный обряд над деревлянами, ведь выпускание пойманных птиц (душ) на волю являлось заключительным элементом погребального обряда.

Последний яркий эпизод из летописного жизнеописания Ольги посвящен пребыванию Ольги в Царьграде. Государственный разум Ольги, как снова дал понять летописец через множество деталей изложения, проявился в четком соблюдении ею требований княжеской чести. Из летописного повествования следовало, что Ольга никого ни о чем не просила. Она не просила византийского императора об аудиенции, а просто, судя по сообщению летописца, прибыла в Царьград и пришла к «царю». Ольга не просила о крещении, но вынудила православного императора крестить ее, — император предложил Ольге выйти за него замуж, а она ответила: «Азь пагана есмь» («Я же язычница»), предоставив последующее предложение о крещении выдвигать императору. Ольга как княгиня не просила, а потребовала у императора церемонии, так сказать, по высшему разряду: «Да аще мя хоцещи крестити, то крести мя самъ; аще ли ни, то не крещюся».

Ольга не хотела замуж, а, как сказано в летописи, «хотящи домови», однако не просила ее отпустить, но опять именно вынудила сделать это, притом с оказанием ей почета. Когда после крещения император воззвал ее к себе и уверенно объявил, что берет ее себе в жены, Ольга жестко указала ему на нарушение христианского закона: «Како хочещи мя пояти, крестивъ мя самъ и нарекъ мя дщерею? А въ хрестеянехъ того несть закона. А ты самъ веси» (крестному отцу нельзя жениться на крестной дочери). Для соблюдения своей княжеской чести, чтобы не поддаваться давлению, Ольга ловко использовала на этот раз уже христианский обычай, и императору пришлось признать ее умственное превосходство («переклюкала мя еси, Ольга»), дать ей многие дары и отпустить, тем более что Ольга обещала императору, как равноправный союзник, тоже прислать многие дары, в особенности «вои в помощь». Ольга тщательно следила за соблюдением престижа и, вернувшись в Киев, все-таки припомнила импе-

ратору один факт ущемления ее чести: она заявила прибывшим византийским послам, что даст императору обещанные дары только в том случае, если он «постоит» у нее под Киевом, ожидая допуска, так же, как, оказывается, она простояла перед Царьградом; со сказанным и отпустила послов.

Но вот что удивительно. Уже в Царьграде после крещения Ольга повела себя разительно иначе; можно подумать даже, что летописец изобразил двух разных персонажей — гордую Ольгу и покорную Ольгу. На самом же деле Ольга для летописца осталась такой же законопослушной княгиней, только раньше она истово придерживалась языческих обычаев, а теперь — христианских: перед патриархом она стояла, склонив голову, и внимала учению, «аки губа (губка) напаяема», перед отъездом домой она пришла к патриарху, специально прося благословения.

И в Киеве Ольга, как показал летописец, жила уже только по христианским установлениям для женщин: побуждала своего сына принять крещение, часто говорила ему о радости, которую приносит христианская вера, считала главным все-таки князя, несмотря ни на что любила сына своего, надеялась на Божью волю и молилась за сына и за всех людей «по вся нощи и дни», «кормила» сына до его возмужания и взрослости. Ольга, судя по отдельным упоминаниям, стала как бы частным лицом, только матерью князя Святослава, смиренной и пассивной. Так, Ольга, ничего не предпринимая, затворилась со своими внуками в Киеве от печенегов и сидела в тяжкой осаде, пока печенегов не прогнал Святослав. Киевляне называли ее старой, а она себя — больной.

Последний год жизни Ольги, как показал летописец, был трагичен из-за разногласий с сыном-язычником. Ольга умерла, завещав не творить тризны по себе. Ее оплакивали и погребали сын, внуки и все люди, но похоронил ее уже священник.

Минорный конец сообщений об Ольге связан с представлением летописца об одиночестве княгини-христианки на Руси. Действительно, как рассказано в летописи, Ольга еще в Царьграде тревожилась: «Людье мои пагани и сынъ мой, — дабы мя Богъ съблкують отъ всякого зла». Ни Святослав, ни его дружина не слушали Ольгу, «творяше норовы поганьския». Об общении Ольги с христианами на Руси летопись не обмолвилась ни словом. В посмертной летописной похвале Ольга была сравнена с чем-то одиноким — с предзвездной звездой, с луной в ночи, с жемчужиной среди грязи.

Однако историческая позиция летописца не менялась, говорил ли он об Ольге-язычнице или об Ольге-христианке: он исходил из предпосылки, что соблюдение князем принятых законов и обычаев служит его чести и имеет государственное значение, честь князя — это честь страны. Пусть Ольга-христианка в одиночестве придерживалась христианской веры, но недаром, сообщал летописец, было наречено имя ей во крещении — Елена, как у древней царицы, матери Константина Великого (который сделал христианство официальной религией Римской империи), и Ольга действительно думала обо всей стране («аще Богъ хоцеть помиловати рода моего и земле Руские»), и в результате добилась новой чести и для себя, и для своей земли: «Си первое

вниде в Царство небесное отъ Руси, сию бо хвалять рустие сынове... Се бо вси человеци прославляютъ, видяще лежащую в теле на многа лета» (это намек летописца на когда-то существовавший мавзолей Ольги).

Святослав Игоревич. 964—972 гг. Летописец, пожалуй, попытался ответить на важный для него вопрос: почему так плохо кончил Святослав (печенегы убили его, сделали из его черепа чашу и пили из нее). Ведь он так удачно побеждал разные народы: у хазар взял их главный город, а у болгар — даже 80 городов, с греков же брал дань. Святослав так удачно преодолевал трудности: прогнал печенегов в поле; одолел восставших против него болгар, энергичной речью вдохновив своих воинов на смертельную битву; победил десятикратно превосходившее русских войско греков, произнес еще более воодушевляющую речь о воинской чести; наконец, пережил невиданно голодную для князя зимовку у днепровских порогов, когда даже самая скудная мясом часть — «глава коняча» — стоила по полугривне.

Однако с первого же рассказа о взрослом Святославе летописец пояснил, почему должен был погибнуть этот князь: он не слушал своей матери-христианки, ее слов избегал «ни во уши приимати», даже гневался на мать. Желавших вслед за Ольгой креститься он оскорблял («ругахуся тому») и возражал матери, что, если он крестится, дружина этому начнет «смеяться». «Аще кто матере не послушаетъ — в беду впадетъ», — предупредил летописец и сделал еще более зловещую ссылку на Библию: «Аще кто отца или матере не послушаетъ, то смерть прииметъ».

О других причинах гибели Святослава летописец сказал не так прямо, ибо писал не исторический трактат, а фактографическую хронику, однако последовательностью изложения фактов показал, что же еще привело Святослава к роковому концу. Второй причиной, как можно понять, была нерусская ориентация Святослава, который сел княжить в Болгарии, в Переяславце (967 г.). Летописец привел красноречивые факты странной отчужденности князя от Руси. Киевляне обвинили Святослава: «Ты, княже, чужою земли ищещи и блюдеши, а своя ся охабивъ» (это политическое обвинение: «домогаешься и бережешь чужую землю, а свою бросил»). И Святослав решительно подтвердил: «Не любо ми есть в Киеве быти. Хочю жити в Переяславци на Дунаи, яко то есть середя земли моея, яко ту вся блага сходятся: отъ грекъ — злато, паволоки (драгоценные ткани), вина и овощеве (фрукты) розноличныя; изъ Чехъ же, изъ Угорь (Венгрии) — сребро и комони (скакуны), изъ Руси же — скоро и воскъ, медъ и челядь». Показательно, что в приведенной речи Святослав определил Русь как чужую страну, дающую в его землю — в Переяславце — нечто вроде дани, даров или экзотических товаров. И далее сообщалось, что Святослав раздал Русь, включая Киев, своим сыновьям, притом сделал это равнодушно: когда новгородцы пришли просить себе князя, Святослав небрежно ответил: «А бы пошелъ кто к вамъ», а сам ушел в Переяславце. Святослав даже вел себя не как русский, а как степняк, и поэтому летописец специально описал это: «Легько ходя, аки пардусъ, войны многи творяше.

Ходя, возъ по собе не возяше, ни котъла, ни масть варя, но, потонку изрезавъ конину ли, зверину ли, или говядину, на углехъ испекъ, ядыше; ни шатра имяше, но подъякладъ постлавъ и седло в головахъ» — так и спал. Лишь в последний момент Святослав пожалел, находясь в Переяславце: «А Руска земля далеча, а печенези с нами ратьни, а кто ны поможетъ?» Но было уже поздно: без помощи Руси он и погиб.

Третья причина гибели Святослава, показанная летописцем, это чрезмерная воинственность князя. Святослав был очень груб («одебелеша бо сердца ихъ»). Летописец недаром процитировал типичные слова Святослава, обращенные к другим странам: «Хочю на вы ити» — то была неприкрытая угроза: «Обязательно нападуд на вас» («я вам покажу»). Так, и когда Святослав после великой сечи с болгарами у Переяславца «взя град копьемъ», он послал грекам в Царьград: «Хочю на вы ити и взяти градъ вашъ, яко и сеи», то есть «обязательно нападуд на вас и возьму город ваш, как и тот взял». Если бы Святослав рыцарственно предупреждал о своих намерениях другие страны, он употреблял бы выражения в иной форме («иду на вы»), без древнерусского вспомогательного глагола «хотети», образовывавшего форму обязательного будущего времени. С греческим посольством Святослав также вел себя очень грубо, вопреки дипломатическому этикету: когда послы прибыли, он отрывисто распорядился: «Въведете я семо»; когда послы вошли, поклонились ему и положили перед ним дары, то Святослав, глядя в сторону, так же отрывисто приказал: «Схороните». Это напоминает команды: «Вести!», «Убрать!»

Греки считали, что Святослав «лють». И не только потому, что из принесенных ему даров он принял меч и иное оружие, но не посмотрел на золото и паволоки. Святослав так разбил византийские города, что они, по отзыву летописца, стоят и до сегодняшнего дня пусты. «Лютый» Святослав собрал с греков огромную дань, взимал даже за убитых, а еще и дары многие, а еще увел пленных без числа. Заклучая вынужденный мир с Византией («николи же помышлю на страну вашу, ни собираю вой»), Святослав как раз мыслил об обратном: «Да изнова из Руси, совкупивше вой множайша, поидемъ Царюгороду». Святослав и себя не жалел и думал об обстоятельствах, когда «еще моя глава ляжетъ», то «изъбьютъ дружину мою и мене».

Из-за своей воинственной «лютости» Святослав лишил себя поддержки. У него осталось, по его признанию, «мало дружины». Из Переяславца ему пришлось уйти. Болгары, как подчеркнул летописец, были врагами Святослава, затворялись от него, выходили на сечу против него и, предупредив печенегов о маршруте Святослава и о малочисленности его дружины, способствовали его убийству. В решающий момент князь не послушался совета опытного отцовского воеводы — миновать днепровские пороги «около» на конях, а не плыть через них в ладьях, и упрямо устремился «в пороги», обрекая себя на гибель.

Тут летописец приоткрыл, правда, осторожно, еще одну причину гибели Святослава — жадность к богатству; ведь именно для того, чтобы сохранить и провезти набран-

ные богатства, Святослав не захотел пересаживаться на коней из ладей. Греческие послы, поверив инсценировке нелюбезного приема, ошиблись, когда посчитали, что Святослав «именья не брежетъ, а оружие емлетъ». На самом же деле Святослав, сумевший обмануть греков, очень ценил «именье много», что немедленно доказал размахом поборов с Византии, принятием все новых и новых даров. Той же любовью к стекающимся благам сам Святослав объяснил свое пристрастие к Переяславцу. (Интересно, что в «Хронике» Георгия Амартола рассказана история гибели византийского цесаря Никифора, которого убили болгары, а из его черепа, оковав, сделали чашу, — все, как у Святослава печенегу. Но Амартол открыто обвиняет Никифора в ненасытности богатствами.)

По историософским представлениям летописца, князья-язычники не могли иметь благополучной судьбы и сами себя вели к гибели — Олег, Игорь, Святослав: «Дела нечестивыхъ далече отъ разума».

Владимир Святославич. 970—1015 гг. Летописец, насколько мог, отметил христианское поведение Владимира, его благочестивые чувства и поступки незадолго до крещения: Владимир «плюну на землю» и осудил мусульманские обычаи; Владимир, «вздохнувь» о посмертном веселье праведников и горе грешников, «положи на сердци своемъ» мысль о крещении; «возревъ на небо», пообещал креститься, а после крещения, снова «възревъ на небо», просил помощи у Бога против дьявола. Летописец подчеркнул благочестивость деятельности Владимира после крещения: он повелел низвергнуть языческих идолов и провести церемонию поругания их; Владимир построил много церквей — в Корсуни, в Киеве, в том числе богато украшенную им Десятинную церковь, в которой он молился и написал клятву давать этой церкви десятую часть от своих богатств и городских; князь построил церкви в других городах, заложил, поставил и населил новые города на многих реках, окружая христианский Киев защитой от печенегов; Владимир «любя словеса книжная», то есть следовал Писанию, и потому не только разрешил, но даже повелел всякому нищему и убогому приходить на княжий двор и брать все, что ему потребуется в питье и еде, а из казны получать деньги, а для немощных и больных повелел развозить и раздавать по городу хлеб, мясо, рыбу, фрукты, мед, квас; наконец, Владимир устраивал большие церковные празднества, во время которых раздавал людям, в том числе и убогим, многие богатства и немалые деньги. Оттого, когда Владимир умер, убогие оплакивали его как заступника и кормителя, и похоронен был этот щедрейший князь в мраморном гробе.

Однако летописец отметил, что Владимира на Руси христиане не почитают так, как он того заслужил: «Мы же, хрестьяне суще, не въздаемъ почестья противо оного възданью». Летописец, вероятно, пенял на то, что празднование памяти Владимира еще не было установлено, и изложил факты в пользу блаженного. Но еще подробней летописец, в сущности, показал, что же помешало сразу признать Владимира святым, причем каждый раз летописец пытался оправдать Владимира.

Во-первых, Владимир, по изображению летописца, явился активным и лукавым язычником: он собрал и поставил на холме около своего двора «кумиры» главных языческих богов — Перуна, Хорса, Дажьбога, Стрибога, Симарьгла и Мокоши, — «творяше требу кумиромъ с людьми своими», «и осквернися кровьюми земля Руска и холм-отъ». Но, поспешил примирительно добавить летописец, на том холме ныне стоит церковь святого Василия, построенная Владимиром.

Летописец вынужден был признать, что язычник Владимир «прелюбодеи бысть убо», «побежень похотью женьскою», «бе несуть блуда». Владимир насильно захватил в жены полоцкую княжну, потом «залеже не по браку» жену своего брата, затем вынудил греческую царевну стать его женой, но ему мало было и пяти жен, он еще имел 800 наложниц, а кроме того, приводил к себе замужних женщин и растлял девиц. Однако и тут летописец осторожно оправдывал Владимира: «се же бе невеличкость (непросвещен), а на конецъ обрете спасенье», «аще бо и бе прежде на скверннюю похоть желая, но после же прилежа к покаянью», а все зло — в женской прелести.

Христианскую веру Владимир принял исходя из своих языческих вкусов, а не по наитию свыше, — это обстоятельство летописец раскрыл вполне ясно. Владимир вовсе не был исконно предрасположен к принятию православия, но первоначально даже склонялся к мусульманству — «послушаше сладко» мусульман. В разных верах Владимира как язычника интересовала прежде всего внешняя, физическая сторона: что положено есть и пить, как обращаться с женщинами и, в особенности, — какова форма богослужения народов. Недаром языческие же бояре и старцы посоветовали Владимиру: «испытай кождо ихъ службу»; и Владимир послал послов, которые у народов и «сглядываше церковную службу ихъ». Православию было отдано предпочтение именно за красоту церковной службы: «нестъ бо на земли такого вида ли красоты такая», в то время как даже «немцы», хотя и многие службы творят, а красоты в них не видно никакой. Богословское же содержание исповеданий мало привлекало Владимира, и суть обращенных к нему речей об основах разных вер языческий князь пересказал с натугой, восприняв их крайне элементарно: «приходиша немци, и ти хваляху законъ свои... Се же после же приходиша гръци, хуляще вси законы, свои же хваляще и много глаголаша... суть же хитро сказующе, и чудно слышати ихъ» и т. д. Или же выражался с некоторой рифмованной бесшабашностью по поводу сообщенных ему конфессиональных сведений: «Руси есть веселье пити, не можемъ бес того быти»; «что ради отъ жены родися, и на древе распяты, и водою крестися?»; «на ономъ свете в огне горети». С принятием православия Владимир явно тянул («пожду и еще мало»), пытаясь получить взамен земные блага (например, породниться с византийскими императорами), и последним толчком ко крещению послужило исцеление от глазной болезни: «Топерво уведехъ Бога истиннаго» (988 г.) — польза очевидная.

Летописец понимал своеобразие крещения Руси Владимиром: крещение произошло по изволению Божию, а не по нашим устремлениям; пред крещением здесь не

апостолы учили, не пророки прорекли; дьявол был побежден не от апостолов, не от мучеников, а языческим невеждой, который вскоре после крещения снова вернулся к прежней жизни «по устроенью отню и дедню».

Второй причиной, помешавшей сразу признать Владимира святым, вероятно, была его циничная хитрость, которую летописцу, склонному к полноте сведений о князьях, все-таки пришлось показать и, насколько можно, оправдать. В арсенал средств Владимира постоянно входило предательство. Владимир не имел шансов стать киевским князем из-за своей низкородности сравнительно с братьями (матерью Владимира, как особо пояснил летописец, была служанка, ключница княгини Ольги. Оттого Святослав послал Владимира княжить к далеким новгородцам только после отказа более высокородных братьев Владимира и с полупрезрительными словами: «А бы пошелъ кто к вамъ... Вото вы естъ»; оттого и гораздо позже Владимира обзывали сыном рабыни). Однако Владимиру удалось стать единодержцем Руси после убийства братьев, одного из которых убил он сам вполне целеустремленно («убью брата своего»), склонив к предательству воеводу брата. Летописец, правда, пригладил эту неприятную историю: по рассказу летописи, Владимир благородно предупредил брата о войне («пристраиваися противу битъся») и обосновал свою борьбу («не язъ бо почаль братью бити, но онъ»), и именно предатель-воевода был выставлен инициатором разных коварств, что дало летописцу повод разразиться филиппикой («горьше суть бесовъ таковии») и обвинить воеводу в убийстве («се бо бысть повинень крови тои»), а Владимира оставить в тени.

Но сразу вслед за этим летописцу пришлось рассказать еще об одном предательстве Владимира, которому в отчаянный момент хорошо помогли нанятые им варяги, но Владимир их обманул — не дал обещанной платы и отправил в Царьград, тайно предупредив византийского цесаря: «Се идуть к тебе варязи, не мози ихъ держати въ граде... но расточи я разво, а семо не пуцаи ни единого». Правда, и в этот раз летописец привел факты, смягчающие отступничество Владимира: варяги явились непосредственными убийцами брата Владимира, варяги хотели пограбить один из русских городов и еще какое-то «сотворили зло», а Владимир изгнал не всех варягов, но прежде избрал из них мужей добрых и разумных и тем раздал города.

Далее летописец рассказал о том, как Владимир снова использовал предателя: при осаде Корсуня (Херсонеса) один из корсунцев дал знать Владимиру о слабом месте крепости (подземной водопроводной трубе к городу, которую надо перекрыть) и способствовал падению своего же города. Потом произошло также не все ладно: Владимир вывез из Корсуня множество ценностей, вплоть до статуй, а разоренный греческий город хитроумно отдал грекам же в качестве выкупа за свою греческую невесту; предатель же, возвеличенный Владимиром, предал русских в пользу поляков.

Неблаговидным поступкам Владимира-язычника летописец нашел противовес: Владимир у летописца одновременно предстал небывало мягким, кротким и даже бояз-

ливым князем. Кротость и уступчивость Владимир моментами проявлял еще до крещения: он, как обозначил летописец это состояние князя, «убоявся» своего брата и бежал за море; Владимир униженно просил братнего воеводу: «Поприся ми (попрительствуй мне)... имети тя хочю (будешь мне) во отца место»; затем Владимир хотя и победил волжских болгар, но отказался взять дань и опасливо заключил с ними вечный мир; своих бояр и старцев Владимир вовсе не свысока спрашивал: «Да что ума придасте?» («чем мне ума прибавите», «что посоветуете»). После крещения, как следовало из еще более удивительных деталей летописного повествования, Владимир и вовсе ослаб от христианского смирения: «поча тужити» оттого, что не мог справиться с печенегами, и вообще «не могъ стерпети противу» их, даже спрятался от печенегов, затаившись под мостом и обещая построить церковь, если спасется; с дружиной Владимир вел себя исключительно предупредительно, устраивал пиры по воскресным дням, и для дружины, когда услышал ее претензии, специально велел искомать серебряные ложки вместо деревянных; с дружиной князь «думал» о всех государственных делах; «миръ и любви» установились у кроткого Владимира с христианскими странами. Но, как пояснил летописец, так как Владимир жил в страхе Божии, боясь греха, не казнил разбойников, то умножились разбой; а чтобы поправить положение, Владимир опять-таки смиренно слушал советы епископов и старцев и по их советам стал то казнить, то вместо казни брать штрафы — виры — с разбойников. В это время шла беспрестанная война с печенегами, но, сообщил летописец, ослабевший Владимир не мог помочь своим людям — «не бе лзе Володимеру помочи, не бе бо вои у него» — люди сами придумывали, как спастись.

Оправдание Владимира в летописи не привело к апофеозу, а закончилось тревожными сообщениями: летописец перечислил умерших — преставились мать, жены, сын, внук Владимира — и закончил повествование рассказом о смерти самого Владимира. На неблагоприятие указывало и заключительное известие летописца о небывалой ссоре отца с сыном: Владимир захотел идти походом «на сына своего». Летописец по обыкновению смягчил сообщение: «Но Богъ не вдасть дьяволу радости». Однако от этого не исчезла острая дисгармоничность летописного повествования о Владимире — язычнике и христианине.

Летописец по-своему подводил итоги жизни князей — не по всем их делам в целом, а обычно по одному решающему деянию или обстоятельству в жизни: Рюрика преимущественно характеризовал приход на Русь, Олега — победа у Царьграда, Игоря — поборы с деревлян, Ольгу — крещение, Святослава — непослушание матери, Владимира — крещение Руси. Прочее же отбрасывало лишь дополнительные свет или тень на главный поступок героя. Как ни хотелось летописцу, чтобы Владимир-креститель был признан святым, но этот князь оставался слишком неидеальным, и летописец выразил лишь надежду на будущее признание Владимиру: «Дажь ти (пусть даст тебе) Господь венець с праведными, в пищи райстей веселье

и ликъствованье (ликующее пение) съ Авраомомъ и с прочими патриархы» — то есть покамест этого нет.

Основная идея летописи. Рассказы о последующих князьях, в том числе и о почти идеальном христианине сыне Владимира Ярославле, уже не так интересны в литературном отношении. Зато словами Ярослава летописец отчетливо сформулировал основную мысль, идейный урок всей летописи для современников начала XII в. Ярослав завещал: «Сынове мои, имейте в собе (между собой, друг ко другу) любовь, понеже вы есте братья (от) единого отца и матере... и будете мирно живуще. Аще ли будете ненавидно (ненавидя друг друга) живуще, в распряхъ и которающесе (ссорясь), то погыбнете сами и погубите землю отецъ своихъ и дедъ своихъ, юже налезоса (которую они собрали) трудомъ своимъ великимъ». И далее летописец регулярно помещал взаимные призывы князей не нападать друг на друга: «Почто губимъ Русьскую землю, сами на ся котору деюще... Да ныне отселе имемся по едино сердце (возьмемся единодушно) и блюдемъ Русьские земли. Каждо да держит отчину свою (пусть каждый правит областью, доставшейся ему в наследство)»; «да аще... начнетъ братъ брата заклати, и погыбнетъ земля Руская».

Летопись с самого начала и до конца по каждому удобному поводу возвращалась к напоминаниям и нравоучениям о прекращении братоубийственных княжеских междоусобиц. Первый же рассказ летописи — о разделении земли между сыновьями библейского Ноя — приводил в пример этих образцовых братьев, которые обязались «не преступати в жребии братень, и живяху каждо въ своеи части» («не вторгаться во владения брата и, действительно, жили каждый в своей собственной области»). Однако хотя летописец далее неоднократно подчеркивал, что «не добро бо есть преступати предела чюжего», он редко когда мог с удовлетворением констатировать, что братья стали «жити мирно и в братолюбьстве», и чаще всего горько сожалел по поводу «зла, еже ся створи се в Русьской земли и в насъ, в братьи, оже вверженъ в ны (в нас) ножь». Общий тон летописи скорее трагичен и драматичен, чем спокоен и беспристрастен.

«Киевская летопись»

(А. А. Пауткин)

Работа над «Повестью временных лет» завершилась в стенах Киево-Печерского монастыря во втором десятилетии XII в. Но на этом не прервалась история летописания Киевской Руси. Наступил ее новый период. «Ипатьевская летопись», получившая свое наименование по костромскому Ипатьевскому монастырю, в котором был обнаружен ее древнейший список начала XV в., сохранила большой массив известий, продолжающих текст, созданный печерскими книжниками. Это повествование, доведенное до конца XII в., называется в исследовательской литературе «Киевской летописью». Здесь отразились многие источники, объединенные в киевском Выдубицком монастыре. Принято считать, что редактором свода 1200 г., вобравшего в себя как великокняжеские летописи, так и фрагменты летописей черниговских и переяславских правителей, стал игумен Моисей. С особым вниманием он следил за деяниями Ростиславичей, потомков киевского князя Ростислава Мстиславича, а закончил свой труд сказанием о постройке каменной стены вокруг Выдубицкого монастыря и риторически украшенной похвалой великому князю Рюрику Ростиславичу, покровительствовавшему этой обители.

В чем же заключается историко-литературное значение «Киевской летописи», ведь подчас утверждалось, что по своим поэтическим достоинствам она уступает «Повести временных лет»? Прежде всего, здесь отразился процесс дальнейшего развития летописной формы и стиля, оттачивались традиционные приемы изображения исторического события, его участников, усиливалось поучительно-нравоучительное осмысление событий. Именно в рамках «Киевской летописи» обретает свой окончательный облик такой жанр, как воинская повесть.

Обширная и разноликая, «Киевская летопись» отразила на своих страницах хитросплетения межкняжеских отношений, неустанную борьбу претендентов на великокняжеский стол, жизнь удельных княжеств и историю русско-половецкого противостояния. Вот важнейшие события восьми десятилетий XII в., запечатленные в погодных записях, повестях и сказаниях, созданных безымянными авторами юга Руси и обработанных искусным книжником Моисеем на рубеже XII—XIII вв.

Открывается летопись рассказом о спокойном периоде правления Владимира Мономаха (умер в 1125 г.), сменившемся противостоянием Мономаховичей и потомков

Олега Святославича Черниговского. Ольговичи в своем стремлении поколебать могущество Мономахова племени опирались на союзных им половецких ханов. В 1139 г. Всеволод Ольгович ненадолго завладел Киевом, пытаясь лавировать и сталкивать между собой представителей других княжеских ветвей. Несмотря на все усилия, Ольговичам не удалось надолго занять главенствующее положение. Внук Мономаха, Изяслав Мстиславич Переяславский, наделенный военными дарованиями, нарушил обычаи старшинства и овладел великим столом. Жертвой противостояния оказался Игорь Ольгович, растерзанный в 1147 г. возбужденной толпой киевлян.

Середина столетия была отмечена крупными междоусобицами: воевали между собой Изяслав Мстиславич и Юрий Долгорукий. Борьба за обладание Киевом шла с переменным успехом до самой смерти Изяслава в 1154 г. (оба претендента трижды занимали золотой стол). Лишь после этого Юрий Суздальский окончательно утвердился на юге. Во второй половине XII в. впервые отчетливо проявились тенденции к утрате Киевом прежней политической роли. В 1169 г. Андрей Юрьевич Боголюбский подверг город жестокому разорению. Следующие десятилетия ознаменовались господством в «Русской земле» сыновей Ростислава Мстиславича. В 80—90-е гг. Ростиславичи вынуждены были делить власть со старшим в роду Ольговичей — Святославом Всеволодовичем. По условиям договора Святослав владел лишь самим Киевом. Именно этот князь, не обладавший всей полнотой реальной власти, изображен в «Слове о полку Игореве» выразителем идеи единства перед лицом степной угрозы.

Выдающимися образцами повествовательного искусства южнорусских летописцев стали вошедшие в «Киевскую летопись» под 1175 г. «Повесть об убиении Андрея Юрьевича Боголюбского» и под 1185 г. «Повесть о походе Игоря Святославича на половцев». Остановимся на этих произведениях подробнее.

Летописная повесть об убиении Андрея Боголюбского. Сын Юрия Долгорукого Андрей Боголюбский не хотел жить в Ростове и Суздале — наиболее древних центрах северо-восточной Руси. В этих городах его самовластия противостояла местная боярская знать. Князь перебрался во Владимир, избрав город на Клязьме своей столицей. Но милее всего сердцу Андрея Юрьевича была загородная резиденция, построенная близ Владимира на берегу реки Нерль. Тут, в Боголюбове, находился его замок. Центром ансамбля был одноглавый дворцовый Рождественский храм. Арочный переход, украшенный резьбой по камню, соединял собор с резиденцией князя, на месте которой в XIX в. возникли монастырские кельи. Большая часть белокаменных построек XII в. не сохранилась до наших дней. Сегодня можно видеть лишь фрагмент перехода и лестничную башню, перестроенную в колокольню. Именно здесь летом 1174 г. разыгралась драма, напоминающая дворцовые перевороты XVIII столетия.

Князь Андрей стал жертвой заговора, в который вошли люди из его ближайшего окружения. «А всихъ неверныхъ» убийц, по словам летописца, насчитывалось двадцать человек. Возглавляли их Петр «Кучьковъ зять», ключник Амбал и Яким Кучкович.

Очевидно, заговорщики, за которыми стояли более влиятельные противники политики Андрея Юрьевича, сконцентрировавшего в своих руках огромную власть, не собирались скоропалительно осуществлять преступные замыслы. Действовать их заставили обстоятельства. Любимый княжеский слуга Яким Кучкович принес известие: «Брата... князь велел казнить». Единомышленники Якима испугались: «Днесь того казнил, а нас завтра». Так возникло решение не откладывать больше нападение на князя.

В субботу, 29 июня, «на ночь» заговорщики двинулись в дворцовые покои. Загодя ключник Амбал лишил своего господина возможности защищаться, выкрыв из спальни («ложницы») княжеский меч. Почти у самой опочивальни злодеев объял «страх и трепет». Вооруженные люди трусливо бежали в винный погреб («медушу»), и только «упившись вином», обрели прежнюю уверенность в себе. Они вновь поднялись наверх, столпились у запертой изнутри спальни. Один из преступников пошел на хитрость. Окликая господина, он выдавал себя за Прокопия — слугу, в обязанности которого входило оберегать сон владимирского правителя. Юный Прокопий был уже схвачен, а позднее и убит как опасный свидетель.

Андрей Юрьевич проснулся, но не спешил открывать. Голос за дверью показался ему незнакомым. Тогда заговорщики стали «бити вь двери» и выломали их. В спальне развернулась отчаянная борьба. Силы были неравны. Несмотря на это, опытный воин, человек большой физической силы сопротивлялся. В темноте нападавшие по ошибке закололи одного из своих. На упавшего князя сыпались удары мечей, сабель и копий. Наконец, убийцы решили, что Андрей Юрьевич мертв. Уходя, они унесли тело «друга своего».

Однако князь Андрей оставался жив («бьшеть бо силен»). Истекая кровью, он сумел выбраться из спальни и спуститься во двор. Здесь «вь оторопе» израненный князь прислонился к столпу крыльца. Стоны жертвы и слова одного из убийц, которому показалось, будто он заметил с площади фигуру князя, повергли злодеев в отчаяние («есме погибахомъ»). В третий раз бросились они во дворец, зажгли свечи и стали рыскать в поисках чудом ускользнувшей жертвы. Выдали Андрея кровавые следы. Исступленно рубили злодеи недвижимое тело. Петр «Кучков зять» добивал князя с таким ожесточением, что «оття ему руку десную». Растерзав князя, заговорщики овладели немалыми богатствами, собранными в боголюбовской резиденции. «Золото и камень драгое, и жемчуг, и всяко узорочье» были разграблены. В руки изменников попал и весь княжеский арсенал.

Из летописного рассказа 1175 г. явствует, что гибель Андрея Юрьевича заставила ужаснуться далеко не всех. Даже некоторые представители местного духовенства выказывали неприязнь к убитому. Иначе повел себя Кузмище Киянин. Зрелище грабежей и бесчинств заставило этого мужественного человека проявить заботу о князе. А когда стало ясно, что свершилось непоправимое, он принялся искать тело господина и, найдя, оплакал его.

Летописное повествование сохранило живые голоса участников драмы. «Кде есть убит господин?» — вопрошает заговорщиков Киянин. «Лежить ти выволоченъ в огороде, но не мози имати его... хочемы и (его) выверечи псомъ», — отвечают ему злодеи. Несмотря на угрозы расправы со всяким, кто подберет тело, брошенное на растерзание собакам, Кузмище не отступает. Он обращается к одному из убийц: «Амбале, вороже, сверзи коверъ ли что ли, что постълати или чимъ прекрыти господина нашего». Ключник Амбал, ясин (то есть осетин) по происхождению, был наделен при жизни Андрея широкими полномочиями. Теперь он вышел на крыльцо разодетый в княжеские одежды. Изменник возмнил себя господином. Он гонит Киянина: «Иди прочь». Но тот не унимается, обличает надменного домоправителя: «О еретиче!.. Помниш ли, жидовине, въ которыхъ порътехъ пришелъ бяшетъ, ты ныне в оксамите (драгоценная материя) стоиши, а князь нагъ лежить». Упрек возымел действие. Пришлось Амбалу бросить вниз ковер и «корзно» (плащ), в который Кузмище завернул мертвое тело. Даже у дверей храма верный слуга столкнулся с противодействием — причт не позволяет внести тело князя для отпевания. В ответ на просьбу: «Отомъкните ми божницу» — слышится: «Порини и (то есть «брось его») тут в притворе».

Перед читателем — документальные свидетельства очевидца боголюбовской драмы. Отсюда заметное преобладание в данном фрагменте повести живой разговорной речи. Вообще, все, что связано с рассказом о преступлении, передачей действий изменников, выглядит нарочито приземленным, в том числе и в языковом отношении. Отчасти это может объясняться самим происхождением информации. Действительно, от кого автор узнал детали случившегося в ту роковую ночь? Как он зафиксировал каждый шаг убийц, включая перемены их эмоционального состояния? Ведь сторожа были умерщвлены. Значит, пришлось воспользоваться какими-то рассказами участников заговора. Примечательно, что нападение на князя показано как бы со стороны заговорщиков. Кульминационная фраза звучит так: «Боряхуся съ нимъ велми». Не князь боролся с убийцами, а они были вынуждены приложить немало усилий, прежде чем одолели Андрея.

Вместе с тем, летописный рассказ о гибели Владимирского князя многими нитями связан с предшествующей книжной традицией. Открывается он риторически украшенной похвалой, в которой особенно подробно отражена строительная деятельность Андрея. Помимо использования формы некрологической похвалы, широко представленной в Киевской летописи, можно заметить и ориентацию создателя «Повести об убиении Андрея Боголюбского» на агиографические тексты. Прежде всего, его внимание привлекли фигуры первых русских святых князей Бориса и Глеба. На это указывает ряд ретроспективных аналогий. Так, меч, украденный Амбалом из спальни, принадлежал, по словам летописца, святому Борису. Убийцы же уподобляются Горясеру — главному исполнителю злодейских замыслов Святополка Окаянного. В повести прямо указывается на то, что благоверный князь, «тезоименитыи мужеству» (по-гречески имя Анд-

рей означает «мужественный») и украсивший свою душу «яко полату красну», уподобился святым братьям-страстотерпцам. Эта же мысль звучит и в предсмертной молитве, вложенной летописцем в уста израненного князя: «Причти мя въ ликы святыхъ мученикъ твоихъ». В повести даже содержится намек на то, что возлюбивший «неленная паче тленьныхъ» Андрей знал заранее о готовящемся покушении («вражное убиство слышавъ наперед») и не принял надлежащих мер по его предотвращению. Так летописец подтверждал стремление князя положить душу «за самого Творца».

Авторские оценки преступников тоже имеют вполне книжное звучание. Совет заговорщиков, стремящихся «угодити отцю своему сотоне», назван «лукавым» и «пагубоубиственным». Яким Кучкович действует «яко Иуда», а неверные слуги нападают на князя «яко зверье дивьи».

Обычно исследователи рассматривают повесть как результат переработки соответствующих владимирских известий. Этот вариант рассказа о боголюбовской драме читается в «Лаврентьевской летописи». Он гораздо короче и менее интересен в литературном отношении. По мнению М. Д. Приселкова, Д. С. Лихачева, А. Н. Насонова, уже на юге Руси владимирское повествование было обогащено конкретными наблюдениями участника событий, что и обусловило соединение в одной летописной статье двух повествовательных манер. Иначе взаимодействие владимирского и южнорусского повествований оценивали Н. Серебрянский и Б. А. Рыбаков. По их мнению, в «Лаврентьевской летописи» читается уже сокращенная версия описания боголюбовских событий.

Широкое распространение получила гипотеза, в соответствии с которой создателем повести считается Кузмище Киянин. Одним из наиболее последовательных сторонников такой атрибуции был Б. А. Рыбаков. По мнению историка, Кузмище хотел предложить для южнорусского читателя, далекого от событий во владими́ро-суздальской земле, наиболее подробную версию произошедшего. Исследователь полагал, что повесть написана в Чернигове зимой 1174/75 г. и «рассчитана на окружение Святослава Черниговского — друга и соратника Андрея — и на всех Юрьевичей с их дружинами, собравшихся в это время у Святослава Черниговского».

И все же, однозначное определение времени и места составления повести затруднительно. Обратим внимание на такую любопытную деталь. В «архитектурной» части похвалы Андрею Боголюбскому из состава Ипатьевской летописи говорится о постройке «пречюдного вельми» Успенского собора. При этом упоминаются пять позолоченных «верхов». В то же время известно, что до большого пожара во Владимире, случившегося 18 апреля 1185 г., храм был одноглавым. Выходит, создатель похвалы (или по крайней мере ее переписчик) каким-то образом знал о грандиозной перестройке собора в конце XII в., осуществлявшейся уже при брате убитого князя — Всеволоде Юрьевиче Большое Гнездо.

Летописная повесть о походе Игоря на половцев. Одним из наиболее ярких повествований Киевской летописи является рассказ о походе Игоря Святославича

Новгород-Северского на половцев. События весны 1185 г. приобрели известность и значение в русской культуре благодаря их отражению в «Слове о полку Игореве». Обессмертив участников похода, выдающийся памятник вместе с тем подчинил себе летописные повествования о неудаче русских князей. Из двух современных свидетельств, читающихся в «Ипатьевской» и «Лаврентьевской летописях», наиболее интересна повесть «Киевской летописи» из состава Ипатьевского свода. Исследователи всегда высоко оценивали мастерство ее создателя. И все же затмеваемая «Словом» южнорусская повесть обычно служит подсобным материалом при анализе, комментировании и доказательстве древности этого произведения. Высокая художественность, уникальный стилевой и жанровый облик «Слова» выявляются по контрасту с повестью. Между тем к ней следует подходить с собственно летописными критериями, ведь летописи, сыгравшие важную роль в развитии древнерусского исторического повествования, создавались и жили по своим законам, обладали своеобразной поэтикой.

Основу сюжета повести составляет неудачный поход Игоря и его союзников в половецкие степи. Поход, то есть военная экспедиция, был весьма распространенным видом вооруженной борьбы средневековья. Повесть 1185 г. как в фактографическом, так и в художественном отношении можно считать образцом описания похода.

Изображение боевой реальности теснейшим образом переплетается здесь с рассказом о предводителе русских полков. В какой-то момент судьба Игоря начинает даже занимать главенствующее место. Этот элемент почти не прослеживается в «Лаврентьевской летописи». Там главное — изложение фактов и их дидактическая трактовка. Помимо обстоятельств похода и личной судьбы князя Игоря, в южнорусской повести излагаются события после поражения Ольговичей. Главная особенность повести — ее содержание значительно шире рассказа о самом походе. При всей разветвленности повествования, оно не распадается на независимые фрагменты. Какие бы источники ни соединились здесь, очевидна внутренняя связь всех компонентов.

На первый взгляд может показаться, что эпизоды, образующие исторический фон (происходящее на Руси в отсутствие Игоря), нарушают единство повести. Например, описание боя у Переяславля и подвига защищающего свой город от половцев Владимира Глебовича восходит, видимо, к переяславскому княжескому летописцу — одному из источников Киевского свода. Сообщая о борьбе переяславцев, автор повести словно забывает об Игоре. Ничего не говорится о новгород-северском князе и в другом фрагменте — рассказе о трагедии Римова. Тем не менее, эти «вставные эпизоды» играют весьма важную роль в общем строе произведения. Перед читателем — конкретные результаты сепаратных действий Игоря, следствие его недалековидной политики.

Поведение пленного князя летописец также соотносит с нашествием половцев. Бегство Игоря логически связано с возвращением половецких ханов из похода на Русь. Главным аргументом в пользу побега служит страх перед ханами, вернувшимися от Переяславля: «И рекоша Игореву думци его... А о семь, чему не разгадаешь, оже

придуть половцы с войны, а се слышахом оже избити им князя, и вас, и всю Русь». Таким образом, события на Руси используются автором не только в качестве фона, но и как возможность перейти к рассказу о дальнейшей судьбе Игоря.

Описание похода 1185 г. исключительно богато разнообразными хронологическими уточнениями. Они усиливают документальное звучание рассказа, ведь в летописи именно хронология служит жанроопределяющим фактором. Разработанная система хронологических подробностей повести включает в себя: точные обозначения времени действия, в которых указывается не только дата, день недели, но и, как правило, конкретное время суток (например, «месяца апреля в 23 день, во вторник» или «се же избавление створи Господь в пяток в вечере»); указание на продолжительность действия (например, «и тако бишася ту днину до вечера»); обороты, необходимые для показа одновременных событий, обозначения связи прошлого и настоящего, а также соединения отдельных эпизодов (например, «в то время», «в тот год», «ныне» и т. д.). Указания на время важны в сюжетной организации повествования. Они также подчеркивают динамику событий. Эта стилевая черта особенно ощутима в сравнении с аналогичным рассказом «Лаврентьевской летописи», который втрое короче и лишен такого богатства хронологических помет.

Не менее интересна эмоциональная сторона описания злоключений Игоря Святославича. Основная эмоция тут — печаль, скорбь. Она выражена по-разному. Иногда это психологический жест (бояре и дружина «поникоша главами»; «Святослав же то слышав вельми воздохнув утер слез своих»), но чаще авторские замечания (например, «и бысть печаль велика в полку его» или «бысть скорбь и туга люта»). Тревога и скорбь слышатся в словах персонажей повести. Воины, обращаясь к Игорю, характеризуют знамение в солнце: «Се не на добро знамение». Игорь в связи с поражением говорит о том, что «все смятено пленом и скорбью». Великий киевский князь Святослав Всеволодович тоже печален: «Да како жаль ми бяшетъ на Игоря, тако ныне жалую больши по Игорю». Обилие горестных фактов создает единую, сквозную тональность повествования. Лишь в заключительной его части настроение иное. Здесь, как и в финале «Слова о полку Игореве», торжествует радость. Владетели городов, в которые приходит бежавший из плена Игорь, рады его появлению («Ярослав обрадовашася ему»; «рад бысть ему Святослав, также и Рюрик, сват его»). Именно эмоциональная сторона летописного рассказа во многом определяет его поэтическое качество и общее звучание. Средневековый автор сумел передать душевное состояние участников событий. Вот как показан, например, страх Игоря перед побегом: «Се же встав ужасен и трепетен». Повесть, читаемая в «Лаврентьевской летописи», беднее в этом отношении, хотя фактическая сторона дела, несмотря на меньшую подробность, остается, в общем, той же. Если в «Киевской летописи» Игорь и его воины проявляют решимость поступить вопреки знаменью, то в «Суздальской» (Лаврентьевский список) ратники не ведают «Божия строения». Само солнечное затмение запечатлено там ярче и по-

дробнее, но существует оно в тексте как бы отдельно от происходящего, сообщение о природном явлении направлено на читателя и не отзывается в душах участников похода. В «Киевской летописи» знамение, напротив, задает тон всему, тревожит, как предвестие беды, и служит своего рода завязкой в провиденциальном духе. Составителя повести из «Суздальской летописи» не интересовала радость в Русской земле по поводу возвращения Игоря из плена. Это подчеркивает его отрицательное отношение к деяниям всех Ольговичей.

Стремление южнорусского летописца проникнуть в область душевных переживаний человека обусловлено не только драматизмом реальных происшествий. Оно определяется самим замыслом произведения. Всей Руси уже известны роковые последствия недальновидной политики Ольговичей. Утраты столь значительны, что игнорировать их просто невозможно. Поэтому талантливый автор, державший сторону Игоря, построил свой рассказ о походе как историю избавления новгород-северского князя от греха гордыни. Его освобождение из плена, радость по этому поводу в Руси — свидетельство Божьей благодати, нисходящей на кающегося.

Летописец не был простым протоколистом. Последовательно, аккуратно и добросовестно выполняя функции историографа, он неизменно проводил мысль о том, что из событий весны 1185 г. извлечен нравственный урок. В повести отчетливо звучит мотив покаяния и прощения искренне раскаявшегося грешника. Для решения этой задачи автор прибегает к особому стилистическому приему — вводит в повествование молитвы Игоря, причем делает это трижды, усматривая в сакральной троичности особую убедительность. Именно здесь он проявляет себя как знаток книжной риторики, приемы которой с особой силой явлены в покаянной речи, вложенной летописцем в уста плененного половцами русского князя.

Игорь выражает раскаяние в содеянном в ходе прежних междоусобиц, перечисляет все совершенное им при «взятии на щит города Глебова». Почти вся речь состоит из сменяющих друг друга риторических фигур. Используя шестикратный повтор в перечислении различных видов «разлучений» родных и близких, летописец достигает большой силы эмоционального воздействия на читателя: «Тогда бо не мало зла подъяша безвинни хрестъяни отлучаеми отецъ от рождении своих (1), брат от брата (2), друг от друга своего (3), и жены от подружии своих (4), и дщери от материи своих (5), и подруга от подругы своея (6)». Так передаются бедствия плененных соотечественников. Далее в речи Игоря следует фигура двойного противопоставления типа катахрезы: «Живии мертвым завидять, а мертвии радовахуса аки мученици святеи огнемь от жизни сея покушение приемши». В статье Георгия Хиробоска «Об образех» из состава «Изборника» Святослава 1073 г. этот троп назван «напотребие», здесь же встречается, говоря словами византийского автора, «сотворение» (то есть уподобление) — «аки мученици святеи». Эта фигура была весьма распространена в памятниках древнерусской литературы.

Затем летописец вновь прибегает к противопоставлению (по возрасту и полу) и одновременно к четырехкратному риторическому повтору: «старце поревахуться (1), уноты же лютыя и немилостивыя раны подъяша (2), мужи же пресекаеми и разсекаеми бывають (3), жены же оскверняеми (4), и та вся створив аз». Словосочетания «лютыя и немилостивыя раны» и «мужи же пресекаеми и разсекаеми» по терминологии первой на Руси поэтики Георгия Хиробоска следует отнести к «изобилию» (то есть плеоназму).

Блестящая по своему построению речь Игоря содержит и целую серию риторических вопросов, основанных на анафоре. С их помощью перечисляются утраты в результате поражения, нанесенного Игорю половцами: «Недостойно ми бяшетъ жити и се ныне вижю отместье от Господа Бога моего. Где ныне возлюбленныи мои брат? (1) Где ныне брата моего сын? (2) Где чадо рожения моего? (3) Где бояре думающеи? (4) Где мужи храборьствующеи? (5) Где ряд польчнын? (6) Где кони и оружья многоценьная? (7)».

Таким образом, стремясь рассказать историю освобождения князя-христианина от греха гордыни, летописец последовательно изображает все события похода как ступени к духовному прозрению героя: самоуверенный Игорь пренебрегает небесным знаменем, испытывает искушение легкой победой, терпит сокрушительное поражение, признает свои заблуждения, попав в плен: «Помянухъ азъ грехы своя предъ Господомъ Богомъ моимъ... Не отрини мене до конца, но яко воля твоя». Чувствуя свою неискупленную вину и не зная Божьего промысла, Игорь предполагает долго находиться в плену: «Азъ по достоянью моему восприяхъ победу отъ повеления твоего, Владыко Господи, а не поганьская дерзость обломи силу рабъ твоихъ. Не жаль ми есть за свою злобу прияти нужная вся иже есмь прияль азъ». Господь внимает слезной молитве христиан и решает судьбу героя иначе. Однако Игорь вновь пытается проявить своеволие, отказываясь бежать из плена. Княжеское понятие о чести порождает «мысль высокоу и неугодну Господеву». Наконец Игорь смиряется, предает себя «в руди Божьи» и обретает свободу, говоря: «Господи сердцевидче, аще спасеши мя, Владыко, ты недостойнаго». Освобождению Игоря из плена в повести дается параболическое, двойное толкование. Он обретает свободу от иноплеменников и от греха гордыни.

Сейчас трудно судить о том, был ли южнорусский летописец второй половины XII в. в действительности знаком с первой на Руси поэтикой или почерпнул свои познания из иных сочинений предшественников, но так или иначе нельзя отрицать возможности его знакомства с этим сводом поэтических фигур.

Наряду с книжной традицией в покаянной речи Игоря проявились и народнопоэтические элементы. В перечислении утрат нетрудно уловить определенную ритмику. Не исключено, что, создавая полное раскаяния и горя самообличение Игоря, летописец обратился к фольклорному плачу.

Автор повести прекрасно информирован о деталях. Он знает все не только о серии боев, этапах сбора полков, их движении, но и об обстоятельствах пребывания Игоря в плену. Заметим, что здесь ничего не говорится о судьбе трех других Ольговичей, также оказавшихся в руках половцев, но содержавшихся порознь. Известны лишь имена ханов, которым достался тот или иной пленник. Такие детали похода, как захват «языка», число стрел, пущенных половцами в начале сражения, изумление князей утром 11 мая, их благородное нежелание бросить пеших воинов в окружении, характер ранения Игоря, а тем более сведения о расстоянии полета стрелы, на которое отдалился Игорь от своего полка перед пленением, или о попытке князя остановить бегущих воинов, сняв шлем и показав свое лицо, — можно узнать только из рассказа участника или свидетеля событий. Однако из той же повести известно, что бегством спаслось немногим более десятка простых воинов. Они едва ли могли располагать всей полнотой информации, представленной летописцем. А фраза «держим же Игорь в виде брата своего крепко борющася и проси души своеи смерти яко да бы не видель падения брата своего» свидетельствует о том, кто именно был информатором летописца. Скорее всего, это сам Игорь, вернувшийся из плена. Да и откуда летописец мог почерпнуть сведения тактического характера (битва разыгрывалась далеко от границ Руси, в глубине половецких степей), узнать о высказываниях предводителя и дружины (на протяжении повествования только слова Игоря передаются двенадцать раз)? Поэтому автор практически не употреблял традиционных устойчивых воинских формул.

Рассказ «Киевской летописи» о походе Игоря на половцев в 1185 г. представляет собой один из ранних образцов летописной воинской повести, столь полно и выразительно сочетающий в себе характерные признаки жанра. Этим определяется значение повести как явления примечательного независимо от «Слова о полку Игореве» и занимающего собственное место в истории литературы Древней Руси.

«Слово о полку Игореве»

(А. С. Демин)

Загадочность памятника. Самое знаменитое в наше время произведение древнерусской литературы — «Слово о полку Игореве» — является во многих отношениях и самым загадочным и обстоятельствами своего появления, и иносказательной манерой своего повествования.

Подлинный текст «Слова о полку Игореве» отсутствует и вряд ли восстановим полностью. Дело в том, что древнерусская рукопись со «Словом о полку Игореве», датируемая приблизительно XVI в., была в распоряжении тогдашних неторопливых знатоков древности всего лишь около 20 лет: в 1792 г. вельможный любитель древности граф А. И. Мусин-Пушкин уже имел на руках эту рукопись, а в 1812 г. она сгорела в его московском доме от пожара во время нашествия Наполеона. Остались только три позднейшие отражения текста непосредственно из сгоревшей рукописи, да и то они отличаются друг от друга разночтениями: 1) список с упомянутой рукописи, переписанный неизвестным писарем в 1793—1795 гг. для императрицы Екатерины II; 2) печатное издание «Слова о полку Игореве» по этой рукописи, вышедшее в 1800 г. в Москве на средства А. И. Мусина-Пушкина, а подготовленное в основном директором архива Коллегии иностранных дел А. Ф. Малиновским; 3) выписки писателя и историка Н. М. Карамзина, сделанные из той же еще существовавшей рукописи и опубликованные им в «Истории государства Российского» в 1818 г. Из них и вырисовывается — все-таки гипотетический — текст памятника по исчезнувшей рукописи.

Отсюда с немалыми загадками приходится сталкиваться при атрибуции «Слова о полку Игореве». Время его создания целиком зависит от интерпретации текста и точно не установимо. Ясно, что произведение было создано гораздо раньше, чем его сгоревший список XVI в. Большинство ученых датирует памятник разными годами конца XII в. — в промежутке между 1185 и 1200 г.; некоторые — относят к XIII в.; были и так наз. «скептики», считавшие «Слово» сочинением XVIII в. К возможному примирению подобных разногласий ведут предположения о том, что разные части «Слова о полку Игореве» были написаны и добавлены к первоначальному тексту в разное время и что первоначальная композиция памятника сильно пострадала. Но подробности такого процесса совершенно неясны.

Еще более загадочно место создания «Слова о полку Игореве». Хотя его исчезнувшая рукопись, судя по языку, была переписана в области Новгорода или Пскова, однако произведение появилось, скорее всего, на юге Руси — то ли в Чернигове, то ли в Киеве, то ли в Галиче, а, может быть, в Полоцке или Новгороде-Северском: предположений много, а определенности нет.

Наиболее же загадочен автор «Слова о полку Игореве». На его роль исследователями предложено такое обилие конкретных лиц (чаще это люди военные), что сейчас возникло стремление как-то обойти подобную массу предположений и догадок. Например, Д. С. Лихачевым была выдвинута нейтрализующая гипотеза, будто «Слово о полку Игореве» составилось в результате устной импровизации двух или более певцов на княжеском пиру, — подобным способом ранее сочиняли скандинавские скальды; следовательно, не надо и искать конкретного автора коллективного произведения. Но тут мы снова упираемся в кардинальный и, наверное, неразрешимый вопрос о том, как же появился и как выглядел первоначальный письменный текст «Слова о полку Игореве».

Что такое «Слово о полку Игореве» как произведение в целом? В первых же начальных его фразах оно называется и «словом», и «повестью», и «песнью». Возможно, это странное, не укладывающееся ни в какие рамки произведение мыслилось относящимся к исторической тематике, о чем свидетельствует следующее обстоятельство: рукопись «Слова о полку Игореве» входила в сборник XVI в., где повесть была переписана вместе с несколькими литературно-историческими повестями после «Новгородской летописи», потом указанный сборник был приплетен к большой рукописной книге XVII в., содержавшей «Русский хронограф», и как бы служил продолжением хронографа; новополучившийся сборник XVI—XVII вв. стал еще историчнее и уже в таком виде попал к А. И. Мусину-Пушкину. Однако и на этот раз что-либо категорично утверждать о «Слове о полку Игореве» нельзя: ведь сборник сгорел, и о его составе ученые судят лишь по косвенным данным, а что думали о «Слове» в XII в., мы вообще не знаем.

Наконец, удивительна камерная тема «Слова о полку Игореве», созданного специально в связи с относительно небольшим бесславным походом 1185 г. на половцев одного мелкого и довольно молодого князя Игоря Святославича из рода черниговских князей, который княжил в городке Новгороде-Северском (северо-восточнее Чернигова), был пленен половцами и бежал из плена. Однако узость темы преодолевается, по нашему современному общественному мнению, широким патриотизмом «Слова о полку Игореве», которое содержит несколько повторяющихся призывов к различным русским князьям выступить всем вместе «за землю Русскую» против половцев и не «наводить поганья на землю Рускую». Правда, под «Русской землей», как показали исследования, «Слово о полку Игореве» подразумевало реально лишь княжества Среднего Поднепровья, то есть, по нашим меркам, не выходило за пределы местной темы и не претендовало на роль великого произведения.

Образ Игоря Святославича Новгород-Северского. При характеристике литературных особенностей «Слова о полку Игореве» чаще всего приходится пользоваться терминами «символ», «символический», «символичность» (более подходящих к данному явлению пока не подыскано). Главный герой «Слова о полку Игореве», сын половчанки князь Игорь, о котором рассказывается больше всего, как ни странно, почти совершенно безлик и не индивидуален; он такой же, каковы в повести остальные русские князья, он, в сущности, символ князей.

Целый комплекс характеристик посвящен храбрости и даже некоторой величественности этого князя. Автор (конечно, мы говорим о некоем условном авторе «Слова») неоднократно называет Игоря «храбрым» и «буим» (смелым), а отсюда и обозначает его иносказательно или символически — соколом и волком («далече заиде соколъ», «соколомъ полете», «скочи босымъ влъкомъ» и пр.); Игорь обладает славой («Слава Игорю Святъславличю!») и величием («не мало ти величия»). Но показательно, что обо всех этих достоинствах Игоря автор чаще говорит как о свойствах еще многих других людей: Игорь Святославич сливается с его братом Всеволодом Святославичем — оба они храбрые, оба соколы, оба славные («два храбрая Святъславлича, Игорь и Всеволодъ», «Игорь и Всеволоде... Ваю храбрая сердца... въ буести закалена», «два сокола слетеста», «Игорю и Всеволоде!.. еста начала... себе славы искати»). Больше того, теми же качествами обладает и все войско Игоря и его брата Всеволода — Ольговичей, называемых так по их деду Олегу («Ольгово хороброе гнездо», «Олговичи, храбрые князи», «храбрыи русици», «храбрыя плъкы Игоревы», «соколы занесе чресь поля широкая», «скачють, аки серыи вльци»). Те же качества — храбрость, соколиность, славность, величие — автор «Слова» отмечает или символически обозначает и у прочих князей: отдает должное «храброму Мстиславу», поминает «Бориса же Вячеславлича... храбра... князя», нравятся автору «буи» князья Рюрик и Давыд, Роман и Мстислав, их «храбрая дружина», их «храбрая мысль», такой князь «въ буести яко соколъ»; князь Всеслав тоже «скочи влъкомъ»; автор указывает на его «славу» и на то, что «поють славу Святъславлю» и другим князьям; подчеркивает, что это «великии Святъславъ» и пр.

В облике Игоря нет фактически ни одной индивидуальной черты, ни одной индивидуальной детали. Если, например, говорится о бедах Игоря («беды его пасеть», то есть «беды его ждуть»), то и какой-нибудь другой князь будет отнесен к бедолагам («Всевславъ князь... часто беды страдаше»). Если оплакиваются «раны Игоревы», то будут упомянуты раны и других персонажей — раны Игоревы брата («Яръ Туре Всеволоде! Кая раны...» — что тебе раны), раны князя Владимира Глебовича («Володимиръ подъ ранами»). Если жена Игоря называет его «ладой», то и другие «жены руския» поминают «своихъ милыхъ ладъ». Даже когда автор сопоставляет Игоря с его предками, то такое сопоставление проводит и по отношению к другим князьям. Так, несчастливая воинственность Игоря, по мнению автора, еще более неслыханно тягост-

на, чем приносящая только горе драчливость его деда Олега по прозвищу Гориславич: «То было въ ты рати и въ ты плъкы, а сицеи рати не слышано»; если «тъи бо Олегъ... стрелы по земле сеяше», то дела Игоря уже «тугою възыдоша по Руской земли». Однако и другие князья тоже хуже своих дедов: «Ярославе и вси внуци Всеслави!.. уже бо выскочисте (выбыли) изъ дедней славе».

Автор «Слова», по-видимому, и не стремился индивидуализировать образ князя Игоря или какого-либо иного персонажа, потому что исходил из противоположного индивидуализации эстетического принципа: автор напоминал в первую очередь о неких крупных коллективных силах и о больших исторических процессах. Самыми крупными явлениями, объединяющими максимальное множество человеческих сил, были «времена»: автор упоминал какие-то «веди (века) Трояни» и «время Бусово», «пръвую (первую) годину и пръвыхъ князеи» Руси, доходил до «старого времени Ярославля» и, наконец, до событий «сего времени». Главными действующими лицами «сего времени» выступали «земли» и народы: «Руская земля» с полками «рускихъ сыновъ»; «земля Половецкая», «пустыня» с ее «погаными»; а также иные народы: некая «хинова» (восточные народы?), «немци и венецици (венецианцы), ту греци и морава», «литва, ятвязи, деремела» и пр. В «Руской земле» самыми влиятельными являются князья и их родовые объединения: «Ольговичи», «Святославичи», «Мстиславичи» и т. д. Автор делил их на старых князей и на молодых. Молодых князей он предпочитал упоминать парами; половецкие ханы тоже предстают парами: «Гзакъ съ Кончакомъ»; даже княжеские певцы парны: «Боянъ и Ходына... песнотворца».

Ни Игорь, ни другие князья почти никогда не появлялись в одиночку, но упоминались вместе с их дружиной или с их боярами, либо же в сопровождении сил мистических — Дия, Карны, Жли, Хорса и др. Каждый князь — это часть или даже символ общей силы, устремленной «на дело». Недаром Игорь изображается как неотъемлемая часть тела Русской земли: «Тяжко ти головы кроме плечю (отделенной от плеч), зло ти телу кроме головы — Руской земле без Игоря». Автор «Слова о полку Игореве» постоянно мыслил такими обобщениями — сонмами или силами, большими или меньшими, обезличенными в разной степени; и лишь иногда, на мгновение, автор обращал внимание то на одного, то на другого отдельного представителя этих сил, которые, мелькнув, бывало, и своеобразной чертой, снова растворялись в общей массе, снова становился символом этой массы.

Близкой аналогии к «Слову о полку Игореве» в современной ему русской литературе XII в. не найдено. Можно лишь предполагать глубокую архаичность символической повествовательной манеры, принятой в «Слове»; с ней в некоторой степени, пожалуй, сходна манера изложения в переводном «Хождении Богородицы по мукам», известном на Руси уже в XI в.: в «Хождении», как и в «Слове», речь шла о больших сонмах персонажей — о Богородице с херувимами, серафимами, ангелами и архангелами и о мириадах адских грешников. Кроме того, частично сходны концовки произведе-

дений: Богородица оплакивает мучения грешников в аду, просит небесные силы помочь мучащимся, и Господь облегчает их страдания; Ярославна же (Ефросинья Ярославовна, жена Игоря, дочь галицкого князя и венгерской королевы) оплакивает «кровавыя раны» Игоря в плену, просит высшие силы — ветер, солнце, Днепр — помочь раненному пленнику, и «Игореву князю Богъ путь кажетъ изъ земли Половецкою на землю Рускую». Исследователи уже неоднократно отмечали уникальную идейную, повествовательную, стилистическую, фразеологическую и лексическую ориентацию «Слова о полку Игореве» на величественную литературную архаику XI в.

И все-таки у Игоря и иных персонажей «Слова о полку Игореве» наблюдается общая черта, которая противоречит величественной архаической направленности их характеристик в произведении: персонажи вкуче действуют уже не как крупно-монументные, а как мелкие и местные силы или символы, — наподобие «Святославичей», разобщенные и даже одинокие: «Половци... отъ всехъ странъ руския плъкы оступиша», «погании съ всехъ странъ прихождаху съ победами на землю Рускую»; одинок Игорь, одинок Всеволод, одинок Святослав, одинок Ярославна и т. д. Это эстетическое отражение времени уже феодальной раздробленности и слабости Руси.

Изображение природы. Не приближаются ли описания природы в «Слове о полку Игореве» к самостоятельным литературным пейзажам, образным и объемным? Самый выразительный пример встречается в начале «Слова» — в характеристике ления Бояна: «Боянъ бо веший, аще кому хотяше песнь творити, то растекашеться мыслию по древу, серымъ влъкомъ по земли, шизымъ орломъ подъ облакы». Здесь перечислены три пространственных измерения: облака, связанные с небом, с пространственным верхом; земля, ассоциировавшаяся с пространственным низом; и некое дерево, представляемое как связь, соединение между верхом и низом. Три пространственных элемента складываются, и возникает реальный, пейзажный, «высотный» образ огромного объемного пространства, которое снизу доверху заполнял своим пением Боян. Таким на первый взгляд нам сейчас кажется авторский смысл этого места «Слова». Однако дальнейшие наблюдения заставляют отказаться от столь заманчивой трактовки. «Древо» в этом отрывке не похоже на реалию, являясь скорее символом, знаком, причем не совсем понятным нам. Значит, сознательного нагнетания трех пространственных элементов в образ не происходило у автора, который и в контексте высказывания нигде не развил и не поддержал тему огромности пространства, охватываемого пением Бояна.

Поиски аналогий в «Слове», более четких по реально-пространственному смыслу, заводят в тупик. Самая близкая аналогия: «О Бояне, соловию старого времени! А бы ты сиа плъкы ущекотал, скача, славию, по мыслену древу, летая умомъ подъ облакы, свивая славы оба полы сего времени, рища въ тропу Трояню чресь поля на горы». Облака означали верх, поля — низ, дерево и горы помещались между небом и землей. Но не все являлось реалиями и в этой, второй характеристике Боянова

пения: символичны, а не реальны и «мысленное древо», и «тропа Трояня». Предметная картина рассыпается. Тема огромности пространства пения Бояна не выдвигалась автором и здесь.

В «Слове о полку Игореве» есть еще два места, содержащие упоминание небесного верха, земного низа и середины между ними, но тоже не составившие пространственного образа. Например, автор сообщил: «Темно бо бе въ 3 день: два солнца померкоста, оба багряная стлѣпа погасоста, и въ море погрузиста, и съ нима молодая месяца, Олегъ и Святъславъ, тьмою ся поволокоста». Формально мы можем указать пространственные элементы в приведенном отрывке: «два солнца — оба багряная стлѣпа — море». Однако все эти элементы «Слова» имели символический смысл, чего и не скрывал автор, упомянувший два солнца и два месяца, в небе одновременные. Автор иносказательно говорил о поражении русских князей и не думал о создании картины тьмы от моря до неба.

Точно так же не складывалось в единый реальный пейзаж иное красочное описание: «Другаго дни вельми рано кровавыя зори светъ поведаютъ, чръныя тучи съ моря идуть, хотятъ прикрыти 4 солнца, а въ нихъ трепещуть синии мльнии. Быти грому великому, итти дождю стрелами съ Дону Великаго». Что это за четыре солнца? И солнце, и тучи, и дождь — это символы, знаки, обозначающие русских князей, половцев и битву. Описание было символическим напоминанием о событиях, а если брать только его реальную сторону, то реалии оказывались пространственно не связанными друг с другом: солнце мыслилось автором вовсе не над морем, но отдельно от моря.

Пейзаж отсутствовал и в отрывках, казалось бы, уже преимущественно реального, а не только символического содержания. Ярославна плачет: «Светлое и тресветлое слънце!.. чему, господине, простре горячую свою лучю на ладе вои? Въ поле безводне жаждею имъ лучи (луки) съпряже». Три пространственные реалии — солнце, его луч, поле — могли бы создать объемный образ. Однако и в данном месте «Слова» пространственный образ не складывался, потому что, судя по последовательности фраз, солнце простерло луч только на воинов, а с полем был связан иной мотив — солнце покорило луки. Все это знаки неудачи, поражения.

Прочие аналогии в «Слове» лишь укрепляют сделанный вывод о символичности, а не об образности повествования в памятнике. Например, обращение Ярославны: «О ветре, ветрило!.. Мало ли ти бяшетъ горъ под облакы веяти, лелеючи корабли на сине море?» Здесь упомянуты пространственные элементы только верха и низа — солнце и море. Ветер тоже относится к верху, дует вверху. Ср. в «Слове» же: «Высоко плаваеши... на ветрехъ». Но остался не названным средний пространственный уровень. Ветер словно бросается из-под облаков на синее море, между облаками и морем зияет как бы белое пятно. Законченного образа нет. Правда, слово «горъ», написанное в данном месте, но исправленное при издании на «горѣ», можно истолковать как «горы» — «ветер горы под облаками обвевае». Однако и в таком случае автору «Слова» мы не

можем приписать стремления к созданию пространственного образа: не связаны эти облака и синее море — ветер обвеивает отдельно горы под облаками и отдельно лелеет корабли на море (так построена фраза). Ветер — это знак некоей силы.

Прочие примеры якобы образности отвести совсем легко. «Тогда вступит Игорь князь въ златъ стремень и поеха по чистому полю. Солнце ему тъмою путь заступаше» — солнце не обязательно стоит над чистым полем, оба эти элемента скорее мыслились автором по отдельности, и остался никак не упомянут промежуточный пространственный элемент между солнцем и полем. «Игорю утрѣпе солнцю светъ, древо небологомъ листови срони» — есть пространственные элементы верхний (солнце) и средний (древо), но не назван низ. Да и вряд ли имелось в виду солнце именно над реальным деревом. «Ничить трава жалощами, а древо съ тугою къ земли преклонилось», «уныша цветы жалобою, и древо съ тугою къ земле преклонилось» — обозначены пространственные элементы нижний (земля, трава, цветы) и средний (древо), но зато не назван верх. «Небрежность» автора «Слова» объяснима одним: не реально-пространственные образы его привлекали, а символика, знаки горя. «Слово о полку Игореве» настойчиво указывает на старания автора совсем в иной сфере творчества, нежели создание литературных пейзажей, — в области символики.

Описания природы, упоминавшие небо, солнце или облака, служили своего рода гигантским «экраном», на котором действия героев отражались и преображались в огромном увеличении, укрупненно. Вот движутся по степи навстречу друг другу войска русских князей и половцев, и тут же на небесном «экране» движутся тучи на солнце, трепещут молнии и пр. Вот русские князья потерпели поражение — и на великом «экране» с неба до земли происходят свои изменения: меркнет солнце, гаснут багряные столпы, погружаются в море; или меркнет солнце, а древо роняет листья; или солнце простирает особо горячий луч в безводном поле; или ветер бросается вниз из-под облаков и не «лелеет», а дует «по ковылию». Пение Бояна тоже укрупненно отражалось на этом постоянном «экране»: Боян «хотяше песнь творити» — и уже под облаками парил орел, по земле бежал волк, в некое действие вовлекались древо, облака, поля, горы. Этот вертикальный «экран» отражал не психологические состояния героев, не их чувства и переживания, а именно их внешние действия, поступки. Герои в качестве знаков или символов были включены в укрупняющую их поступки символическую же картину мироздания с небом, солнцем, облаками.

Природа отзывалась на действия героев не только вертикально, вплоть до неба, но и широко по земной плоскости, горизонтали. Например, как только Игорь начал поход «и поеха по чистому полю», то «солнце ему тъмою путь заступаше, ночь стонуци ему грозою птичь убуди, свистъ зверинь вѣста, збися Дивь, кличетъ врѣху древа, велить послушати земли незнаеме, Вльзе, и Поморию, и Посулию, и Сурожу, и Корсуню» и т. д.

Укрупняющий деяния человека «экран» природы над героями или вокруг героев, более узкий или более широкий, присутствовал в «Слове» почти всегда. Битва с

половцами еще не началась, а уже «земля тутнетъ, реки мутно текутъ, пороси поля прикрывають». Поражение: «Падоща стязи Игоревы... — Ничить трава жалощами, а древо съ тугою къ земли преклонилося». «Игорь къ Дону вои ведеть. — Уже бо беды его пасеть птицъ по дубию, вльци грозу въсрожать по яругамъ, орли клеткомъ на кости звери зовуть, лисици брешуть на чръленья щиты». Игорь бежит из плена и от погони — «тогда врани не граахуть, галици помлькоша, сорокы не трескоташа, полозие ползаша только. Дятлове тектомъ путь къ реце кажуть, соловии веселыми песньми светъ поведають». Отклик в природе находит даже движение рук Бояна: «Тогда пушашеть 10 соколовъ на стадо лебедей... — своя вещиа пръсты на живая струны въскладаше». Природа в «Слове о полку Игореве» была не пейзажная, а символическая, она способствовала монументальности обозначения людей и событий, символизировала их как бы вселенское значение.

Для древнерусской литературы XI—XII вв. все это типично. В ее памятниках, включая переводные, не наблюдалось самостоятельных, самодовлеющих пейзажей, высотных или плоскостных. Описаниями, вернее, символами из мира природы подчеркивалась значимость человеческих деяний. Например, крещение Руси возвеличивали длинные описания природы в поучениях митрополита Илариона и Кирилла Туровского. Автор «Слова» опять-таки ориентировался на литературную архаику.

Однако «Слово о полку Игореве» и тут уникально. Если в остальных памятниках «экранируются» на природу эпохальные, очень крупные, итоговые деяния людей, вроде крещения Руси, то в «Слове» речь идет о довольно частных, вовсе не вселенских действиях героев: Боян поет, Игорь выступает в поход, Игорь продолжает поход, битва начинается, Игорь разгромлен, Игорь бежит из плена, Игорь возвращается («Солнце светится на небеси — Игорь князь въ Руской земли»). Автор «Слова», вероятно, исходил из более внимательного, более уютно-интимного отношения к природе и людям, чем предыдущие древнерусские писатели. Монументализм автора «Слова» был даже немного «хозяйственным». Не оттого ли поступки героев ставились в связь и со сценами сельскохозяйственными, свадебными, охотничьими? В общем, уютная дробность явлений природы в «Слове», вероятнее всего, была навеяна набравшим силу процессом феодального дробления Руси.

Подобное предположение подтверждается живоотно-ландшафтным миром в «Слове о полку Игореве», в сущности символизирующим общее мироустройство. Каждое животное в «Слове» сплочено в однородную группу с объединяющими признаками. Волки — бегущие, скачущие, рыскающие. Различий у них нет. Соловей или соловьи — поют, издают щекот. Сокол или соколы — прекрасно и целеустремленно летают, догоняют и бьют птиц. Галки — «говорят» или молчат. Вороны — «грают» или не «грают». Птичий мир мыслился цельным — недаром автор неоднократно употреблял обобщающее слово «птици». А звери и птицы в «Слове» тоже объединились в цельный животный мир — «птичь... зверинь».

Детали ландшафта в «Слове» также представляли в однотипном виде. Земля в «Слове» — это одна и та же почва, которая зловецше гудит, дрожит, стучит. По земле «растекаются», по земле сеют, земля — под копытами коней, к ней клонятся, на нее свергаются. Облака в «Слове» — это один и тот же род легких, высоких облаков, под которыми парят, летают, веют, а иногда их и пронизывают. Низкие облака или туманы в «Слове» — это уже «мгла» или «мъглы».

Поля в «Слове» — всегда просторные. Для героев — «великая поля», для отдельного героя — «чистое поле». Через поля рыщут и несутся. В поле свободно скачут и далеко заходят. По полю беспрепятственно едут и рассыпаются. Поля покрывают, их пытаются частично перегородить или измерить. Поле с иными эпитетами — «поле Половецкое», «поле незнаемо», «поле безводно» — это всегда место сражения.

«Синее море» в «Слове» — это постоянно некий пограничный предел, отнюдь не идиллический, а больше тревожный и тревожащий. Синий цвет, кстати говоря, вообще тревожен в «Слове» — синии молнии перед битвой; синее вино печали в мутном сне Святослава; синия мгла Всеслава-оборотня; синий Дон как объект страстного желания, мутящего ум Игорю; на синем море плещет крылами Обида; на синем море «лелеють мечь» Руси; на синем море ветер беспокойно качает-лелеет корабли.

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

Постоянно связывая животных с ландшафтом, автор создал сложный символ устройства мира: мир освещает «солнцю светъ», мир заполнен животными, животные вездесущи. Оттого, например, волки связаны помимо земли («влькомъ по земли») еще и с полем: «влькомъ въ поле»; и с оврагами: «вльци... по яругамъ», и с лугом: «влькомъ... къ лугу». К каждой детали ландшафта кто-то приставлен: в частности, горностаи — «къ тростию», а чайки — «на струяхъ». Каждая часть ландшафта в «Слове» населена живностью, и, например, в поле действуют соколы, орлы, соловьи, галки, кречеты, враны, волки, лисицы, туры. Животные окружают людей, зашедших в поле: «Игорь къ Дону вои ведеть. Уже бо беды его пасеть птиць по дубию, вльци грозу въсрожать по яругамъ, орли клеткомъ на кости звери зовуть, лисици брешуть на чръленья щиты». Автор «Слова» создал символы не только тревоги, но и покоя: «О, Донче! Не мало ти величия, лелеявшу князя на вльнахъ, ставшшу ему зелену траву на

своихъ сребренныхъ брезехъ, одевавшу его теплыми мъглами подъ сению зелену древу. Стрежаше его гоголемъ на воде, чаицами на струяхъ, чрънядьми на ветрехъ».

В фольклоре аналогичное множество животных, напротив, рассеивалось по опустевшему миру, как, например, в древней былине «Вольга»:

Уходили все рыбы во синии моря,
Улетали все птицы за облака,
Ускакали все звери во темныя леса.

Густой животно-ландшафтный мир «Слова о полку Игореве» больше принадлежал именно к литературной архаике, к символическому изображению изобильного мира в «Шестодневе» Иоанна, болгарского экзарха (наместника константинопольского патриарха), — произведении IX—X вв., ставшем широко известным на Руси в XI в.

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» (здесь имеются в виду и страна, и собственно поле), «соколы... чресь поля широкая», «врани на болони» — на лугу. Птицы связаны и с водой: «гоголемъ на воду», «соколь... къ морю», «дятлове... къ реце», «галици... къ Дону Великому», «зегзицею по Дунаеви». Птицы мельтешат или слышатся всюду. Тут и «лебеди роспущени», и «щекоть славии», и «говоръ галичь», и «часто врани граяхуть», и «куръ Тмутороканя» (если имелись в виду тмутороканские петухи), и «гуси и лебеди завтроку, и обеду, и ужине», и «сороки не троскоташа» и многие другие упоминания птиц, а также птицеобразных существ, например Обиды с «лебедиными крылы». Даже у ветра обнаруживаются «крыльца». 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 рыбах. Глубины рек и моря оказывались пусты и словно безрыбны у автора «Слова». В лучшем случае упоминалось речное дно. Отсутствовали также упоминания о насекомых. А гад (гад ли, а не птица?) был назван лишь однажды — «полозие».

Можно предположить, что автор «Слова» заполнил природу как раз тем, что наиболее заметно наблюдательному человеку, привычно вступившему «въ стремя» и едущему по степи, — птицами и зверями. Хотя «Слово» не отразило точной географической и биологической реальности и пестрит географическими названиями от гор Угорских и Дуная до Волги, от Тмуторокани до Новгорода и Литвы, о многих деталях природы в «Слове» нельзя сказать с уверенностью, южные они либо северные, но специфика символического мироизображения в «Слове» проистекала из особой впечатлительности автора по отношению к конкретно зримой природе, не узко местной, но

все-таки по преимуществу степной. Это дало знать о себе небывалой многочисленностью реальных цветовых и световых обозначений в тексте памятника. Все хорошо видно: серые волки, сизый орел, светлое солнце, синий Дон, черный ворон, кровавые зори, черные тучи, синие молнии, мутные реки, черная земля, синее море, багряные столпы, серебряные струи, синяя мгла, белый гоголь, зеленая трава, серебряные берега, зеленое дерево, темный берег. Эти цветообозначения сохраняли реальное содержание и не стерлись в условные топосы. Оттого они образовывали сдержанные, степные, гармоничные цветовые сочетания. Серое с сизым: «серымъ влькомъ... шизымъ орломъ». Черное с серым: «чръный ворон... серымъ влькомъ». Красное, черное, синее: «кровавыя зори... чръныя тучя... синии мльнии». Зеленое и серебряное: «зелену траву... серебряныхъ брезехъ... подъ сению зелену древу».

Кроме того, в «Слове» слышны далеко разносящиеся на просторе рокот, стон, свист, ржание, крики и клики, громохание, шум и звон, треск, рык, клетот, щекот, стрекотание, постукивание, лай, человеческие голоса и пение. Символическое мироустройство в «Слове» уже не так вселенски монументально, как в литературной архаике XI в., но имеет более человеческие масштабы.

Автор «Слова о полку Игореве» вполне естественно чувствовал себя в условиях разделения Русской земли на многие «пределы» и, призывая князей к согласию и взаимовыручке, вовсе не провозглашал возвращения независимых княжеств к прежнему государственному единству.

Стиль «Слова о полку Игореве». Автор «Слова о полку Игореве» в первой же фразе своего произведения предупредил, что будет повествовать именно «старыми словесы», и это обещание сдержал («не лепо ли... начяти старыми словесы» означало не вопрос, а утверждение: именно «лепо» начать старыми словесами эту повесть). В приверженности автора «старым словесам» можно убедиться на многих фразеологических параллелях к «Слову» из других памятников. Мы рассмотрим только один типичный случай.

На предположение об «архаизирующей» ориентации «Слова» наводит темное место в обращении к князьям: «А ты, буи Романе и Мстиславе!.. Суть бо у ваю железныи папорзи подъ шелома латинскими. Теми тресну земля». К непонятному слову «папорзи» подыскиваются в качестве пояснения две основные параллели — слова «повороза» и «паперси». Первым проанализируем слово «повороза», которое встречается в летописной повести о битве новгородцев с суздальцами на реке Липице в 1216 г.; в тексте поздней версии летописной повести сообщается о князе Мстиславе Удалом: «бе бо у него топоръ съ поворозоу на руде, и сечаше темъ». Сходство между «Словом» и летописной повестью заключается в том, что в обоих памятниках речь идет о князьях по имени Мстислав, а слова «папорзи» и «повороза» не только кажутся близкими по созвучию: об их связи свидетельствуют неоднократные фразеологические сходства повести о Липицкой битве со «Словом о полку Игореве», причем большинство парал-

лелей встречается в том самом отрывке повести, где упомянуты «поворозы». Перечислим их по ходу летописного изложения.

1) Повесть: «А забудем, братье, домы и жены и дети»; «Слово»: «дорога, братие, забывъ чти, и живота... и отня злата стола, и своя милыя хоти...» — совпадают слова «забыти», «братие», перекликаются синонимичные слова «домы» и «живот», «жены» и «хоть», а, возможно, также, «честь» и «отний стол».

2) Повесть: «А коли любо умирати»; «Слово»: «хощу главу свою приложити» — тут близкое смысловое сходство выражений «любо умирати» и «хощу главу приложити».

3) Повесть: «ссед с коней... боси поскочиша, полезше же с конь, тако же поидоша боси, завиваючи ноги»; «Слово»: «поскочи горностаемъ... въвержеся на бръзь комонь и скочи съ него босымъ вълкомъ... избивая гуси и лебеди» — совпадают слова «поскочити» и «босый» (а «босость» — очень редкий мотив); перекликаются по смыслу «ссести с коней» и «скочити с коня»; наконец, созвучны слова «завивати» и «избивати» (в повести первоначально, вероятно, было более разумное: «боси забиваючи ноги», а не искаженное «завиваючи»).

4) Повесть: «побежени же бывше плъкы силнии»; «Слово»: «бъшеть притрепаль своими сильными плъкы» — совпадает словосочетание «сильные полки», синонимичны слова «победити» и «притрепати».

5) Повесть: «се бо слава ею и хвала погыбе»; «Слово»: «усобица княземъ на поганя погыбе» — совпадает слово «погыбе» в приложении к абстрактным понятиям.

Возможные переключки со «Словом» встречаются и перед рассматриваемым отрывком из летописной повести:

1) Повесть: «Одинъ есмы брат съ Ярославом»; «Слово»: «одинъ братъ, одинъ светъ светлыи — ты, Игорю».

2) Повесть: «стояша за щиты всю ночь, кликоша бо въ всех полдех»; «Слово»: «дети бесови кликомъ поля прегородиша, а храбрии русици преградиша чрълеными щиты».

3) Повесть: «и бишась ти день и до вечера»; «Слово»: «бишася день, бишася другыи, третьяго дни къ полуднию...».

Какой же конкретно была связь летописной повести со «Словом о полку Игореве» и, соответственно, слов «повороза» и «папорзи»? Фразеологическое сходство со «Словом» отсутствовало в самой ранней версии повести, а появилось оно только в более поздней ее версии начала или середины XV в. Таким образом, по крайней мере, не позднее начала или середины XV в. на летописную повесть о Липицкой битве как-то повлияло «Слово». Так или иначе, но вывод о параллели «папорзи — повороза» ясен: слово «повороза» в летописной повести действительно коррелирует со словом «папорзи» в «Слове о полку Игореве» и оправдывает сделанное учеными исправление в тексте «Слова» искаженного написания «папорзи» на правильное «паворзи» или «паворози». Судя по параллели из летописной повести о Липицкой битве, «папорза»,

вероятнее всего, означала нечто вроде петли из ленты или ремня: с ремнем — поворо-
зою на руке был топор у князя во время сечи. Значит, некие ремни или полосы
означали «папорзи — паворзи» и в «Слове о полку Игореве».

Смысл словосочетания «железные папорзи» в «Слове» был уже переносный: име-
лись в виду ремни особого рода или даже вовсе не ремни, а железные полосы или
ободки, либо ряды железных нагрудников у воинов, когда цельной кирасы еще не
изготавливали. Раз «папорзьями» в «Слове» обозначается совсем другой предмет — на-
грудники, то, следовательно, перед нами не изобразительная метафора, а иносказание,
обозначение одного предмета через другой предмет, то есть метонимия, разновидность
опять-таки символа.

Такое толкование данного словосочетания наводит на предположение об одной из
стилистических особенностей «Слова», в котором сочетание необычного эпитета с су-
ществительным нередко являлось иносказанием: «опуташа въ путины железны», —
железные путины — это не обычные пути, которыми опутывают, а что-то, напомина-
ющее цепи или гибкую проволоку; «на Немизе... молотять чепи харалужными», —
ясно, что харалужные цепи — это в данном случае не цепи, а мечи, которыми «веютъ
душу отъ тела»; «зелену паполому постла», — имеется в виду не только зеленая
паполота — покрывало, а трава в роли савана и т. д. — можно умножить примеры
символических иносказаний в «Слове».

После первой параллели «папорзи — паворзи» перейдем ко второй параллели,
которая была обнаружена в «Хронике» Георгия Амартола, где в одном из рассказов
говорится, как византийский цесарь заботился о сохранности «предивнаго и единока-
менного столпа... на красоту же ему и на лепоту медяны обручи прекова и мнози
поперсыци». Параллель здесь та, что «папорзи» и «поперсыци» являются словами хотя
и разными, но созвучными и одновременно сходными по смыслу, ведь «папорзи —
паворзи» и «поперсыци» означали примерно одно и то же: ремни или пояса, очевидно,
нагрудные металлические.

Вторая параллель позволяет высказать еще одно предположение о стиле авторских
высказываний в «Слове о полку Игореве». Кажется, не так уж важно, какие именно из
созвучных слов первоначально стояли в тексте памятника, потому что не терминологи-
ческое, а переносное, символическое значение всей фразы было здесь самым главным:
«Суть бо у ваю железны папорзи (паворзи, паперси) подъ шелома латинскими»
иносказательно означало сплошную закованность головы и тела воинов (а, возможно, и
коней) в железо. Этот-то мотив скованности воинов металлом и повторялся в данном
месте «Слова» как, несомненно, важный: тут же упоминаются Ярослав Осмомысл на
«златокованнемъ» престоле со «своими железными пльки»; у других князей «храбрая
сердца въ жестоцемъ харалузе скована»; иных — «опуташа въ путины железны»;
половцы тоже предстают в виде «железныхъ великихъ пльковъ».

Стилистическая особенность «Слова о полку Игореве», наблюдаемая в данном
случае, по-видимому, была вот какой: во фразы и выражения автор регулярно вкладыва-

вал настолько расширительный, переносный, иносказательный, символический смысл, что в пределах такого смысла становилось возможным, допустимым менять конкретные слова внутри фразы по созвучию, по родственности значений или как-либо еще, а общий смысл фразы не менялся, символ оставался тот же.

Приведем еще примеры словесной толерантности «Слова о полку Игореве», заметные при сопоставлении сохранившихся от него материалов. Так, двояко передается, например, фраза: то ли «что ми шумить, что ми звенить давеча», то ли «что ми шумить, что ми звенить далече» — все равно выражается ощущение (вернее, символ) отдаленности автора от описываемых событий. Так же двояко может передаваться, например, обращение к ветру: то ли «бьшеть горь подь облакы веяти», то ли «бьшеть горь подь облакы веяти», — все равно где-то далеко вверх. Еще пример двоякости прочтения: то ли «меча времени чрезь облакы», то ли «меча бремены чрезь облакы» — и в том, и в другом случае сохраняется представление о чем-то затруднительном для метания, но с силой метаемом.

Отсюда делаем еще один, уже третий, предположительный вывод о стилистическом своеобразии «Слова о полку Игореве»: связь символов, иносказаний, трудно уловимых ныне переосмыслений была ведущей в ходе повествования этого памятника. И, действительно, перейдем к контексту фразы с «папорзями». Железные «папорзи — паворзи — паперси» вместе с латинскими шеломами символически обозначали законность в металл и, следовательно, тяжкую железную амуницию воинов и поэтому естественно связывались с, казалось бы, непонятным непосредственным продолжением повествования в этом месте «Слова»: «теми тресну земля» — то есть от тяжелого вооружения треск и гром пошел по всей земле. Подобные прямо и косвенно выраженные земельно-звуковые символы тревожности (неприятные звуки над землей или от земли) типичны для «Слова»: «гримлють сабли... трещать копия харалужныя... среди земли Половецкыи»; «быти грому великому... земля тутнеть... половци идуть»; «половци неготовами дорогами побегоша... крычать телеги»; «кликну, стукну земля... вежи ся половецкии подвизашася».

Но можно сделать еще четвертый, более широкий и, кажется, более неожиданный, вывод вообще о повествовательной манере автора «Слова», а именно — о его ориентации на прошлое повествование XI в., но не на современное ему повествование XII в. Ведь странно, что нет аналогий светскому иносказательному изложению символами, характерному для «Слова», среди произведений XII в., а вот в XI в. по крайней мере одна аналогия есть, и какая — «История Иудейской войны» Иосифа Флавия, переведенная с греческого на Руси в середине XI в. Именно в «Истории» Флавия и именно в речах героев, сконструированных древнерусским переводчиком сочинения, встречается экспрессивная метонимия, причем наиболее часто в первых трех книгах «Истории», насыщенных фольклорно-легендарным материалом, в отличие от последующих книг, составленных очевидцем событий.

Ограничимся примерами, структурно близкими к «железным папорзям» «Слова о полку Игореве», — метонимическими сочетаниями существительных с прилагательными в «Истории» Иосифа Флавия: «въ единъ путь смъртныи ведошася» (путь смертный — казнь); «повемъ язычьскую злобу» (языческая злоба — заговор с целью убийства); «душа наша темну храмину оставивши» (темна храмина — тело); «потят будеши серпом небеснымъ» (серб небесный — смерть); «отъятися от римскихъ рукъ» (римские руки — власть Рима); «иссухають съльницею жатвеннымъ» (солнце жатвенное — зной); «укрепи мышци иудейски» (мышцы иудейские — войска Иудей); «не терпящи буря конное» (буря конная — натиск конницы) и пр.

Подобную иносказательную манеру старых экспрессивных речей, по-видимому, взял за образец автор «Слова о полку Игореве», но пользовался «старыми словесы» гораздо гуще и старательнее своих предшественников: «старые словесы» были для него «старшими словесами», но не устаревшими.

Повествовательная ориентация автора «Слова» на «старые — старшие словесы» подтверждается и другими схождениями с «Историей» Иосифа Флавия. Так, именно в сочинении Флавия присутствовали древние мотивы окованности войска металлом («окованы быша железомъ») и громающего треска оземь от тяжести вооружения («падеся ниць с великимъ громом, запен си о камень с тяжкимъ оружиемъ»). Иносказания в «Истории» Флавия также допускали замену конкретных слов без ущерба для общего смысла метонимии (ср.: «потят будеши серпом небеснымъ»; а в другом списке: «пожат будеши серпом небеснымъ»). Наконец, немало фразеологизмов «Истории Иудейской войны» было использовано в «Слове о полку Игореве».

Ориентацию автора «Слова» на «старые — старшие словесы» можно условно назвать архаизирующей, имея в виду само явление настойчивой обращенности к стилю XI в. у автора конца XII в., но не подразумевая при этом, будто автор «Слова» исходил из теоретического деления сочинителей на архаистов и новаторов. Причины «архаизирующего» повествования в «Слове» еще не ясны, требуются обширные исследования, в частности, продолжение наблюдений над различными фразеологическими параллелями к «Слову». По всей вероятности, автор «Слова», пользуясь «старыми словесы», архаической символикой и иносказаниями, попытался перейти от «трудныхъ повести» о неприятных и довольно мелких, незначительных событиях к возвеличивающей «песни по былинамъ сего времени».

То же, кстати говоря, делалось и позднее — в «Молении Даниила Заточника», но уже в карикатурной форме.

«Слово о полку Игореве» и древнерусская литература. Существование «Слова о полку Игореве» не прошло бесследно для древнерусской литературы и книжности. В настоящее время известно 14 разнородных произведений или записей писцов, в которых встречаются единичные выражения или довольно значительные их россыпи, близкие к специфической фразеологии «Слова», которое, таким образом, было разнесено

на фразеологические «кирпичики». Вот эти произведения в хронологическом порядке их появления на Руси: 1) повесть о походе князя Игоря, возможно, конца XII или конца XIII в. в составе «Ипатьевской летописи» содержит несколько выражений, параллельных «Слову»; 2) другая и более краткая повесть о походе Игоря тоже, возможно, конца XII или же второй четверти XIII в. в составе «Лаврентьевской летописи» содержит одно место, напоминающее «Слово»; 3) апокрифическое «Слово о Лазаревом воскресении» конца XII — начала XIII в. начинается с одной из фраз, сходных с высказыванием «Слова о полку Игореве»; 4) приписка начала XIV в. в рукописном «Апостоле» 1307 г., возможно, цитирует фразу из «Слова»; 5) повесть «Задонщина» конца XIV — начала XV в. использует множество выражений, восходящих к «Слову»; 6) летописная повесть о битве 1216 г. новгородцев с суздальцами в своей поздней версии начала или середины XV в. использует ряд выражений из «Слова»; 7) «Хроника» Константина Манассии, византийское произведение, созданное не позднее 1187 г. — почти одновременно со «Словом о полку Игореве», но переведенное в Болгарии в середине XIV в., а затем на Руси только в начале XVI в., отличается в воинских сценах немалым количеством фразеологических и повествовательных сходств со «Словом»; 8) «Сказание о Мамаевом побоище», составленное в начале или в первой четверти XVI в., содержит отрывки, связанные со «Словом»; 9) «Сказание о битве 1170 г. новгородцев с суздальцами» в одном из поздних вариантов XVI в. включает выражение из «Слова»; 10) «История о Казанском царстве» 1564—1566 гг. во многих местах ориентирована на фразеологию «Слова»; 11) предисловие к печатному «Евангелию учительному» 1619 г. украинского проповедника Кирилла Транквиллиона Ставропецкого содержит фразу, похожую на фрагмент из «Слова»; 12) предисловие к рукописному «Хронографу» 1641 г. использует ряд «словоподобных» выражений; 13) «Повесть об азовском осадном сидении донских казаков» 1642 г. содержит похожие на «Слово» отрывки; 14) запись писца в рукописном сборнике 1644—1656 гг., содержащем «Зерцало богословия» Кирилла Транквиллиона, также содержит «словоподобную» фразу.

Обилие отражений «Слова», преимущественно мелких, отнюдь не прояснило «темные места» и историю «Слова о полку Игореве», а, напротив, еще больше усложнило общую картину, потому что исследователи столкнулись с фактами использования в памятниках не того текста «Слова», который до нас дошел, а с влиянием, вероятно, каких-то иных, не дошедших до нас редакций и списков «Слова», а также с фактами воздействия на памятники XV—XVII вв. не самого «Слова», а его источников (например, «Сказания о составлении Псалтыри Давидом») или не определимых пока текстов той же фразеологической традиции, например, произведений более поздних, чем «Слово» (возможно, одного или двух исчезнувших сочинений, предшествовавших «Задонщине» и посвященных Куликовской битве). Так что «Слово о полку Игореве» таит еще немало загадок.

«Галицко-Волынская летопись»

(А. А. Пауткин)

В XIII в. на юго-западе Руси была создана «Галицко-Волынская летопись». Этот памятник дошел до нас в составе Ипатьевского свода (начала XV в.) наряду с «Повестью временных лет» и «Киевской летописью». Читается «Галицко-Волынская летопись» и в более поздних списках, близких по своему составу к Ипатьевскому. Медиевисты единодушно признают высокие художественные, в первую очередь изобразительные и символично-иносказательные, достоинства летописи, охватывающей события с начала XIII в. до 1292 г. Как явствует из принятого в научной литературе названия, памятник состоит из двух частей, написанных в одноименных княжествах. Граница двух летописей незаметна для непосвященного читателя. Она определяется на основании изменений в манере изложения и политических симпатиях древнерусских книжников. Считается, что волынское повествование открывается сведениями, помещенными под 1261 г.

Галицко-Волынское княжество, объединенное Даниилом Романовичем, занимало обширные пространства к востоку от Карпатских (Угорских) гор. Географическое положение, близость к Западной Европе определили особенности культурно-исторического развития этих земель. Многие князья, правившие здесь, оказывали влияние не только на русские дела, но и на жизнь соседних европейских государств. В период раздробленности владетели этих земель вели самостоятельную политику, подчас расходившуюся с устремлениями киевских князей. Вспомним, как безымянный автор «Слова о полку Игореве» охарактеризовал стратегическое положение Галицкого княжества в своем обращении к могущественному Ярославу Осмомыслу: «Отворяеши Киеву врата». В зависимости от действий местных князей враг мог пройти на Киев, а мог быть остановлен еще в Карпатах. Через город Галич, от которого и происходило название княжества, пролегли торговые пути в Центральную и Западную Европу. Из Галича и Перемышля в Киев поступали многие товары, в том числе и соль.

Историческая судьба региона была достаточно драматичной. Юго-западной Руси пришлось пережить многочисленные войны: нашествия кочевников, венгерских и польских рыцарей. На севере сложными были отношения с Литвой. Но не только с иноземными врагами приходилось сталкиваться владетелям этих земель. В отличие от других терри-

торий Древней Руси, здесь огромным влиянием обладало боярство. Князья вынуждены были вести ожесточенную борьбу с этим сословием. Особенно преуспел в этом потомок Мономаха Даниил Романович (1202—1264). Он продолжал объединительную политику своего отца, грозного Романа Мстиславича, павшего на берегу Вислы в битве с поляками в 1205 г. Даже враги высоко ценили доблесть Романа. Свидетельства тому можно найти в польских и византийских хрониках. Не случайно поэтому «Галицкая летопись» открывается поэтической похвалой Роману Мстиславичу. Князь-богатырь сравнивается в ней с дикими и страшными животными: «Устремил бо ся бяше на поганяя, яко и левъ, сердит же бысть, яко и рысь, и губяше, яко и крокодилъ, и переходяше землю ихъ, яко и орель, храборъ бо бе, яко и турь».

После гибели Романа нелегкая судьба ждала его малолетних сыновей Даниила и Василька, вступивших в длительную борьбу за обладание отчиной. Только к концу 30-х годов XIII в. усилия братьев увенчались успехом. Галицким княжеством стал править Даниил, а Василько сел во Владимире Волынском. Интересно, что Даниил Романович стал единственным в истории Древней Руси королем, получившим корону от папы римского, который стремился таким образом склонить русского правителя к принятию католичества. Вот как определял характер Даниила Романовича Н. М. Карамзин: «Славный воинскими и государственными достоинствами, а еще более отменным милосердием, от коего не могли отвратить его ни измены, ни самая гнусная неблагодарность бояр мятежных: добродетель редкая во времена жестокие и столь бурные». Этот выдающийся князь-воитель и стал героем галицкого исторического повествования.

К сожалению, только «Галицко-Волынская летопись» представляет оригинальную литературу этой области Руси. Другие произведения, созданные здесь, не сохранились. Да и сама летопись дошла до нас в неполном виде. Правда, отдельные юго-западные вкрапления обнаруживаются в предшествующих киевских сводах. Ограниченность сведений об оригинальной литературе до известной степени восполняется фактами из жизни средневековой книги вообще. Здесь создавались или были обнаружены рукописи, говорящие о развитии книжного дела. Это — духовные тексты и переводные произведения. Известно 16 галицко-волынских рукописей домонгольской поры. Самые древние среди них — «Евангелие-тетр» («Галицкое», 1144 г.), «Евангелие-апракос» («Добрилово», 1164 г.), «Выголексинский сборник» (конец XII в.), содержащий переводные жития Нифонта и Федора Студита. Одна из более поздних рукописей — «Евангелие» (1266—1301 гг.) — содержит приписку пресвитера Георгия, в которой писец упомянул потомков Даниила Галицкого — сына Льва Даниловича и внука Юрия.

Поэтика «Галицкой летописи». Собственно «Галицкую летопись» вслед за историком Л. В. Черепнинным нередко называют «Летописцем Даниила Галицкого». Почему же применительно к этому произведению используется понятие «летописец» (не следует путать с создателем самого текста)? Вот, что писал по этому поводу Д. С. Ли-

хачев: «Летопись охватывает своим изложением более или менее всю русскую историю от ее начала и до каких-то пределов, приближающихся ко времени ее составления, летописец же обычно посвящен какой-то части русской истории: истории княжества, монастыря, города, тому или иному княжескому роду». Именно так и построен рассказ о событиях, участником которых довелось стать Даниилу Романовичу.

Исследователи уже давно подметили одну существенную особенность «Галицкой летописи», выделяющую ее из массива памятников русского летописания. Повествование здесь отличается удивительным внутренним единством, оно практически лишено сухих отрывочных записей. Установлено, что в летописи первоначально отсутствовала привычная погодная сетка («В лето...»). Даже хронологическая разбивка текста позднейшими сводчиками, которые, по всей видимости, испытывали трудности при работе со «сплошной», лишенной датировок рукописью, не нарушила связь между ее частями. Чем же, помимо общности стиля, обусловлено это единство «Летописца» Даниила Романовича?

Обычно летописное повествование всецело подчинено прямому однонаправленному и непрерывному ходу времени. По-иному строит свой рассказ о княжении Даниила галицкий автор. Он может «овогда же писати впрядня, овогда же возстupati в задня, чьтый мудрый разумееть» (то забегать вперед, то возвращаться памятью к давно миновшему). Благодаря этому, фрагментарность, свойственная летописям, сглаживается, возникает определенная связь между событиями и сообщениями о них. Галицкий автор располагает исторический материал не только в привычной летописной последовательности, — группируя необходимые сведения, он чувствует себя свободнее, нежели его предшественники и современники. Книжник может упомянуть о том, чему суждено произойти спустя многие годы, кратко остановиться на каком-либо явлении, пообещав описать его подробно в дальнейшем («потом спишем»). Такая непринужденность в обращении с фактами, способность автора «заглянуть в будущее», дает основание думать, что составление «летописца», обработка источников, их систематизация, написание новых фрагментов осуществлялось уже в период, когда Даниил воплотил в жизнь свои планы, достиг апогея могущества в середине XIII в.

Отрезок времени, охваченный галицким повествованием, равен примерно продолжительности человеческой жизни. По всей видимости, изложение истории Галицко-Волынского княжества должно было доводиться до смерти Василька Романовича (1269 г.) или, во всяком случае, до кончины Даниила Романовича (1264 г.). Продолжение «Летописца» после 1264 г. представляется возможным, ибо Васильку уделено большое внимание: князья-братья неразлучны, совместно решают сложнейшие политические задачи. Сейчас неизвестно, утрачено окончание памятника или же что-то помешало продолжению его составления?

Итак, ведущим становится биографический принцип построения повествования. История княжества и история жизни правителя как бы сливаются. А жизнь Даниила

проходила в бесконечных походах и сражениях. Так, он оказался одним из немногих, кто уцелел в трагической Калкской битве 1223 г. Вот почему биограф галицкого князя отдает предпочтение героической теме, все в его произведении проникнуто духом светских, дружинных представлений.

Русское летописание выработало к XIII в. определенные способы изображения исторических лиц. Главное внимание уделялось деяниям князя, он был основной фигурой в летописном повествовании. Специальным рассуждениям о чертах какого-либо правителя отводилось особое место и время. Качества князя сами по себе почти всегда интересовали летописца лишь в связи с его кончиной: за сообщением о смерти, как правило, следовало перечисление достоинств умершего. Здесь же летописец иногда помещал и сведения о внешности князя.

Иначе изображается в «Галицкой летописи» Даниил Романович. Исторический материал довольно непринужденно группируется автором таким образом, чтобы как можно подробнее показать деятельность Даниила. В традиционном повествовании перечисление добродетелей становилось своеобразным рубежом, знаменующим естественную смену правителей и перенесение авторского внимания на поступки другого лица, оно удачно вписывалось в общий строй погодного изложения событий. Жизнеописанию Даниила чужда подобная локализация характеристики. Она распространяется до масштабов всего произведения и как бы рассредоточена по многим отдельным описаниям. Каждый из конкретных эпизодов при этом является лишь подтверждением неизменных качеств Даниила, еще одной яркой их иллюстрацией. Черты характера галицкого правителя (например: «Бе бо дерз и храбор, от главы и до ногу его не бе на немь порока») очень редко описываются автором, как правило, они проявляются из подробного изложения событий. На первый план выдвигается эмоционально-художественное начало.

Галицкий автор отдает предпочтение воинским качествам своего господина. Многократно характеризуются ратные подвиги самого князя и его дружинников, передаются вдохновенные обращения Даниила к воинам. Он страшен противникам не только как полководец, предводитель дружин, но и как весьма искусный воин. Поэтому в жизнеописании появляются не совсем обычные батальные картины. Речь идет об изображении князя в бою как простого воина.

Обычно летописцы отмечали смелость и решительность князя в руководстве дружинами. «Неполководческие» действия героя, не связанные с ролью военачальника, упоминались крайне редко. «Галицкая летопись» дает уникальные примеры личных подвигов Даниила и его сына Льва. Передаются отдельные единоборства в ходе сражений. В этих фрагментах не просто предлагается информация о том, что князь с полками «пошел», «бился», «победил», а отражаются самые острые моменты борьбы, в максимальном приближении показаны отдельные эпизоды боя: «Данил же вободе копье свое в ратьного, изломившу же ся копью и обнажи мечь свои, позрев же семь и семь (туда и сюда) и види стяг Васильков (брата), стояще и добре борюць... обнажив

меч свои, идущу ему брату на помощь многы язвы (то есть — многих поразил) и иныи же от меча его умроша». Летописец смотрит на поведение князя в бою с точки зрения дружинника-профессионала, раскрывая конкретность приемов ведения боя. Таков рассказ о рукопашной схватке Льва Даниловича с ятвягами: «Львови же, убодшему суицу свою (копье) в щит его и не могущу ему тулитися (укрыться), Лев Стекыитя (вождя ятвягов) мечемь уби».

Наиболее выдающимся описанием личного подвига Даниила может быть назван фрагмент повести о Ярославской битве (1245), входящей в состав «Галицкой летописи». В этом сражении русские полки сошлись с дружинами Ростислава Черниговского и венгерскими рыцарями воеводы Фильния. Князь проявил тут большую доблесть: «Данил же, видив близ брань Ростиславлю и Филю в заднемь полку стояща со хоругвью... выеха ис полку и, видев Угрина (то есть венгра) грядущего на помощь Филю, копьемь сътече и (его) и вогруженну бывшу в немь уломлену спадеся... паки (опять) же Данило скоро приде на нь и раздруши полк его и хоругвь его раздра на полы». Здесь показана героическая борьба за стяг, который был не только важной реликвией, но и средством руководства войсками. На княжеское знамя ориентировались дружинники в неразберихе боя, им подавались знаки-команды. Поэтому захват или уничтожение «хоругви» противника — деяние, имевшее не только символическое значение.

Другой тип изображения князя всецело ориентирован на то, чтобы читатель увидел в нем предводителя дружин. Это — описания торжественные, создающие впечатление величия и могущества. Под 1252 г. рассказывается о посещении Даниилом венгерского короля, у которого в это время находились немецкие послы. Галицкий князь демонстрирует западным соседям свою силу. Их взору открылись дружины,двигающиеся боевым порядком: «...Беша бо кони в личинах и в хоярех (попонах) кожаных, и людье во ярыцех (латах), и бе полков его светлость велика от оружия блистающася; сам же еха подле короля, по обычаю Руску, и бе конь под ним дивлению подобен и седло от злата жьжена и стрелы и сабля златом украшена иными хитростьми, яко же дивитися, кожую же оловира Грецького и круживы златыми плоскими ошит и сапозы зеленого хьза (кожи) шити золотом. Немцем же зрящим много дивящимся».

Здесь летописец создает своеобразный парадный портрет князя. Обилие реальных бытовых деталей служит идеализации Даниила. Снаряжение и одежда интересуют автора как атрибуты могущественного правителя. Известно, что в древнерусской исторической письменности подвиги дружины часто переносились на князя. Эта особенность реализуется и в описании шествия армии Даниила Романовича: блистают полки, сияет и фигура князя. Книжник любит парадом, с гордостью сообщает об удивлении немецких послов, вызванном богатством оснащения войска и роскошным одеянием Даниила. Ситуация появления Даниила перед иноземцами используется летописцем с определенной целью: дать самое яркое и впечатляющее его изображение. Это — своего рода центр идеальной характеристики князя.

Еще одним подтверждением литературного дарования галицкого летописца, его умения передавать детали и создавать красочные картины могут служить описания архитектурных объектов. Обычно летописцы ограничивались замечаниями эмоционального характера, выражали удивление по поводу величия и красоты той или иной постройки. Биограф Даниила Романовича стремился воспеть не только воинские подвиги, политическую мудрость своего господина, но и его усилия по украшению своего княжества величественными храмами, новыми городами. Среди них наиболее известен Львов, названный так в честь старшего сына Даниила. Особенно ярко поведал летописец XIII в. о трагической судьбе построек небольшого городка Холм — столицы Галицко-Волынского княжества.

Объединительная деятельность Даниила пришлось на время монголо-татарского нашествия. Строившимся городам с самого их основания угрожала страшная разрушительная сила. Поэтому обладающее художественной цельностью описание холмских сооружений приобретало драматическое звучание, ведь и первое упоминание о Холме содержится в летописи рядом с повестью о поражении русских дружин на Калке в 1223 г. Хотя завоеватели так и не сумели овладеть укрепленной столицей Даниила, город постигла другая беда: «Прилучи же ся сице за грехы загоретися Холмови от оканьных бабы». Пожар, зарево которого видели даже жители Львова, отстоящего по нынешним меркам более, чем на 100 км, погубил произведения искусных мастеров.

Случившееся и побудило летописца подробно рассказать о том, чего лишились люди. Многие исчезло в огне безвозвратно. Гибель прекрасного — вот внутренний конфликт повествования. Автор не стал описывать архитектуру Холма, когда упомянул об основании города: «Потом спием о создании града и украшение церкви». Он предпочел печальную ретроспекцию. Начиная свое повествование, летописец говорит о происхождении имени города, его предыстории. Однажды во время охоты Даниил увидел «место красно и лесно на горе, обходящу округ полю». Он спросил живущих там: «Како именуется место се?» И услышал в ответ: «Холм ему имя есть». Князю полюбилось это место, сюда он призывает искусных ремесленников из всех земель, округа оживает, а Холм становится цветущим городом. Спасаящиеся от татар седельники, лучники, колчанщики, кузнецы, медных и серебряных дел мастера прославили своим трудом молодой город. Вообще тема искусства, освященного «мудростью чудну», близка галичанину. Он упоминает «некоего хытреца», украсившего столпы церкви Иоанна Златоуста невиданными изваяниями и даже прямо называет имя «хытреца Авдея», создавшего пышные узоры в том же храме.

Рассказывая о соборах и других постройках, летописец часто прибегает к эпитету «красный» (красивый) и однажды — «прекрасный» («храме прекраснии»). Красивы не только сами здания, их убранство, но и окружающая местность, сад, заложенный князем. Церковь же Иоанна Златоуста, по словам летописца, «красна и лепа». Ее Даниил «украси иконы». Глагол «украсити» и его формы многократно появляются в

описании интерьера. Вообще слова галичанина удивляют новизной и свежестью впечатлений. Тут современный читатель найдет и цветковые эпитеты, и сведения о материале, размере и композиции сооружений. Здесь же будет охарактеризовано местоположение храмов, их убранство и даже происхождение тех или иных деталей интерьера.

Лазурь, белый, зеленый и багряный — вот цвета, использованные в холмском описании. В церкви Иоанна Златоуста двери отделаны «каменьем галичкым белым и зеленым холмьским», а в храме девы Марии стоит чаша «мрамора багряна». Но чаще всего, конечно, встречается эпитет «золотой». При всей многозначности символики золота в средневековой культуре сочетание с другими цветовыми обозначениями придает этому эпитету окрашивающее значение (например, верх церкви украшен «звездами златыми на лазуре»). Детализация, зачастую изысканная, говорит не только о писательском мастерстве галичанина, но и о его познаниях в строительном деле, хозяйственных вопросах. Летописец дает сведения о материале, из которого изготовлены тот или иной предмет, архитектурная деталь. Это — камень разного вида, дерево, стекло, металлы. Так, церковный пол, который «бе слит от меди и от олова», блестит, «яко зеркалу». Поражает своей точностью и другое сравнение при описании гибнувших в огне пожара зданий: «И медь от огня, яко смола ползушь». Старательно характеризуется даже способ обработки описываемого предмета: изделия «тесаны» или «истесаны», «точены» из дерева, «слиты» из меди и т. д.

В архитектуре самых западных земель Руси подчас заметны черты романского стиля, развитого в Европе XIII в. Рассказывая об убранстве церкви Святого Иоанна, летописец указывает: «Окьна 3 украшена стеклы римьскими». Так он называет витражи. Здесь же имелось и еще одно иноземное чудо, изваянное «от некоего хьтреца»: своды здания покоились «на четырех головах человецких». Не атланты ли это?

Архитектурные памятники юго-западной Руси XII—XIII вв. почти не сохранились до наших дней. Навсегда утрачены и древние холмские постройки. Поэтому рассказ галицкого летописца приобретает особую важность, оставаясь единственным письменным источником сведений о строительной деятельности Даниила Романовича.

«Галицкая летопись» и «Слово о полку Игореве». Исследователи и комментаторы «Слова о полку Игореве» не раз упоминали «Галицкую летопись» в числе памятников, близких по звучанию рассказу о походе Игоря Святославича на половцев. Два эти произведения обладают сходством между собой на уровне отдельных образов, устойчивых оборотов и мотивов, близки они и тематически. Нельзя однозначно утверждать, что галицкий летописец знал «Слово» (хотя это и не исключено), ведь в данном случае нет буквальных текстовых совпадений, какие обнаруживаются в позднейших псковских текстах (например, приписка в «Апостоле-апракос» 1307 г.; повесть о битве под Оршей 1514 г. в «Псковской летописи»). Характер подобия «Слова» и «Галицкой летописи», конечно, иной, чем у «Слова» и «Задонщины». Тем не менее, черты близости между собой двух уникальных в поэтическом и жанровом отношении произведений,

выпадающих из привычных классификаций, говорят о том, что факты художественного «взлета» были не единичны в конце XII — середине XIII вв. Можно говорить о существовании южнорусской повествовательной традиции, лишь отрывочно представленной дошедшими до нас памятниками; о взаимодействии литературных центров юга Руси и, возможно, о галицко-волынской «школе» героического повествования, которая отразилась и в «Слове».

Остановимся на важнейших аспектах сходства двух произведений, разделенных между собой несколькими десятилетиями. Прежде всего, оба безымянных автора ставили своей целью рассказать о ратных подвигах, воинском труде князя. Родство задач можно заметить, сравнив слова летописца: «Начнем же сказати бешисленныя рати и великия труды и частые войны» с начальной фразой «Слова» — «Не лепо ли ны бяшеть, братие, начати старыми словесы трудных повестий о пълку Игореве, Игоря Святославлича». Л. В. Черепнин справедливо указывал, что «в обоих случаях речь идет о “хоробром гнезде”: в “Слове” — это “два сокола” — внуки Олега Гориславича, а в летописи — тоже два сына славного князя Романа, только они относятся к другой княжеской ветви — роду Мономаховичей».

Обычно, вслед за Вс. Миллером, со «Словом» сравнивают известную похвалу князю Роману и легенду о емшане, открывающие летопись. Эти два фрагмента привлекают исследователей при изучении эпической природы «Слова». Вот образы, близость которых легко заметна: Роман в летописи храбр «яко и тур» — брат Игоря Всеволод назван в «Слове» «буй туром»; Мономах «пиль золотом шеломемь Дону», Кончак «снесе Сулу» (то есть вычерпал) в летописи — и Всеволод Большое гнездо в «Слове» способен «Волгу веслы раскропити, а Донъ шеломы выльяти». Вс. Миллер в своей книге «Взгляд на “Слово о полку Игореве”» (1877) выдвигал гипотезу о том, что начало летописи — отрывок из не дошедшей до нас части «Слова». Л. В. Черепнин возводил два произведения к одному воинскому циклу, указывая, в частности, на близость выражений: «Истягну ум крепостью своею, поостри сердца мужеством» — в «Слове»; «укрепите сердца ваша и подвигните оружие свое на ратнее» — в летописи.

Мировоззренческое родство создателей рассматриваемых произведений определило близость средств художественной изобразительности, ведь двух средневековых авторов интересует прежде всего героика походной жизни. Так, перед читателями «Слова» предстает в развернутом виде целый средневековый арсенал. Это не какие-то отдельные названия средств ведения боя, а точные, рассыпанные по всему тексту, имеющие зачастую терминологический оттенок обозначения. Одно их перечисление (от засапожного ножа до эмблем целых полков) займет немало времени. Редкие воинские повествования обладают таким качеством. Именно «Галицкая летопись» дает в этом смысле богатый сравнительный материал. Вспомним хотя бы уже упоминавшееся описание парада галицких полков (под 1252 г.). Важно не только обилие воинских реалий, сходен способ их подачи, особая роль в повествовании. Сравним золотое седло, стрелы

и саблю, обшитые золотом кожух и сапоги Даниила Романовича с упоминаемыми в «Слове» княжескими атрибутами с эпитетом «золотой»: «злат стремень», «златой шелом», «седло злато», из которого Игорь пересел в «седло рабское», «злаченные стрелы». Столь же внимательны авторы и к национальным особенностям реалий дружинного быта. Летописца интересует татарское оружие, также как и автора «Слова» «шеломы половецкие», «шеломы оварские», «шеломы литовские» или «сулицы ляцкие» (то есть польские).

Среди множества гипотез, связанных с попытками отыскать реального создателя «Слова о полку Игореве», есть и такие, где внимание медиевистов обращено на Галич. Например, называли премудрого галицкого книжника Тимофея, которому, как полагают, принадлежит рассказ «Галицкой летописи» о детских годах Даниила Романовича. Первым эту точку зрения высказал еще в 1846 г. Н. Головин. Писатель А. К. Югов (автор исторического романа о Данииле Галицком «Ратоборцы») считал создателем «Слова» певца Митусу, также упоминаемого в «Галицкой летописи». В рассуждениях Б. А. Рыбакова об авторе «Слова» тоже присутствует летописец-галичанин. Подобного рода атрибуции остаются лишь более или менее оригинальными гипотезами, однако весьма показателен стойкий интерес медиевистов к юго-западной Руси при решении ряда вопросов, касающихся судьбы «Слова».

Многие из героев «Слова о полку Игореве» были в той или иной мере связаны с юго-западной Русью. Первым следует упомянуть Ярослава Владимировича Галицкого, названного в «Слове» Осмомыслом. Этот князь приходился тестем Игорю, был отцом Ефросиньи Ярославны. Есть в «Слове» обращения и к другим юго-западным князьям.

Ценную возможность для сравнительного анализа двух памятников открывает мотив единения князей-братьев. Идея братской любви была опоэтизирована автором «Слова». Хотя два главных участника похода 1185 г., Игорь и Всеволод, пренебрегают понятием «братства» в системе феодальных отношений, решаясь на сепаратные действия, тем не менее их взаимная преданность соответствует идеалу того времени. Столь же убедительный пример братских отношений между князьями демонстрирует «Галицкая летопись». Даниил и Василько Романовичи на протяжении всего повествования упоминаются вместе. Иногда братья действуют даже в разных землях, но летописец и в этом случае ставит их имена рядом. Непременно фиксируются и факты редких разлучений Романовичей (например, «гонящим же има разлучистася, потом же видев брата добре борюшася» — ср. с разлучением Святославичей в «Слове»: «Ту ся брата разлучиста»).

«Галицкая летопись» — важный этап в вызревании и развитии средневекового историзма древнерусской литературы. Здесь с особой силой проявилась документальность как неотъемлемое свойство летописания, обусловленное самой его природой. Жизнеописание Даниила Романовича во многом определило судьбу воинской темы, жанра княжеского жития, в частности жития Александра Невского. От геро-

ических повествований летописи тянется живая нить традиции к литературе позднейшей поры.

«Вольнская летопись». «Вольнская летопись», завершающая собой Ипатьевский свод, несколько меньше «Галицкой летописи» по объему. Доля воинских описаний в ней значительно скромнее. Внимание ее создателей привлекали другие традиционные темы: свадьбы и кончины князей, необычные природные явления, политическая жизнь юго-запада Руси. Вольнские книжники придерживались в своей работе иных образцов, нежели «биограф» Даниила Романовича. Эта летопись «по своему литературному строю явно тяготеет к традициям киевского летописания XII в.». Предпочтение отдается устоявшимся приемам повествования. Ко времени завершения летописи (И. П. Еремин считал, что «Вольнская летопись» «была составлена в один прием не ранее 1289—1290 годов») Киев давно уже потерял прежнее значение в жизни Руси, трагические события 1240 г. завершили этот исторический процесс. Однако прежнее отношение к Киеву как к «образцу», в том числе и в деле летописания, сохранялось еще достаточно долго. После смерти Даниила Романовича правители Вольнской земли приобрели больший вес в делах юго-западной Руси. Возможно, книжники Владимира-Вольнского, помимо выражения местных политических устремлений, хотели представить себя преемниками, продолжателями киевской литературы вообще и летописания в частности.

На страницах «Галицкой летописи» Романовичи представляли перед читателем неразлучной парой, но первым всегда назывался Даниил. Теперь «акцент» делается на фигуре князя Василько, а после его кончины внимание и симпатии летописца всецело отданы его сыну Владимиру Васильковичу. Летопись открывается рассказом о свадьбе. Василько отдает свою дочь Ольгу за Андрея Черниговского: «Бяшетъ же тогда брат Васильков Данило князь» (ср. в Галицкой летописи: «Данило со братом Васильком»). Во время свадебного пира приходит известие о наступлении татар. Далее сообщается о встрече Василька с нойоном Бурундаем. Татары рассержены на Даниила. «Данилови же убоявшуся побеже в Ляхы, а из Ляхов побеже во Угры». Никогда раньше мы не встречали изображения такого испуга и смятения прославленного воина. Так проявились иные идейные ориентиры вольнского книжника.

Вторая половина XIII в. — эпоха, когда русские князья, оказавшись в зависимом положении, вынуждены были участвовать в татарских набегах на окрестные земли, неволей становиться пособниками своих же собственных врагов. Один из таких кровавых походов был осуществлен в польские пределы. О трагедии польского города Сандомира повествует «Повесть о Сандомирском взятии», вошедшая в состав «Вольнской летописи» под 1261 г. В центре повести — подвиг безымянного ляха, павшего на городской стене. После четырех дней беспрестанного обстрела из «пороков» (стенбитных машин), татарам удалось сбить «заборолу». Под прикрытием лучников они начали штурмовать стены. В этот момент и «створи дело памяти достойно» один из

защитников крепости. Штурм возглавляли два татарина «с хоруговью». Они первыми взобрались на стену и пошли по ней, «секучи и бодучи». Двигаясь с двух сторон стены, они не находили себе достойных соперников. В скоротечной стычке с ними и проявил мужество «некто же от ляховъ, не боярин, ни доброго роду, но прост сын человекъ». Этот воин простого звания лишен надежного доспеха («за одним мятлем»), грозного вооружения. Нет у него даже щита, а в руках обыкновенная сулица. Волынский летописец нашел удивительное сравнение для передачи состояния безымянного героя. Он бросается в схватку, «защитився отчаяньем, акы твердымъ щитом». Отважный лях убил одного из врагов, но тут же сам пал от руки второго татарского воина, предательски напавшего сзади.

Подвиг обреченного смельчака с легким метательным копьем в руках воспринимается метафорически. Этот поединок знаменует неравную борьбу с могучей силой, армией, имеющей не только численное, но и техническое превосходство. При всем разнообразии героев русских летописей, среди них весьма редко появлялся человек, занимавший низовое положение в феодальной иерархии. Пожалуй, только восходящие к фольклору сюжеты «Повести временных лет» дают подобные примеры. Так героика воинских повествований XIII в. окрашивается в трагические тона, усиливается понимание жертвенности ратного подвига, а всеобщность страданий (всем жителям Сандомира от мала до велика суждено принять страшную смерть — «не оста отъ нихъ ни одинъ») как бы уравнивает бойцов.

Особого внимания, безусловно, заслуживает яркий в литературном отношении фрагмент «Волынской летописи», повествующий о последних годах жизни и кончине князя Владимира Васильковича. Бездетный князь, завещавший свои земли двоюродному брату, долгое время безропотно переносил жестокие страдания. Болезнь, ставшая причиной его смерти, потрясала современников. Кроткий страдалец избегал военных экспедиций, умело вел политику с татарами, отказывался участвовать в их набегах против соседей. Об этом человеке летописец говорит как о праведнике, сравнивая его с Иовом многострадальным. Похвала Владимиру Васильковичу отличается не только подробностью и объемом, она позволяет достаточно полно судить о характере конкретного человека. Здесь по-иному расставлены акценты, изменен традиционный порядок перечисления свойств личности князя. Но, что еще более важно, «Волынская летопись» донесла до нас сложный повествовательный комплекс, соединивший в себе многие достижения предшествующего летописания и всей древнерусской литературы.

Посмертная характеристика-похвала соединила в себе реальные черты человека и более отвлеченные добродетели: «Сии же благоверный князь Володимерьь возрастомъ бе высок, плечима велик, лицемъ красен (то есть красив), волосы имея желты, кудрявы, бороду стригыи, руки же имея красны и ноги, речь же бяшетъ в нем тольста (то есть «говорил басом») ... глаголаше ясно от книг, зане бысть философ велик и ловечь (охотник) хитр, хоробр, крепок, смирен, не злобив, правдив, не мздо-

имець, не лжив, татьбы ненавидыше, питья же не пи от возраста своего, любовь же имяеше ко всим...»

Владимир Василькович умер в конце 1288 г., то есть ровно через триста лет после крещения Руси. Возможно, поэтому создатель посмертной похвалы широко использовал в своем сочинении фрагменты похвалы Владимиру Крестителю из «Слова о Законе и Благодати» митрополита Илариона. Строки выдающегося ораторского произведения XI в. подверглись при этом смысловому приспособлению к новым литературно-историческим условиям. По тональности развернутого повествования о болезни и последних днях Владимира Васильковича легко заметить стремление инициировать его канонизацию. Самым значимым в этом плане стало сообщение об обретении нетленных мощей князя. Похвальное слово Илариона вполне могло восприниматься автором XIII в. в качестве первого шага на долгом пути к церковному почитанию крестителя Руси (по мнению большинства историков канонизации, Владимир Святославич был официально причислен к лику святых в середине — второй половине XIII в., то есть всего за несколько десятилетий до кончины волынского князя). Налицо аналогия литературной ситуации, когда «помощь» авторитетного источника воспринимается как своеобразный залог успеха столь важного начинания. Сейчас можно только предполагать, почему старания волынского книжника не увенчались успехом. Возможно, из-за того, что скоро юго-запад Руси попал под влияние католиков и Литвы, а через 80 лет после смерти Владимира Васильковича в Галиции был создан католический епископат.

«Слово о погибели Русской земли»

(А. С. Демин)

К еще более загадочным и даже головоломным произведениям, чем «Слово о полку Игореве», принадлежит изобразительно-символическое «Слово о погибели Русской земли». Сейчас известны два почти идентичных списка памятника: первый, более ранний, — XV в., и второй, более поздний, — XVI в.; оба списка одинаково дефектны, они содержат лишь начальный фрагмент несохранившегося памятника, но список XV в. отличаются все-таки более древние черты.

Семантика памятника. В памятнике упомянуты шесть древнерусских князей: великий князь киевский Ярослав Владимирович Мудрый (ок. 978—1054); его внук великий князь киевский Владимир Всеволодович Мономах (1053—1125); сын Мономаха князь суздальский и киевский Юрий Владимирович Долгорукий (конец 1090-х — 1157); сын Долгорукого великий князь владимирский Всеволод Юрьевич Большое Гнездо (1154—1212); наконец, два сына последнего — великие князья владимирские Юрий Всеволодович (1188—1238) и Ярослав Всеволодович (1191—1246). Таким образом, памятник напоминает о событиях XI—XIII вв. Однако смысл «Слова о погибели Русской земли» не совсем ясен.

Недоумения начинаются уже с заголовка памятника. В раннем списке XV в. заголовок написан с буквенными исправлениями и явными искажениями и потому может быть прочтен по-разному: «Слово о погибели Руския земни и о о смерти великого князя Ярослава»; или же «Слово о погибели Руския земны по смерти великого князя Ярослава». В списке XVI в. такого заголовка нет вообще. О какой «погибели Русской земли» идет речь — не ясно, потому что сохранилось всего 2 странички памятника и переписаны они писцом без понимания и внимания; текст при переписке настолько испорчен, что, например, в списке XVI в. на все 45 письменных строк отрывка памятника приходится более 20 ошибочных или переправленных написаний слов, искажений фраз и словесных пропусков; даже имя Владимира Мономаха написано неверно: «Володимеру Иманаху». Естественно, что столь небольшой и искаженный текст с трудом поддается истолкованию и допускает различные догадки о его смысле. В какой-то степени прояснить смысл «Слова» помогают аналогии его темам и мотивам из других

древнерусских памятников, чем и занимаются исследователи этого красивого, но мало-вразумительного произведения.

Понятие «погибель» в «Слове о погибели Русской земли» вызвало особенно много истолкований. В дошедшем до нас отрывке памятника это слово употреблено только один раз — в заголовке, где «погибель Русской земли» («о погибели... по смерти»), как можно понять, связана со временем после смерти великого князя киевского Ярослава Владимировича Мудрого в 1054 г., то есть со второй половиной XI в. Аналогичные мотивы из других памятников подтверждают связь «погибели Русской земли» с определенным историческим временем второй половины XI в. Например, в «Повести временных лет» слова «погубити», «губити», «погибать» по отношению к Русской земле постоянно употреблялись в летописных статьях с 1054 по 1097 г. («погубить землю отецъ своихъ и дедъ своихъ», «губять землю Русьскую», «погубили суть землю Русьскую», «погыбнетъ земля Руская», «губимъ Русьскую землю» и т. д.). А затем, в XII—XIII вв., эти выражения использовались в летописях лишь в редчайших случаях.

В «Слове о полку Игореве» мотив «погибели» тоже был связан со временем после смерти Ярослава Мудрого: «...минула лета Ярославля, были плъци (междоусобные войны) Олговы, Ольга Святъславличя... Тогда при Олзе (Олеге) Гориславичи... *погибашеть* жизнь Дажь-Божа внука (русского народа)... Тогда по Рускои земли ретко ратаеве кикахуть (пахари покрикивали на лошадей)», — тут затронута та же тема о погибании Русской земли во второй половине XI — начале XII в. при внуке Ярослава князе Олеге Святославиче (умер в 1115 г.).

Но что такое «погибель»? В контексте «Слова о погибели Русской земли» и других памятников выражение «погибель земли» имело, скорее всего, переносное значение «разорение, опустошение». Недаром «Слово о погибели» сразу после заголовка приступило к теме хозяйственного рода — как раз об отсутствии разорения, об украшенности и наполненности Русской земли благами, по-видимому, при Ярославе или при Владимире Мономахе.

Аналогичные выражения в других ранних памятниках гораздо отчетливей, чем в «Слове о погибели», обозначали «погибель Русской земли» как ее разорение, прежде всего хозяйственное. Например, «Повесть временных лет» довольно ясно различила причину погибели, затем собственно погибель и следствие погибели. Так, под 1097 г. было сказано: «начнетъ братъ брата закалати, и *погыбнетъ* земля Руская, и врази (враги) наши половци, пришедше, возмуть землю Русьскую», — причиной погибели земли являются междоусобия князей, а следствием погибели станет пленение, захват земли врагом. Но в чем выражается сама погибель или погубление земли? На этот вопрос тоже ответила «Повесть временных лет» под 1093 г.: «погании *губять* землю Русьскую... половци... пустишася по земли, воююще... опустеша села наша и городи наши... земля мучена бысть... все тоще ныне видимъ», — то есть погубление земли состоит в ее разорении, опустошении, мучении.

В «Слове о полку Игореве» выражение «погибаетъ жизнь Дажь-Божа внука» тоже означало разорение имущества русских жителей («жизнь» — это имущество; поэтому и земледелие разорено — «рѣтко ратаеве кикахуть»).

«Хроника» Георгия Амартола также подтверждает, что под «погибелью» какой-либо области или города, например Иерусалима, понималось прежде всего его хозяйственное запустение, разорение, разрушение, включая, конечно, и убийства. Как его «первое же по времени погибелье же и запустением... градъ бошью (полностью) пусть створивъ», так и «2-е погибелье Иерусалиму» толковалось как «мерзость запустению»: губитель Иерусалима, «разоривъ стены градныя, весь градъ пожже и испроверже» и т. п. Точно так же толковалось «3-е бышью (полное) погибение Иерусалиму»: «народы, и грады, и царствие, еще же и страны, и воины, и домы... разрушими», «вѣлия стена разорена, и гради раскопани, и святость (святыня) потреблена» и пр.

Из переведенной в XI в. на древнерусский язык «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия достаточно привести только один пример «о погибели града» — он содержит пояснение, что такое «погибель»: «пременение града от светлости на пустоту, и от лепоты на многостонанныи образъ, и от преславного создания на разорения и зажигание». Так что «погибель» — это разорение.

Итак, заголовок «Слова о погибели Русской земли по (после) смерти великого князя Ярослава» имел в виду хозяйственное или хозяйственно-политическое разорение Русской земли, которое началось или последовало во второй половине XI в.

В «Слове о погибели», на этот раз в самом его конце, есть упоминание еще одного неприятного процесса и времени его бытования: «А в ты дни *болезнь* крестияном (христианам) от великаго Ярослава и до Володимера, и до ныняшняго Ярослава, и до брата его Юрья князя Володимерьскаго», — некая «болезнь христиан» отмечена от Ярослава Мудрого и до его внука Владимира Всеволодовича Мономаха, и до Ярославовых прапраправнуков — до Ярослава Всеволодовича и Юрия Всеволодовича. Фраза очень неясна, не содержит глагола, она, может быть, не закончена, — но на ней обрывается дошедший отрывок «Слова» в обоих списках.

Что такое «болезнь крестияном»? Это выражение, скорее всего, тоже имело переносный смысл и означало горе или несчастье у христиан. Такое переносное словоупотребление было характерным для древнейших памятников. Например, в целом ряде переводных поучительных слов отцов Церкви, переписанных в «Успенском сборнике» конца XII — начала XIII в., «болезнь», бесспорно, означала «печаль». Например: «отбеже от вась *болезнь* и печаль, скорбь и въздыхание», — в данном окружении синонимов «болезнь» и есть печаль, скорбь и т. п. Далее: «обретоста острую сию, и печальную, и *болезньную* жизнь», — «болезньными» и есть печальный. Еще: «бе бо има печаль велика, *болезни* пълна», — «болезнь» и составляет печаль.

Очень много раз «болезнь» в переносном смысле как печаль упоминалась в «Повести о Варлааме и Иоасафе», переведенной в XI — начале XII в.: «съхранит себе...

чиста от греховъ... трудом и болезнию, плачемъ же и рыданиемъ», — «болезнь» значит то же, что «труд» (древнерусское название печали), плач и пр. Еще пример: «душою бедою и болезнию разделяя», — болезнь аналогична беде. И совершенно ясно сказано: «моя болезнь... несть по обычаю недугъ... но от скорбе и печали душевныя сердцемъ болю», — под «болезнью» подразумевается душевное, сердечное болезнование, скорбь. В «Повести о Варлааме и Иоасафе» даже употреблялось словосочетание, близкое к «Слову о погибели Русской земли». В «Слове о погибели»: «болезнь крестияном»; в «Повести о Варлааме»: «крестьяньское же болезнь»; причем в повести тут же прояснялась суть этой «болезни»: все житейское «печаль творить... скорбь же имать в мире семъ... Крестьяньское же болезнь временна» — христианская «болезнь» временна, преходяща, потому что это житейская печаль или мирская скорбь.

В оригинальных древнерусских произведениях слово «болезнь» тоже нередко употреблялось в переносном значении «печаль, горе», как, например, в летописной повести об убиении Бориса и Глеба под 1015 г. в составе «Повести временных лет»: «вся напаяюща сердца, горести и болезни отгоняюща, страсти злыя исцеляюща», — «болезни» отнесены к явлениям сердечным, это горести и страсти.

На фоне многочисленных аналогий можно полагать, что «болезнь крестияном» в «Слове о погибели» означала сердечное или душевное беспокойство, печаль, горе христиан.

Поводы для такой «болезни»-горя не пояснены в дошедшем отрывке «Слова», но в конце отрывка сохранилась периодизация этой «болезни». Прежде всего, это время «от великаго Ярослава и до Володимера». Вряд ли данное выражение подразумевало «болезнь» христиан, длившуюся больше ста лет — от начала княжения Ярослава Мудрого в 1019 г. и до конца великого княжения его внука Владимира Мономаха в 1125 г. Ведь Ярослав Мудрый считался исключительно боголюбивым князем, принесшим огромную пользу христианам, его время восславил летопись: «радовашеся Ярославъ, видя множество церквий и люди хрестьяны», люди «в печали утешаеми», — не «болезнь» и печаль, а радость и утешенность были свойственны тогда людям. Тем более не могла подразумеваться «болезнь» при Владимире Мономахе, успехи которого восхваляло само «Слово о погибели».

Для прояснения смысла выражения «от великаго Ярослава и до Володимера» полезно обратиться к аналогиям в других памятниках, в частности к «Повести временных лет», где под 852 г. в известной хронологической выкладке по русской истории использованы практически все основные типы выражения «от... до...» с временным значением. Счет велся обычно от начала одного явления до начала другого явления, например «оть перваго лета Святослава до перваго лета Ярополча леть 28». Можно было вести счет от конца одного явления и до конца другого явления, например: «оть смерти Святослава до смерти Ярославли леть 85». Но нередко ни начало, ни конец явлений не обозначались, например: «оть Адама до потопа леть 2242». В подобных

случаях основания для расчета становились расплывчатыми, и подразумевались не столько начало или окончание связываемых явлений, сколько некий момент их полной воплощенности или расцвета. Так что выражение «от Адама до потопа» не претендовало на точность и означало нечто вроде «от Адама в расцвете его сил до потопа во всем его объеме».

Таким образом, неясное высказывание в «Слове о погибели Русской земли» о времени «болезни» христиан «от великаго Ярослава и до Володимера», вероятно, так же неточно вело отсчет по неопределенным пикам деятельности этих великих князей — примерно от второй половины деятельности Ярослава Мудрого в 1040-х годах и по первую половину деятельности Владимира Мономаха в 1110-е годы. Но отсюда следует, что время «погибели»-разорения Русской земли (упоминание в заголовке) и время «болезни»-горя христиан (упоминание в самом конце дошедшего отрывка) «Слова» совпадают и относятся ко второй половине XI — началу XII в.

Однако в «Слове о погибели Русской земли», в последней части дошедшего отрывка, время «болезни» продолжено до Ярославовых прапраправнуков — «и до ныншяго Ярослава, и до брата его Юрья князя Володимерьскаго». Юрий Всеволодович умер в 1238 г.; «нынешний» Ярослав Всеволодович умер в 1246 г. По мнению разных ученых, в этом месте «Слова» имелось в виду либо время не позже 1238 г., если владимирский князь Юрий Всеволодович упоминался как живой, но при перечислении был поставлен после Ярослава, который оказался «главнее», так как в этом году являлся князем киевским; или же имелось в виду время уже до 1246 г., раз Ярослав Всеволодович был назван «нынешним», то есть живым; наконец, могло подразумеваться время и после 1246 г., если толковать определение «нынешний» не как «живущий ныне», а просто как «современный» Ярослав, в отличие от «старого, прошлого» Ярослава Мудрого. Так или иначе, но «болезнь» христиан, по периодизации в «Слове», распространялась на первую половину XIII в.

Но выражение «и до ныншяго Ярослава, и до... Юрья» означало не непрерывное продолжение «болезни» в течение XII—XIII вв., а лишь ее рецидив при Ярославе и Юрии Всеволодовичах. Предыдущие княжения их прадеда Владимира Мономаха, их деда Юрия Владимировича Долгорукого и их отца Всеволода Юрьевича Большое Гнездо «Слово» не считало подверженными «болезни», т. к. восхваляло этих князей. Скорее всего, в последней, оборванной фразе «Слово о погибели Русской земли» неявно наметило два этапа «болезни» христиан на Руси: первый этап — «болезнь» во второй половине XI — начале XII в., второй этап лет через сто — «болезнь» в первой половине XIII в., после смерти Всеволода Юрьевича Большое Гнездо в 1212 г., при его сыновьях.

Состав произведения. Если верно предположение об исторических периодах, на которые в «Слове» указывали понятия «погибель» Русской земли и «болезнь» христиан, то тогда в дошедшем отрывке памятника можно различить более древний и более

новый пласты текста. В самом деле, «Слово» начинается описанием красот Русской земли, и описание это ведется в настоящем времени: «многими красотами удивлена еси... всего еси исполнена земля Руская». Но так можно было восхищаться красотами Руси только в ее благополучный период, в отсутствие «погибели» и «болезни». Таких благополучных периодов, по «Слову о погибели», было два: первый — при Ярославе Мудром, в первой половине XI в., второй — от Владимира Мономаха и до Всеволода Большое Гнездо включительно, с первой половины XII в. по начало XIII в. В любом случае это означает, что описание красот Русской земли явно древней дошедшего до нас текста «Слова о погибели» второй четверти XIII в., упоминающего уже княжущих детей Всеволода, и что к первоначальному тексту были добавлены более поздние куски.

И дальнейший рассказ в сохранившемся тексте «Слова» побуждает подозревать в нем соседство раннего и позднейшего фрагментов. Так, можно заметить, что в дошедшем тексте памятника после описания красот Русской земли соседствуют рядом два разных перечисления во многом одних и тех же народов. Одно перечисление народов, опасавшихся Владимира Мономаха («то половци... а литва... а угры... а немци... буртаси, черемиси, вяда и морьдва... и жуерь Мануиль цесарегородский»), составлено по принципу охвата огромного пространства «крест-накрест», преимущественно то с юга на север, то с севера на юг, то с востока на запад: от половцев — к литовцам; от угров (венгров) — к заморским «немцам» (шведам, скандинавам); от буртасов, черемисов, мордвы — к царьградскому (византийскому) правителю. Другое же перечисление на сходную тему — «все покорено было» русским князьям — составлено совсем по иному принципу — движения по окружности или по дуге от Венгрии до Мордовии: «Отселе до Угорь (венгров) и до Ляховь, до Чаховь (чехов); от Чаховь до Ятвязи; и от Ятвязи до Литвы, до Немець; от Немець до Корелы; от Корелы до Устьяга, где тамо бяху Тоимици погании, и за Дышючимь моремь (Ледовитым океаном); от моря до Болгарь (волжских булгар); от Болгарь до Буртась; от Буртась до Черемись; от Черемись до Морьдвьи». Непосредственное соседство в памятнике двух принципиально разных этнографических описаний — явление необычное и уже само по себе вызывает сомнение в их одновременности. Можно думать о большей древности этно-описательного принципа «крест-накрест», хотя уверенно утверждать этого нельзя из-за отсутствия ясных и близких аналогий в текстах XI—XIII вв. Разве что в «Повести временных лет» под 986 г., сообщая о выборе вер Владимиром Крестителем у разных народов, летописный рассказ разворачивается, кажется, по сходному принципу «крест-накрест» — с востока на запад, с севера на юг: предлагают свою веру волжские болгары — затем «немцы от Рима» — затем хазары — затем греки.

Перечисление же этнических областей или народов (но не географических пунктов!) по принципу «окружности» или «полукруга» имеет лишь более поздние аналогии, не ранее конца XII в. Например, в «Слове о полку Игореве» читается перечень обла-

стей по дуге от Волги до Крыма: «послушати... Вльзе, и Поморию (азовскому), и Посулию (Сула — левый приток Днепра), и Сурожу, и Корсуню (город в Крыму)»; так же «по кругу» перечисляются народы: «немци, и венецици, ту греци и морава»; кстати говоря, и обращение автора к князьям, как отметил Д. С. Лихачев, тоже следует по географической «дуге» последовательно с востока на запад — от Владимиро-Суздальского до Полоцкого княжества. На фоне аналогий предположение о позднейшей вставке «кругового» перечисления народов в первоначальный текст «Слова о погибели Русской земли» кажется правдоподобным, хотя все-таки шатким.

Но есть еще одно свидетельство о возможной вставке этого «кругового» перечня народов: оно извлекается из исторического содержания перечня, который завершается обобщающей фразой, правда, не очень складной и вразумительной в обоих списках «Слова о погибели»: «то все покорено Богомъ крестияньскому языку поганьския страны: великому князю Всеволоду, отцю его Юрью князю киевскому, деду его Володимеру Иманаху». Из этой фразы в обоих списках «Слова» можно понять, что «христианскому языку» были покорены не все перечисленные страны, а лишь все «поганьския страны»; из перечисленных же народов языческими или нехристианскими народами в XI—XIII вв. оставались ятвяги, литва, «тоимици погании» и ряд народов от волжских булгар до мордвы. Именно они, как перечислено в дошедшем тексте, были покорены якобы трем князьям: великому князю владимирскому Всеволоду Юрьевичу Большое Гнездо, отцу Всеволода князю киевскому Юрию Владимировичу Долгорукому, деду Всеволода Владимиру Мономаху.

И вот тут-то видна граница вставки. Дело в том, что, по наблюдениям ученых, каких-либо походов Владимира Мономаха на волжских булгар, на мордву или на литву вообще не зарегистрировано в летописях; напротив же, успешные походы Юрия Владимировича и Всеволода Юрьевича отмечены, например, «Лаврентьевской летописью» под 1120 г. (на булгар), под 1184 г. (на булгар), под 1186 г. (на булгар и мордву). Это значит, что новый, «круговой», перечень народов и новые упоминания князей Всеволода Юрьевича Большое Гнездо и Юрия Владимировича Долгорукого в известной мере механически были присоединены к первоначальному тексту, к старому упоминанию о Владимире Мономахе и о народах, его опасавшихся.

Есть и третье свидетельство о вставке. Обращает внимание разница в именовании князей. Для первоначального вида «Слова о погибели», вероятно, была характерна лапидарная, без пояснений, манера называния князей: «великий князь Ярослав», «князь великий Володимеръ», или еще короче — «великий Ярослав», «великий Володимеръ», или же совсем просто — «Володимеръ». А во вставленном тексте новые князья, чтобы избежать путаницы совпадающих имен, обозначались уже иначе — с указанием их родства и области их правления («отцю его Юрью князю киевскому»). В результате, Владимир Мономах получил дополнительную характеристику как «дед».

Аналогичную старую и новую манеру в именовании князей можно наблюдать, например, в «Лаврентьевской летописи». Сначала князья именуются лапидарно, только по именам. Потом, в торжественных сообщениях, князья получают родственные характеристики, вроде такой: «умре Брячиславъ, сынъ Изяславъ, внукъ Володимеръ, отецъ Всеславъ» (под 1044 г.). Затем появляются географические уточнения: «преставися Всеславъ, полоцкий князь» (под 1101 г.); «преставися Всеволодько городецкый князь» (под 1141 г.); «Всеволодь князь кыевский приде» (под 1144 г.). Позднее все эти сведения начинают объединяться при торжественном упоминании князя: «преставися князь рязаньскый Игорь, сынъ Глебовъ» (под 1195 г.) и пр. Так что старое и новое, действительно, просматриваются в дошедшем тексте «Слова о погибели».

Представить же, каков без вставок был первоначальный текст «Слова о погибели Русской земли» в пределах дошедшего текста можно только сугубо предположительно и отрывочно, но все-таки не так уж расплывчато. Дошедший текст состоит примерно из четырех частей: 1) перечень красот Руси; 2) перечень народов, покоренных русскими князьями; 3) перечень народов, опасавшихся Владимира Мономаха; 4) упоминание «болезни» христиан. В первоначальном виде «Слово о погибели Русской земли», по видимому, содержало описание красот Русской земли (в настоящем времени), похвалу деяниям Владимира Мономаха (в прошедшем времени) и осуждение предшествовавшего Мономаху периода «болезни» христиан. Эти три куса из дошедшего фрагмента «Слова», по всей вероятности, и восходят к его первоначальному тексту, к первоначальному трехчастному изложению в памятнике, посвященном Владимиру Мономаху.

Каких-либо внешних свидетельств о существовании такого предполагаемого сочинения в похвалу Владимиру Мономаху нет. Но есть композиционные аналогии подобному трехчастному изложению, составленному по ретроспективному принципу обратного зрения: настоящее — прошлое — далекое прошлое. Например, во введении к «Повести временных лет» цельный трехчастный рассказ составляют географическое описание общепринятого пути через Русь «изъ варягъ въ греки» и описание путешествия апостола Андрея по тому же пути. Первая часть этого рассказа — обзор разных путей на Русь и из Руси — ведется преимущественно в настоящем времени: «потечеть... вътечеть... внидеть» и т. д. Перечисление направлений движения напоминает о принципе «крест накрест»: «Днепръ бо потече из Оковьскаго леса и потечеть на полъдне (на юг); а Двина ис того же леса потечеть, а идеть на полунощье (на север); ...ис того же леса потече Волга на въстокъ... в болгары и въ хвалисы». Вторая часть летописного рассказа переходит к деяниям главного героя — апостола Андрея — на очерченном пространстве и ведется уже в прошедшем времени: «училь святый Онъдрей... и проиде въ устье Днепрское...» и пр. Третья часть рассказа касается времен, даже предшествовавших Андрею, когда летописец поясняет, «како есть обычай» у словен, сложившийся, конечно, задолго до Андрея. Этот летописный рассказ близок по структуре к первоначальному рассказу «Слова о погибели Русской земли», где от обзора наличе-

ствующих в настоящем красот Русской земли делался переход к прошлым деяниям Владимира Мономаха на Руси и затем затрагивалось более отдаленное время, предшествовавшее Владимиру Мономаху.

Еще одна структурная аналогия встречается в «Повести временных лет» под 1096 г. Описываются местность далеко на северо-востоке Руси и неведомый народ, там пребывающий, — все в настоящем времени: «суть горы заидуче в луку моря... секуть гору, хотяще высечися... помавають рукою...» и пр. Затем изложение переходит к деяниям героя на этой территории — уже в прошедшем времени: Александр Македонский был здесь, «взыде на восточныя страны до моря... и виде ту человеки нечистыя» и т. д. Затрагивается и более отдаленное время до Александра Македонского: рассказывается о сложившихся обычаях этого народа.

Подобные повествовательные структуры, правда, в кратком виде, использовались и в других памятниках. Например, в «Хождении» игумена Даниила в Палестину начала XII в. (1104—1106 гг.). Описание местности — в настоящем времени: «И ту есть место на пригории»; рассказ о деяниях героя в этих местах — в прошедшем времени: «На то место притече скоро свята Богородица... глаголаше... и узре... и согнуся...»; затем делается переход в еще более глубокое прошлое: раскрывается «пророчество Симеона, яко прежь рече святией Богородици».

Скорее всего, то была очень старая повествовательная традиция. Ведь даже в «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия присутствовала та же структура изложения. Например, описание местности у Иерихона — в настоящем времени: над городом «стоит гора... противу же ей стоит гора... межю тема горама есть поле... Въ Ерихоне же есть кладязь...»; затем история — в прошедшем времени: «Тъ же градъ Исусъ, Наввинъ сынъ... добы копиемъ...»; затем — предыстория: «О томъ же кладязи слово есть, яко древле...» и т. д.

Предполагаемый первоначальный текст «Слова о погибели Русской земли» (то есть некое произведение в похвалу Владимиру Мономаху) вполне вписывается в эту повествовательную традицию.

Датировка первоначального произведения. По сохранившимся трем древним отрывкам можно определить время появления гипотетического первоначального текста «Слова о погибели Русской земли» (или произведения в похвалу Владимиру Мономаху). Как уже говорилось, описывать благополучие Русской земли (это первый отрывок первоначального текста) было уместно в один из двух периодов: или с первой половины XI в., либо с первой половины XII по начало XIII в. Первый период, скорее всего, отпадает из-за своей характеристики в «Слове». Ведь в «Слове о погибели», в третьем отрывке первоначального текста, сказано: «А в ты дни болезнь крестияном от великаго Ярослава и до Володимера...» Выражением «в ты дни» (часто с глаголом «быти») в памятниках обычно обозначали далекое прошлое. Например, в текстах Успенского сборника (XII в.): «лето въторое царствующю Декию... Бе некто въ ты дни мужь

сановить...», — речь шла о далеком времени римского императора Деция. Или: «Въ ты же дни бяше начальникъ священникомъ... правоверныйи обьщии отецъ нашъ Германъ», «въ ты же дни нечъстивыйи Анастасии нечъстивно нача деръжати священство... при Константине Кавалине», — говорилось о времени византийского императора Константина Копронима. Выражением «въ ты годы» также обозначалось давнее прошлое. Так, в «Чтении о Борисе и Глебе» XI — начала XII вв.: «Бысть бо, рече, князь въ тыи годы... именемъ Владимиръ», — автор вспоминал о деятельности Владимира Крестителя, прежде чем перейти к его детям. И вообще, выражением «въ ты...» во временном значении обозначалось давно ушедшее время, плюсквамперфект, какие бы существительные при нем не употреблялись. Ср. в «Слове о полку Игореве»: «То было въ ты рати и въ ты плъкы», — поминаются войны и походы давнего XI в. По-видимому, и в первоначальном тексте «Слова о погибели Русской земли» (произведении о Мономахе) выражение «в ты дни» (глагол «быти», очевидно, подразумевался) указывало на давно прошедшие даже для первоначального автора времена «от великаго Ярослава и до Володимера» XI — начала XII в. (если только здесь выражение «в ты дни» не позднейшая вставка уже составителя нового «Слова о погибели»). Так или иначе, но имеется повод для догадки о том, что предполагаемый первоначальный текст «Слова о погибели» (произведения в похвалу Владимиру Мономаху) мог появиться в XII — начале XIII в.

Эту датировку подтверждают аналогии основным литературным мотивам в рамках первоначального текста «Слова». Аналогии обнаруживаются именно в памятниках, не переступивших начало XIII в.

Первый отрывок первоначального текста (произведения в похвалу Мономаху) — описание красот Русской земли — имеет сравнительно богатую параллель с началом же «Шестоднева» Иоанна Экзарха, хорошо известного на Руси уже в XI в. «Слово»: «...украшена земля Руськая... реками и кладязьми... горами... холми... дубравами... птицами бещисленными... винограды... — всего еси исполнена...». «Шестоднев»: «небо... украшено... и земля садом и дубравами... и горами... и реки... рыбами исплънены», «рекы... и кладези (колодцы)», «дубравы и... горы», «птице еже бещисмене (бесчисленные)». Характер сходства элементов перечисления в обоих памятниках указывает на то, что произведение в похвалу Владимиру Мономаху, конечно, восходило не непосредственно к «Шестодневу», а к очень старой традиции описания природы, когда вкпе обычно упоминались украшенность и наполненность земли, реки, колодцы и источники, горы, холмы, дубравы, сады или «винограды», птицы... Поэтому не удивительно, что природоописательные аналогии первоначальному тексту «Слова» обнаруживаются и в других, но тоже древних, предшествовавших «Слову о погибели» произведениях, как, например, в «Слове о десяти девицах» Иоанна Златоуста (один из его списков находится в «Успенском сборнике»): «тъ бо... украшеныи ликъ звездный основа... землю напълни... горы, и дубравы, хълмы, источьники... реки... роды са-

довьяныя». Некоторую аналогию к последовательности описания элементов ландшафта можно найти также в «Хождении» игумена Даниила: «ни реки, ни кладязя... несть... Суть винограда мнози...», «несть реки... ни кладязя... в горах...».

В произведениях же конца XII—XIII вв. специальных описаний природы, подобных произведению в похвалу Мономаху, уже не встречается, и лишь иногда почти неузнаваемые сочетания знакомых элементов попадают в отрывках на совершенно иные темы. Например, в «Слове о полку Игореве»: «наступи на землю Половецкую, притопта хльми... взмути реки и озера». Или совсем в метафорическом значении в «Молении Даниила Заточника»: «Зане князь щедръ, аки река, текуща... сквози дубравы... А бояринъ щедръ, аки кладяз сладокъ». Но все это в лучшем случае только отзвуки старой природоописательной традиции, к которой гораздо ближе оказывается произведение в похвалу Владимиру Мономаху, возможно, оттого, что оно появилось еще до конца XII в.

Второй отрывок первоначального текста «Слова о погибели», посвященный непосредственно Владимиру Мономаху, тоже перекликается именно со старыми памятниками. Так, мотив страха всех стран, включая «поганных», пред Владимиром Мономахом разрабатывается, кроме «Слова о погибели», только в особых летописных похвалах Мономаху под 1125 г. в «Лаврентьевской летописи» и под 1126 г. в «Ипатьевской летописи». Вошедший в похвалу Мономаху мотив металлических ворот, которыми отгораживаются или отгораживают от опасности («угры (венгры) твердяху каменныи городы железными вороты, абы на них великий Володимеръ там не въсехаль»), в XIII в., насколько нам известно, не встречается, а имеет некоторую аналогию только раньше — в «Ипатьевской летописи» под 1201 г., где упоминается какая-то старая легенда, посвященная «Мономаху, погубившему поганья... половци, изгнавшю... за Железная врата»; вне связи с Мономахом железные врата упоминаются фразеологически сходно в «Хождении» игумена Даниила: «сделано есть около градом каменым твердо, врата же имат железна град-от»; еще одна относительная аналогия, но уже с медными вратами, извлекается из «Повести временных лет» под 1096 г., где пересказана древняя легенда о «нечистых народах», которые «заклепени» Александром Македонским в горах: «и ту створишася врата медяна и помазашася сунклитомъ... ни огонь можеть вжещи его, ни железо его приметъ». Так что повествование о Владимире Мономахе как первоначальное ядро «Слова о погибели Русской земли», пожалуй, обладает чертами древности XI—XII вв.

Правда, не все мотивы «Слова о погибели» подтверждают его древность, — но только из-за того, что они не находят параллелей в древнейших памятниках; притом параллели есть в несколько более поздних произведениях. Например, высказывание о «немцах» в «Слове о погибели» — «далече будучи за синимъ моремъ» — соотносится со «Словом о полку Игореве», в котором неоднократно упоминается «синее море»; выражение «далече будучи» в «Слове о погибели» перекликается с «далече залетело»

в «Слове о полку Игореве»; а глагол «будучи» в значении «находясь» неоднократно употребляется в «Слове о полку Игореве»: «прелелети издадеча... Аже бы ты былъ», «не бысть ту (тут) брата», «князю Игорю не быть» (в плену) и пр. Знаменитое восклицание «Слова о погибели» — «О светло светлая... земля Руськая... всего еси исполнена...» — сходствует с не менее знаменитым восклицанием «Слова о полку Игореве» — «О Руская земле! Уже за шеломянемъ еси!», а также со словосочетанием «светъ светлыи». Однако эти параллели в «Слове о полку Игореве» настолько дробны в каждом случае, что заставляют предполагать не влияние одного произведения на другое, а общую ориентацию обоих памятников на какую-то древнюю литературную традицию, но бóльшую близость к ней все-таки первоначального текста «Слова о погибели Русской земли» (произведения в похвалу Владимиру Мономаху).

Представить в цельном виде эту литературную традицию XI—XII вв. мы пока не можем, но разрозненные отголоски ее, сходные с мотивами и фразеологией первоначального текста «Слова о погибели Русской земли», мы можем указать, кроме «Слова о полку Игореве», и в некоторых более поздних памятниках. Например, в торжественном слове Моисея Выдубицкого, помещенном под 1199 г. в «Ипатьевской летописи», восхваляется киевская «держава», которая «не токмо и в Руских концехъ ведома, но и сущимъ (обитающим) в море (за морем) далече» (ср. в «Слове о погибели»: «далече будучи за... моремъ»). В «Похвале роду рязанских князей», заключающей «Повесть о разорении Рязани Батыем» в 1237 г., сказано, что рязанские князья у греческих царей «дары... многи взимаша» (ср. в «Слове о погибели»: император «цесарегородский... великия дары посылаша» ко Владимиру Мономаху). Но опять-таки первоначальный текст «Слова о погибели» богаче сочетаниями древних элементов, чем эти памятники. Все это позволяет относить первоначальный текст «Слова о погибели» (произведения в похвалу Владимиру Мономаху) ко времени даже ранее конца XII в.

Больше того, характеристика Мономаха как главное содержание второго отрывка первоначального текста побуждает резко сузить датировку гипотетического произведения в похвалу Владимиру Мономаху. Такая обобщающая похвала деяниям Мономаха могла появиться, вероятно, лишь после его смерти в 1125 г., во второй четверти XII в., пока в Киеве правили поочередно его сыновья. Отсюда и первый отрывок первоначального текста можно также отнести ко второй четверти XII в., ибо благополучие всей Русской земли допустимо было перевозносить хотя и после смерти Владимира Мономаха, но, пожалуй, до разгрома Киева в 1169 г. Андреем Боголюбским. Подчеркнем, правда, что не обнаруживается никаких текстологических следов существования указанного произведения в похвалу Владимиру Мономаху в XII в., тем более в первой половине XII в., и предположение о первоначальном виде «Слова о погибели Русской земли» остается лишь предположением.

В целом мы видим, что история «Слова о погибели Русской земли» свелась к погибели самого «Слова». Первоначальный текст «Слова» второй четверти XII в.

(произведения о Мономахе) претерпел замены и вставки лет через сто, не ранее второй трети XIII в.; этот новый текст XIII в., собственно «Слово о погибели», в свою очередь был подвергнут разрушительной экзекуции, по догадкам исследователей, то ли вскоре, в 1263—1283 гг., то ли только через 200 лет, в 1450-е—1480-е гг., и в качестве строительного материала оказался присоединенным к «Житию Александра Невского», вне которого мы «Слова о погибели» и не знаем. Однако, как можно убедиться, есть некоторые основания для того, чтобы представить первоначальное ядро «Слова о погибели Русской земли» как самостоятельное произведение в похвалу Владимиру Мономаху — предшественник «Слова о полку Игореве».

«Повесть о житии Александра Невского»

(А. А. Пауткин)

Биографическое начало весьма широко представлено в средневековой культуре. Письменность этой эпохи изобилует произведениями, различными по жанрам и по роли, отводимой им в феодальном обществе, представляющими собой жизнеописание того или иного исторического лица. Как известно, наиболее ранним образцом оригинальной древнерусской агиографии стало княжеское житие. Повествования о князьях занимают особое место в истории развития древнерусской литературы. Среди них выделяются те, что соединяют в себе черты агиографии и воинской повести. Н. И. Серебрянский, автор классической работы о княжеских житиях, считал эту немногочисленную группу произведений наиболее ценной в художественном отношении. Ярчайший пример такого синтеза духовного и светского начал, компиляции различных традиционных выражений и формул — «Повесть о житии Александра Невского», старший список первоначальной редакции которой дошел до нас в составе «Лаврентьевской летописи».

Еще В. О. Ключевский отмечал, подчеркивая оригинальность «Повести о житии Александра Невского», что это «единственный по своеобразию приемов памятник древнерусской агиографии». Необходимость объяснить сосуществование в одном произведении разноплановых структурных элементов стала причиной появления гипотезы, согласно которой житию предшествовала светская повесть о подвигах князя Александра, подвергшаяся затем переделке. Эта логичная, но достаточно произвольная реконструкция появилась в начале XX в. Однако впоследствии гипотеза, не нашедшая убедительных текстологических подтверждений, была отвергнута. Бытование повести тесно связано с летописным контекстом, чем, по всей видимости, и определяется присутствие элементов воинской поэтики в произведении, ведь основные деяния князя Александра Ярославича — подвиги полководца, и прежде всего, победы в битве на Неве (1240 г.) и на льду Чудского озера (1242 г.).

Житие было создано во второй половине XIII в., вскоре после смерти Александра (1263 г.) в стенах владимирского монастыря Рождества Богородицы, где князь и был погребен. Во Владимире княжил в это время сын полководца — Дмитрий Александрович. Есть основания полагать, что к созданию жизнеописания Александр-

ра был причастен митрополит Киевский и Владимирский Кирилл. В 1250 г. он переехал на северо-восток из Галицкого княжества. Как считал Д. С. Лихачев, Кирилл ранее руководил созданием «Галицкой летописи» — жизнеописания князя Даниила Романовича.

Стиль «Повести о житии». Структурная неоднородность произведения отразилась уже в заглавии. В некоторых рукописях памятник именуется «Повесть о житии и о храбрости благоверного и великаго князя Александра». Особенно наглядно следование житийному канону проявилось во вступлении, где можно встретить традиционные для этого жанра формулы авторского самоуничижения: «Азь худый многогрешный, мало смысла, покушаюся писати житие». Безымянный автор признается, что он «грубъ умомъ», но начинает свой труд, помолившись Богородице и уповая на помощь своего князя. Дерзая приступить к написанию жития Александра, «сына Ярославля, а внука Всеволожа», он, следуя агиографической традиции, предлагает читателю сведения о благочестивых родителях святого, о его благолепной наружности. Характеризуя своего героя, автор сравнивает его с библейскими персонажами: красота Александра подобна красоте Иосифа, сила сопоставима с силой Самсона, а мудростью он уподобляется Соломону. Говоря о храбрости князя, книжник предлагает целый сюжет из «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия: однажды при осаде иудейского города Иотапаты римский император Веспасиан был брошен своими воинами, испугавшимися неожиданной вылазки горожан. Полководец в одиночку обратил в бегство своих противников и укорил дружину, сказав: «Оставите мя единого». Можно предположить, почему из огромного произведения Иосифа Флавия, изобилующего героическими мотивами, предпочтение отдается именно этому сюжету. Возможно, так средневековый писатель хотел подчеркнуть трагическое положение Руси, разоренной монголо-татарами, и победы Александра Ярославича на северо-западе представлялись книжнику героическими усилиями одиночки.

С новой силой агиографические черты дают о себе знать в заключительной части «Повести о житии Александра Невского», в которой, как и в княжеских житиях вообще, отсутствуют демонологические мотивы, а чудеса приобретают характер развернутых видений. Возвращаясь из очередной поездки в Орду, князь Александр заболел и в предчувствии близкого конца принял схиму. Важным для агиографа композиционным элементом является выражение скорби, облеченной в форму плача. Автор не может сдерживать своих чувств. Обращение к самому себе в третьем лице усиливает ощущение одиночества, сиротства подданного: «О горе тебе, бедный человек!» Нанизывание риторических вопросов, объединенных анафорой, передает смятение и беспомощность перед постигшей всех утратой: «Како можеши написати кончину господина своего! Како не упадета ти зеници вкупе съ слезами! Како же не уврется сердце твое от корения!» Вслед за автором скорбят все жители города Владимира: «малии» и «велиции», толпами стекающиеся от всех концов. От вопля и скорбных стенаний

содрогается земля. Митрополит Кирилл обращается к народу: «Чада моя, разумеите, яко уже заиде солнце земли Суздальской».

Следование житийному канону проявилось с особой наглядностью в описании «дивна и памяти достойна» посмертного чуда, свидетелями которого стали митрополит Кирилл и эконом Севастьян. Перед погребением митрополит хотел разжать руку покойного князя, чтобы вложить в нее духовную, но Александр, будто живой, простер руку и принял грамоту. «И тако прослави Богъ угодника своего».

Стиль воинского повествования проявляется там, где необходимо рассказать о ратных подвигах князя. С наибольшей подробностью описывается битва со шведами, произошедшая в устье Невы. Обычно у древнерусских авторов описание сражений построено так, что внимание сосредоточено на показе деяний полководца. В разыгравшейся битве князь отважно сражался во главе своих полков и «самому королю възложи печать на лице острымъ своимъ копиемъ». На самом деле шведское войско возглавлял зять короля Эрика XI Эриксона ярл Биргер, уцелевший в бою на Неве и переживший своего победителя на три года. Биргер получил впоследствии титул герцога и стал регентом при своем малолетнем сыне, избранном королем после смерти Эрика. Можно назвать по крайней мере две причины допущенной автором жития неточности. Во-первых, предводитель шведов избежал плена и его истинный титул мог остаться неизвестным победителям. Но более вероятно, что создатель жития назвал Биргера королем к вящей славе своего господина.

Действиям воинов более низкого происхождения в древнерусском историческом повествовании внимание уделяется значительно реже. Яркой и достаточно необычной стороной описания Невской битвы является то, что читатель узнает о подвигах не только самого полководца, но и о доблести шести его дружинников. Первым среди них упомянут Гаврила Алексич, который, преследуя шведского королевича, въехал по сходням на корабль противника и был сброшен врагом в воду вместе с конем, однако вышел на берег и вновь устремился в гущу сражения. Вторым назван Сбыслав Якунович, который, не зная страха, бился среди врагов одним топором. Третий воин, по имени Яков, заслужил похвалу князя за то, что «наеха на полкъ с мечемъ». Еще один дружинник по имени Меша, проявив в ходе битвы инициативу, напал с пешей дружиной на корабли, с которых высадились шведские рыцари, и потопил три из них. Совершил свой подвиг и Савва, осуществивший символический акт уничтожения ставки шведского предводителя, — подрубив «златоверхий шатер», он вдохновил русских воинов. Шестым назван Ратмир, бившийся в пешем строю в окружении врагов и погибший от множества ран.

Интересно, что названные дружинники в мирной жизни занимают различное положение в обществе. Из текста жития можно заключить, что Савва и Ратмир, слуга князя, относились к младшей дружине, тогда как остальные четверо героев принадлежали к более знатным сподвижникам Александра Ярославича. Кроме того, «храбрые

мужи» происходили из разных земель и городов, на что указывает автор. Сбыслав Якунович и Миша — новгородцы. Судя по всему, выходцем из Новгорода был и Гаврила Алексич. Из Полоцка происходил ловчий Яков.

В чем же причина подобного внимания к воинам не княжеского звания? Почему сохранились, не стерлись в истории их имена? С одной стороны, известно, что, выступая в поход, Александр не дождался большого войска, а отправился на врага с малой дружиной, состоявшей из людей, приближенных к князю, проверенных и лично преданных ему. Но и в этом случае древнерусский автор мог обойтись без точного перечисления имен и подвигов, напоминающего военную реляцию. Скорее всего, объяснение следует искать в сфере книжной традиции. Уже отмечалось, что автор жития был знаком с «Историей Иудейской войны», приобретшей особую популярность на Руси в XIII в. Рассказывая о покорении римлянами Иудеи, Иосиф Флавий часто вводил в свое повествование описания подвигов представителей двух враждующих сторон. Это могли быть как знатные римляне (например, упомянутый автором жития подвиг Веспасиана под стенами Иотапаты), так и рядовые legionеры, вожди иудеев и представители простого народа. Опираясь на столь древний образец, биограф Александра увековечил имена княжеских сподвижников. Учитывая, что житие насыщено библеизмами, нельзя исключить и желание автора выстроить некую аналогию со Второй книгой Царств, где идет речь о воинах царя Давида, сражавшихся с филистимлянами (2Цар 23:8—23).

Еще один реальный участник событий — разведчик Пелгусий (Пелугий или Пелгуй — по иным спискам), наблюдавший за приближением врага, был крещеным язычником из финно-угорского населения этих мест. Именно он, ведущий праведную жизнь, удостоился зреть чудо. Битва на Неве произошла 15 июля, а середина лета в северных широтах — время коротких и светлых ночей, поэтому ночная разведка была вполне результативной, что отмечает автор жития («уведав силу ратных»). На утренней заре Пелугий (в крещении Филипп), всю ночь наблюдавший за перемещениями во вражеских станах, услышал «шум страшны по морю», и его утомленным глазам представился одинокий «насад», в котором среди невидимых во тьме гребцов стояли, обнявшись, святые Борис и Глеб в «червьленных» одеждах. Они плыли на помощь своему «сроднику» князю Александру. Изумленный Пелгусий поторопился сообщить своему господину радостную весть. Тот воспринял ее как хорошее предзнаменование и поспешил напасть на врага, приказав, однако, Пелгусию никому не говорить об увиденном. Ранее агиограф писал, что Александр выступил в поход, «имеяше же веру велику къ святыма мученикома Борису и Глебу».

Заступничество князей-мучеников — не единственный пример вмешательства небесных сил в ход битвы. В древнерусских воинских повестях этот мотив присутствовал достаточно часто, но находил различное воплощение: либо небесное воинство зримо вступало в сражение наряду с земным (как это передано при описании Чудской бит-

вы), либо его участие невидимо, а о нем свидетельствуют побежденные враги. В «Повести о житии Александра» этот мотив реализуется в несколько иной форме. После сражения на другом берегу реки Ижоры, там, где не проходили дружинники Александра, было найдено множество врагов, «изъбьеных от ангела Господня». Это чудо древнерусский писатель сравнивает с разгромом ассирийского войска при иудейском царе Езекии (4Цар 19:35).

Описание битвы на Чудском озере менее конкретно. В нем нет столь ярких эпизодов, из общей массы воинов не выделяются отдельные фигуры. Все здесь подчинено законам традиционной воинской поэтики. Вот некоторые из устойчивых формул: князь Александр «оплчися»; противники «пойдоша противу себе»; озеро «покрыша... от множества вои»; «и соступишася обои»; «и бысть сеча зла»; жесточенность сражения передается через треск копий и «звукъ отсечения мечнаго». Пожалуй, единственной зримой деталью, передающей позорное поражение немецких рыцарей, стало упоминание о том, как недавно еще гордых всадников, «иже именуют себе Божию ритори», вели босыми подле коней победителей.

Облик автора и его героя. Безымянный книжник был младшим современником Александра Невского. Он хорошо осведомлен. Из текста жития явствует, что он достаточно близок к князю и его окружению. Несколько раз автор указывает на источник информации. В самом начале он сообщает о том, что был свидетелем зрелого возраста князя: «Понеже слышах от отецъ своихъ и самовидецъ есмь възраста его». Подробности боя на Неве он узнал от господина своего великого князя Александра и «от инехъ, иже в то время обретошася в той сечи». И наконец, хотя при описании событий на льду Чудского озера вновь упоминается некий «самовидецъ», можно предположить, что это, скорее всего, был визионер, свидетельствовавший о чуде и о триумфальном возвращении Александра в Псков, а не активный участник событий. Таким образом, создатель «Повести о житии», работавший в лесном владимирском крае, далеко от северо-западных пределов, располагал разнообразными по содержанию и достоверности сведениями, полученными от информаторов-новгородцев. Их жизнь во многом определялась торговыми плаваниями и рыбными промыслами, была тесно связана с речной и морской стихией. Так, в «Повести о житии» различаются по меньшей мере три вида судов: корабль, «насад» и «шнека». Речное судно с надставленными бортами — «насад» — известно и южнорусским летописцам, тогда как «шнека», предназначенная для морского плавания, — реалия северной Руси. Новгородская нота звучит и в передаче боя Гаврилы Алексича на сходнях, и в рассказе об охране Пелгусием обоих фарватеров Невы («стрежаше обою пути»), а также в упоминании о необычных похоронах, устроенных шведами («трупиа мертвых своих наметаша корабля и потопиша в море»).

Одним из важных композиционных элементов жития являются высказывания и молитвы самого князя Александра. По мнению Д. С. Лихачева, в произведениях древ-

нерусской литературы «по большей части речь действующего лица — это речь автора за него». Безусловно, это можно отнести к внутренним монологам и молитвам князей, встречающимся в летописях и в воинских повестях. Здесь творческая фантазия создателя текста не сдерживалась ничем, кроме нормативных требований средневекового искусства и логики передаваемой ситуации. Вопрос о степени достоверности слов, произносимых публично перед более или менее широкой аудиторией, сложнее. В ряде случаев сказанное князьями становилось афоризмами, неотделимыми от образа говорящего. Нет оснований полагать, что древнерусские книжники сами придумывали такие речи. Особая степень аутентичности наблюдается при передаче летописцем дипломатических речей.

Несмотря на безусловное влияние поэтики воинских повестей на произведение в целом, все произносимое от первого лица в «Повести о житии» организовано по иному принципу. Здесь решающими становятся требования агиографического жанра с его максимальной обобщающей тенденцией. Источник практически всех высказываний Александра — Псалтирь, из которой на Руси всегда черпались духовные наставления, укрепляющие в любых жизненных обстоятельствах. Узнав о шведской угрозе, Александр направляется в Новгородский Софийский собор, где молится о даровании победы: «Суди, Господи, обидящим мя и возбрани борющимся со мною, прими оружие и щитъ, стани в помощь мне». Эти слова — прямая цитата (Пс 34:1—2). Выйдя из церкви, он обратился к дружине: «Не в силе Богъ, но въ правде. Помянемъ Песнотворца, иже рече: “Сии въ оружии а си на конех, мы же во имя Господа Бога нашего призовемъ, тии сняти быша и падоша, мы же стахом и прости быхом”». В словах, вложенных автором в уста своего господина, в данном случае прямо указан источник — Псалтирь пророка Давида. Перефразируется псалом 58, стих 10 и цитируется псалом 19, стихи 8—9. Перед битвой на Чудском озере князь также произносит слова, восходящие к тексту псалма (Пс 42:1): «Суди ми, Боже, и разсуди прю мою от языка непреподобна...» («тяжбу с народом недобрым»).

Автор жития Александра последовательно создает картину широкой международной известности новгородского, а с 1252 г. великого владимирского князя. Окрестные правители и народы не могут остаться равнодушными к славе Александра. Имени его боятся литовцы, и весть о нем разнеслась «до моря Хонужьскаго (Каспийского) и до горъ Араратьских, и об ону страну моря Варяжьскаго (Балтийского) и до великого Риму». Именем Александра татарские женщины в низовьях Волги пугают детей. Желает с ним познакомиться магистр Ливонского ордена Андрей фон Фельвен (рыцарь «Андрияш»), у которого складывается весьма благоприятное впечатление о молодом новгородском князе. Активные действия противников Руси также объясняются известностью Александра. «Король части Римьския из полунощныя страны» — швед Эрих Эрихсен — затевает поход на юго-восточного соседа, ревнуя, по мнению агиографа, к славе русского князя. Такими же чувствами движимы и тевтонские рыцари —

немцы «гордии». Они говорят: «Поидемъ и победим Александра и имемъ его руками» (то есть «возьмем его в плен»). По мысли создателя жития, кардиналы, явившиеся к Александру от папы римского с целью склонить его к принятию католичества, двинулись в далекий путь, прослышав о достоинствах правителя и масштабах его владений. Даже татарский хан Батый, призывая Александра в Орду, полагает, «яко несть подобна сему князя».

Александр «пострада же Богови крепко», одерживая не только военные победы, но и проявляя мудрость в государственных и церковных делах. Он категорически отказывается иметь дело с римскими легатами, справедливо усматривая в их религиозной миссии пролог к политическому подчинению Руси Западу. А вот считаться с реалиями монголо-татарского нашествия князь вынужден постоянно. Отправляясь в опасную поездку в Орду, он стремится «отмолити люди от беды».

Александр Ярославич был канонизирован русской православной церковью в середине XVI в. при митрополите Макарии, хотя местное почитание князя сложилось, безусловно, гораздо раньше, во Владимире, где было погребено его тело. В начале XVIII в. Петр I, обративший свои взоры к невиским берегам, способствовал приданию государственного статуса почитанию Александра Невского. Новостроящаяся столица Петербург обрела в лице князя, в древности побеждавшего в этих местах шведов, по-прежнему опасных противников России, своего небесного покровителя. Из города Владимира были перенесены мощи Александра Невского. 30 августа 1724 г. торжественная процессия достигла монастыря, заложенного по воле Петра в 1710 г. Выдающийся проповедник того времени Феофан Прокопович не раз обращался к памяти князя Александра в своих ораторских произведениях, в панегирической форме запечатлевших деяния Петра.

Следует отметить, что шесть витязей, поименованных в житии, считаются родоначальниками многих известных в истории России знатных фамилий, в том числе Морозовых, Шеиных, Салтыковых, Тучковых, Бутурлиных, Кологривовых и др. Есть среди дружинников Александра Невского и предок А. С. Пушкина. Поэт в известном стихотворении «Моя родословная» (1830 г.) писал:

Мой предок Рача мышцей бранной
Святому Невскому служил.

Историк С. Б. Веселовский, автор работы «Род и предки Пушкина в истории», отмечал, что Рача (или Ратша) — легендарный родоначальник Пушкиных — должен был жить в первой половине XII в. Прямым же потомком этого Ратши (правнуком) и, действительно, соратником Александра Невского был Гаврила Алексич — первое реальное историческое лицо рода Ратши, о чем поэт, по мнению Веселовского, не знал. По генеалогическим данным у Гаврилы Алексича было двое сыновей — Иван Морхиня и Акинф Великий. От Морхини и пошла Пушкины.

«Задонщина»

(А. С. Демин)

Древнерусская повесть «Задонщина» получила известность благодаря своей теме — воспеванию победы русского войска над татарами на Куликовом поле в 1380 г. Но еще бóльшую известность «Задонщина» приобрела благодаря обильному использованию и мелочному компилированию своего знаменитого источника — «Слова о полку Игореве».

Однако эти два литературных достоинства «Задонщины» перекрываются существенным недостатком — крайней невразумительностью ее повествования. Вот вроде бы авторское вступление, вот русские князья готовятся к битве с Мамаем, вот вроде бы рассказывается о битве, вот Мамай бежит, а русские считают свои потери, — выделить эти части произведения удастся с немалым усилием, настолько перебито и неотчетливо изложение. Причина невразумительности отчасти кроется в плохой сохранности текста памятника. Хотя «Задонщина» дошла в шести списках XV—XVII вв., но четыре из них содержат только отдельные части «Задонщины», переписанные с искажениями или сокращениями, а оставшиеся два полных списка являются поздними, XVII в., и ошибок в них еще больше. Даже название произведения в списках сильно различается. В старейшем из дошедших списке XV в. повесть называется «Задонщина великого князя господина Димитрия Ивановича и брата его князя Володимера Одреевича» — речь идет о деяниях за Доном великого князя московского Дмитрия Донского и его двоюродного брата серпуховского князя; по этому списку повесть и стали называть «Задонщиной». Но в других списках стоят иные названия — «Похвала великому князю Дмитрию Ивановичю...», «Сказание о Донскомъ бою» и пр. Одни заголовки поясняют: «...яко победили супостата своего царя Мамаю»; другие заголовки не упоминают этого «царя». Различается в списках и начало произведения: изложение то начинается с пребывания Дмитрия Ивановича на пиру у московского боярина, то с предложения Дмитрия своему брату взойти «на горы Киевския». По дошедшим спискам реконструировать первоначальный текст «Задонщины» можно только очень приблизительно; учеными подготовлено даже несколько различных реконструкций «Задонщины».

По реконструкциям видно, что невразумительность изложения была свойственна еще первоначальному тексту «Задонщины», которая для усиления торжественности

тона к месту и не к месту использовала и переделывала фразеологию «Слова о полку Игореве» и нагнетала витиеватые похвалы князьям, только намекая на общий сюжет. Все это утяжеляло и запутывало повествование.

В этих обстоятельствах атрибуция памятника сильно затруднена. Время составления «Задонщины» остается неясным: она появилась, вероятнее всего, в конце XIV — начале XV в. Автор «Задонщины» неизвестен, и вопрос о нем тоже запутан: в заголовках двух списков «Задонщина» определена как «писание Софония старца рязанца» или как «сказание Сафона резанца», а в тексте еще одного списка уже как бы сам автор поминает этого человека («аз же помяну резанца Софония»), но не как автора «Задонщины». Больше того, в «Тверской летописи» XVI в. Софонию Рязанцу приписывается помещенный под 1380 г. отрывок другого произведения, нежели «Задонщина» («а се писание Софония рязанца, брянского боярина»). По представлениям некоторых ученых, начиная с академика А. А. Шахматова, Софоний Рязанец сочинил произведение о Куликовской битве, тоже ориентированное на «Слово о полку Игореве», но предшествовавшее «Задонщине», затем использованное ею, однако до нас не дошедшее.

«Задонщина» и «Слово о полку Игореве». При всех сложностях интерпретации текста «Задонщины» все-таки отчетливо можно заметить, что «Задонщина» была составлена совсем в другую эпоху, чем «Слово о полку Игореве». Это хорошо демонстрируют хозяйственно-имущественные мотивы, характерные именно для «Задонщины».

Уже в самом начале «Задонщины» автор высказался о материальном «богатстве». Высокий рыцарственный тон несколько снижает фраза: «Князи, и бояря, и удалые люди, иже оставиша вся дома своя и богатство, жены и дети и скот, честь и славу мира сего получивши, главы своя положиша за землю за Русскую и за веру христианскую». Все детали и все выражения здесь традиционны, их во множестве можно найти в летописании, особенно в статьях на воинские темы, да и в иных памятниках. Но совершенно необычен порядок изложения: на первый план вынесена мысль, почти что сожаление, о потере домов и богатств, а потом уж о чести и славе. Не означало ли это, что для автора «Задонщины» на первом месте стояло материальное богатство, а на втором — честь, что богатство для автора «Задонщины» значило очень и очень много? Конечно, можно предположить здесь порчу авторского текста или же неудачность композиции, допущенную автором невольно. Но, тем не менее, подозрение в «меркантильности» на автора «Задонщины» все же ложится.

Свидетельства действительно хозяйственной настроенности автора «Задонщины» содержат следующие далее в тексте любопытные упоминания полей и вотчины. Князю Дмитрию Донскому жалуется его брат Владимир Андреевич: «Уже бо поганые (на) поля русские наступают и вотчину отнимают». Эта фраза, несомненно, входила в авторский текст, ибо ее повторяют все дошедшие списки: татары «поля наступают, отнимают отчину нашу», «татарове на поля наши наступают, а вотчину нашу у нас отнимают».

Словосочетание «поля наступают» (или «на поля наступают») не встречалось в других памятниках и, вероятно, было навеяно «Словом о полку Игореве»: «наступи на землю Половецкую». Но «Слово» обозначило победоносное наступление ногами, пешим войством: «Наступи... притопта... взмути...». В «Задонщине» же смысл фразы изменился, и говорилось уже о занятии полей как территории, о захвате чужого владения. Автор смотрел на поля, так сказать, с землевладельческой точки зрения.

Это же словосочетание автор повторил еще раз, совсем в другом месте «Задонщины»: «Уже бо поганые татарове поля наступают». Поля представляли местом сражений, но одновременно и средой обитания: в них кони «бродят», — так продолжена фраза о наступлении на поля.

Немного далее в «Задонщине» слово «поля» (во множественном числе) употреблялось еще дважды, притом в одной фразе: «И все великое войско широкие поля кликом огородиша... а трупми татарскими поля насеяша». Сначала кажется, что автор «Задонщины» полностью шел за «Словом о полку Игореве». Однако словосочетание «поля насеяша» специфически «задонщинское». В «Слове» говорилось о земле, а не о поле: «Чръна земля... была посеяна», о засеянных полях в «Слове» не упоминалось нигде. Упоминание засеянных полей — это особенность «Задонщины». Ее автор исходил из представления, скрытого, неразвернутого, о сельскохозяйственной освоенности полей — на его основе он построил метафору.

Правда, другое словосочетание — «поля огородиша» — почти совпало со «Словом». В «Слове о полку Игореве»: «поля прегородиша... преградиша»; в «Задонщине»: «поля огородиша». И все-таки формы «прегородить» и «огородить» различались не просто морфологически, а семантически. «Слово» указывало на преграды — для продвижения войска в полях. «Задонщина» же указывала на ограды: автор, хоть и неявно, представлял поля огороженными, как бы хозяйственно поделенными — вот на чем основывалась его метафора.

Четыре примера (других нет) позволяют сделать вывод, что автор, пусть неотчетливо, представлял «поля» (во множественном числе) как территорию, принадлежащую кому-то, огороженную и засеянную, ставшую хозяйственным объектом. В «Слове о полку Игореве» же поля представляли только местом походов: через поля рыскали, через поля неслись, их мерили мыслью, чтобы быстро пересечь, их покрывала пыль, поднятая мчавшимися войсками. Автор же «Задонщины» стал мерить поля не столько военной, сколько хозяйственной мыслью.

Слово «поле» (в единственном числе) в «Задонщине» означало место битвы, это традиционно, но однажды и в него проник новый смысл. Говоря о перипетиях сражения, автор выразился так: «И в то время по Рязанской земле около Дону ни ратаи, ни пастухи в поле не кличют... трава кровию пролита бысть, а дрeвеса тугою к земли приклонишася». Соответствующие выражения были собраны из «Слова о полку Игореве»: «Тогда по Руской земли ретко ратаеве кикахуть... чръна земля... кровию полья-

на... Ничить трава жалощами, а древо с тугою къ земли преклонилось». Но в соответствующем отрывке «Слова» речь шла не о поле, а о Русской земле, слово «поле» здесь даже не употреблялось. Автор же «Задонщины» мыслит менее масштабно, но более хозяйственно, — категорией поля, в котором растут трава и «древеса», в котором трудятся ратаи, а сверх того находятся и пастухи, вовсе не упоминаемые «Словом». Приземленность настроения автора «Задонщины» проявилась явственно.

Во фразе «Ужо бо поганые поля руские наступают и вотчину отнимают» автор «Задонщины» употребил и слово «вотчина» в своеобразном хозяйственном значении, приравнял к хозяйственным «полям». В памятниках XII—XIV вв., и в литературных, и даже в деловых, слово «отчина» понималось иначе — соответствующие приравнивания были политическими. «Отчина» означала город, принадлежащий князю: «Княжащу ему въ отчине своеи, во Тфери», «въ Суздаль, въ свою отчину» («Софийская первая летопись» под 1319 и 1362 гг.); «на Москву, въ свою отчину» («О побоище, иже на Дону», краткая летописная повесть) и т. д. «Отчина» означала и княжество, страну, землю: «свою отчину и великое свое княжение» («О побоище, иже на Дону», пространная летописная повесть); «въ свою отчину, въ землю Залесскую» («Тверская летопись» под 1380 г.); «расудивъ имъ кождо в свою отчину, и приежаша съ честию на свою землю» («Суздальская летопись» под 1244 г.); «Задонщина» же во фразе о вотчине, сохраняя, быть может, старый политический оттенок слова (отчина-страна), выдвинула на первый план новый оттенок, хозяйственный (отчина-поля).

Выражение «вотчину отнимают» также указывало не столько на политические, сколько на имущественные отношения сторон. Другие памятники при упоминании отчины делали акцент как раз на отношениях военно-государственных: «боронити своя отчины», «вотчина... въ полону будеть», «искаше подъ ними отчины ихъ» и пр. («Софийская первая летопись» под 1347, 1319, 1139 гг.). Автор же «Задонщины» больше склонялся к тем имущественным представлениям о вотчине, какие выражались в хозяйственной документалистике (ср. формулу «давать отчину» в грамотах и письмах).

Этот хозяйственный оттенок — об отнимаемой вотчине — получился не соответствующим исторической действительности. «Поганый царь» Мамай вовсе не стремился присвоить именно «вотчину», именно поля. Действительные цели Мамаи являлись военно-политическими, что сформулировала, например, краткая летописная повесть «О побоище, иже на Дону»: Мамай «хотя пленити землю Русскую». Да и сама «Задонщина» в начале подтверждала: татары «хотят проити всю Рускую землю». Но затем автор «Задонщины» вдруг испытал вотчинно-владельческое беспокойство — «наступают... отнимают», — опять проявив именно хозяйственную настроенность. «Домы и богатства», земельные владения и обработанные поля — вот что занимало автора «Задонщины», наряду с воинско-героической темой.

Конец «Задонщины» дарит еще одну драгоценную хозяйственную деталь. Автор перечислил трофеи: русское войско захватило «татарская узорочья, доспехи, и кони,

волы, и вельблуды, вино, сахарь, дорогое узорочье, камкы (ткани) насычеве (шелка?)». Подобный перечень был традиционен, включая упоминание и такого экзотического трофея, как верблюды. Аналогичный состав трофеев перечислялся во многих памятниках, в том числе в летописной повести «О побоище, иже на Дону»: «многа стада кони, и вельблуды и волы... и доспех, и порты, и товарь»; в «Повести временных лет» под 1103 г.: «скоты, и овце, и коне, и вельблуды, и веже с добыткомъ и с челядью», под 1095 г.: «скоты, и коне, вельблуды, и челядь»; в «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия: «скот же, и кони, и вельблуды, и ослы»; в Библии «на скоты... и на коня, и на ослы, и на вельблуды, и на говяда, и на овца» (Исход, гл. 9; Первая книга Царств, гл. 27; Иудифь, гл. 2, цитируется печатная «Библия» Ивана Федорова, русского и украинского первопечатника, 1581 г.).

Индивидуальным для «Задонщины», притом для авторского текста, было упоминание сахара. Сахар был непривычен и даже неведом для русского быта того времени, и в авторском тексте «Задонщины» он, возможно, мог появиться в результате воздействия Библии, где в Первой книге Паралипоменон, гл. 12, говорилось о пропитании войска Давида: «Но иже близъ бяху до Исахара, и Заулона, и Нефалима принесоша имъ хлебы на осলেখъ, и вельбудехъ, и мскахъ, и волехъ на ядение, муку, перевясла, смокви, и гроздие сухое, вино, и елеи, и волы, и овны». Каким-то образом географическое название «Исахар» исказилось в «сахар», редкостный привозной продукт, который вместе с другой экзотикой проник в «Задонщину». Для хозяйственно настроенного автора такая ассоциация была вполне естественна.

Упоминания сахара и других трофеев в данном месте «Задонщины» отличаются «домашним» оттенком: они завершаются добавлением, будто взятые трофеи «руския сынове... везут женам своим». В прочих произведениях трофеи обычно везут в свою землю или в свой город, но не специально женам — внезапному объекту забот как раз автора «Задонщины».

Тут припоминаются промелькнувшие ранее в «Задонщине» странные слова, вложенные в уста князя Дмитрия Донского, которые он произнес в разгар битвы, в ответственный момент: «Братия... то ти ваши московские слаткие меды и великие места. Туто добудете себе места и своим женам». В отличие от рыцарственного «Слова о полку Игореве», герои «Задонщины» в запале сражения не только не забывают своих «хотей», но, не стесняясь меркантильности, надеются заполучить сласти и «места» для своих жен. Хозяйственно настроенный автор «Задонщины» вовсе не чуждался подобных соображений даже в самые патетические моменты. Круг замкнулся: «домы», «богатства», вотчины, обработанные поля и обеспеченные жены — вот солидные хозяйственные мотивы, «подстилающие» все высокое воинское повествование в «Задонщине».

После всего сказанного раскрываются глаза и на главную, воинскую тему «Задонщины». Памятник содержит не менее десятка описаний русского войска, что очень

много для небольшого произведения, но нельзя не заметить, что все они воспевают не столько боевой дух русского войска и его готовность к бою, сколько делают хозяйственный акцент на материальном, парадном снаряжении воинов. Самое длинное из описаний имеет явно хозяйственный характер, заметный с самого его начала. Дмитрий Донской, отправившись навстречу татарам, довольно неуклюже охарактеризовал свое войско: «а под собою имеем добрые кони, а на собе — злоченыи доспехи». Делопроизводительное, запасливое слово «имеем», конечно, необычно для воинских описаний; в «Слове о полку Игореве» более изящно сказано: «Суть бо у ваю...».

Далее следует длинный, так сказать, «снабженческий» перечень предметов, преимущественно с географическими эпитетами — якобы по месту, где их лучше всего производят: «злаченныи доспехи, а шеломы черкаские, а щиты московские, а сулицы немецкие, а кинжалы фряские, а мечи булатные». (Вариации в списках: «сулицы ординские, а чары франьския», «кофыи фразския, а кинжалы мисурскими».) Даже в «Слове о полку Игореве» при самом ярком описании воинских доспехов лаконично упоминались всего лишь два предмета: «железные паворзи подь шеломы латинскими», однажды — три предмета: «златыи шеломы, и сулицы ляцкии, и щиты». Автор же «Задонщины» обозрел целое войсковое снаряжение, притом как хозяйственник, ценящий вещи, в особенности «импортные».

В последующих описаниях «Задонщины» доспехи представляли празднично сияющими на воинах: «А в них сияли сильные доспехи злаченые». Это сияние имело связь с библейскими картинами: «И яко въсия солнце на щиты златы, и обснаша горы от нихъ и облисташа, яко лампы огненья» (Первая книга Маккавейская, гл. 6). Ср. в «Хронике» Георгия Амартола: «Яко же въсия солнце на златыя щиты и на оружия, блистахуса горы от нихъ и сияху, яко светил горящъ». Ср. еще: «блистающе ся оружиемъ и землю светяще» («Слово о всех святых» Иоанна Златоуста); «и бе полковъ его светлостъ велика от оружья блистающася» («Галицко-Волынская летопись» под 1146 г.). Та же тема была усилена в «Задонщине»: снаряжение стало настолько сияющим, что «все великое войско широкие поля... злаченными доспехами осветиша». Однако цитированная выше фраза о «сильных» доспехах отклонялась от книжно-библейской традиции: доспехи ничего не освещали, а камерно сияли сами по себе — подразумевалась их целостность, необбитость, новизна, чистота, то есть у автора «Задонщины» опять выделялся хозяйственно-снабженческий мотив.

В «Задонщине» то один, то другой герой «злаченным доспехом посвельчивает», «а златым тым шеломом посвельчивает», — упоминания, несомненно, были заимствованы из «Слова о полку Игореве»: «Камо, турь, поскочыше, своимъ златымъ шеломомъ посвечивая, тамо лежать поганья головы Половецкыя». Но в «Слове» златой шелом посвечивал, проявляя резвость сражавшегося; в «Задонщине» же доспехи выставлялись просто напоказ, словно парад продолжался и в бою: посвечивали, когда картинно «то ти ступишася руские удалцы с погаными татары»; когда аккуратно «Пересвет поскаки-

вает на своем добре коне»; когда стройно «Владимеръ Андреевичъ... скакаше во полцех поганых татарских... а скакаша со всем своим войским». «Пашутся хоригови берчати, светятыся калантыри злачены» — все парадно-новенькое.

Ряд описаний снаряжения выражал авторское ощущение прочности доспехов — опять-таки не столько для боя, сколько для парада: на смотрах «стучит великая сильная рать... гремят удалцы руские злачеными доспехи и черлеными щиты московскими». Правда, в «Задонщине» оружие применялось и в бою, но тоже как бы для испытания его надежности. Испытание прямо предлагалось: «Испытаем мечев своих литовских о шеломы татарския, а сулиць немецких о боеданы бусурманские». В «Слове о полку Игореве» громохание оружия было иным — непосредственно в бою: «саблямъ потручяти о шеломы Половецкыя», «гремлеши о шеломы мечи харалужными», «гримлють сабли о шеломы», «позвони своими острыми мечи о шеломы литовския»; говорилось только о непосредственной боевой применимости доспехов и оружия: «лучи... напряжени, тули отворени, сабли изъострени». В отличие от «Слова», через всю «Задонщину» проходила хозяйственная тема добротности изделий. Не таким уж обильным, добротным и новеньким являлось снаряжение русского войска в той суровой реальности. Но видеть войско почти в совершенстве снаряженным очень хотелось хозяйственно идеализировавшему воинов автору.

Вполне естественно, что когда автор сравнил изготовившееся войско с ловчими соколами и ястребами, то и в это сравнение, вполне традиционное, он добавил мотив снаряжения птиц новенькими золотыми колодками и злачеными колокольчиками: «То уже соколи белозерстии и ястреби хваруются от златых колодиць... възгремеша злачеными колоколы». Добавлена еще одна деталь снаряжения — «шевковья (шелковыя) опутины». Тут хозяйственно-эстетические склонности автора опять индивидуальны: другие памятники не обращали внимания на детали птичьего снаряжения, тем более не «золотили» его.

В «Задонщине» даже географические упоминания насыщались «снаряжением». Поэтому автор сообщил, что войско собиралось «в каменом граде Москве» и пошло «ис камена града Москвы». Как бы вся Москва представлялась каменной (чего тогда еще не было). Эпитет «каменный» по отношению к Москве не применялся раньше «Задонщины». Однако в литературных памятниках словосочетание «каменный град» прямо связывалось с темой городской обустроенности. Такими представляли города, например, в «Слове о погибели Русской земли»: «твердыху каменныя города железными вороты». Автор «Задонщины» расширил идеализирующее хозяйственное представление о хорошо снаряженном войске в хорошо обустроенной Москве.

При упоминании Новгорода автор тоже использовал детали городской обустроенности: «Звонять в колоколы вечныя в Великом Новгороде. Стоят мужи навгородские у Софьи премудрыя». Упоминания колоколов Софии характерны для новгородской литературы, но не при сообщениях, обычно лапидарных, о вече — «сзвониша вече

святеи Софьи» или «сташа вецеъмъ» — и все. Автор же «Задонщины», упомянув о вече и колоколах вместе, обозначил материальные условия сборов, постоянно оставаясь хозяйственно ориентированным певцом хорошо экипированного воинства.

И последняя, опять же хозяйственно-эстетическая, особенность «Задонщины» — «счетность». Когда мы в самом конце «Задонщины» читаем заключительный, статистический перечень числа погибших в битве, который вызывал сомнения у некоторых исследователей в его принадлежности к первоначальному, якобы чисто поэтическому авторскому тексту, то теперь мы понимаем как раз органичность и этого перечня хозяйственному настрою автора. Недаром даже главный герой «Задонщины» призывал к счету: «И рече князь великий Дмитрей Ивановичь: “Считаетесь, братия, колько у нас воевод нет и колько молодых людей нет”». В Библии иногда попадались аналогичные эпизоды, например, в Первой книге Царств, гл. 14: «И рече Саул людемъ сущим с нимъ: “Считаетесь ныне и дозрета, егда где кто есть отшель от нас”. И съчтошася». Есть сходный эпизод в «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия: «И повеле писцемъ своимъ исчести кождо и по ряду». В летописях тоже встречались подобные подсчеты и перечни, но не так часто. Автор же «Задонщины» «считался» многократно, приводя новые и новые цифры: «7000 воиска», «7000 окованные рати», «70 бояринов», «триста тысящ окованные рати», «четыреста тысящ окованные рати», «40 бояринов московских, 12 князей белозерских, 30 новгородских посадников» и т. д., и т. п. Перечислялись имена то назначенных, то погибших воевод. В «Задонщине» «счетны» ее первая половина и самый конец, но, конечно, нет уверенности в достоверности приведенных цифр, особенно «круглых». Статистика «Задонщины» эстетична: она лишь создавала видимость рачительного учета, выдавая хозяйственную настроенность автора.

Статистика «Задонщины» была основана на теме воображаемого смотра. Постоянно повторялся глагол «посмотрети»: «посмотрим своих полков» — и приводились итоговые цифры собранного войска; «посмотрети иже лежат трупы крестьянские» — и шел перечень погибших воинов, именной и числовой; «посмотри к сильному граду Москве» — и далее говорилось о сборах, новгородских и московских; «посмотрим по всей земли Рускои» — и давался общий обзор состояния дел, в том числе русских «богатеств». В памятниках не было столь частых смотров и обзоров (ср. лишь однажды в «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия: «то бо есть гора, и лзе оттуда видети и знати храмы и церкъвь»). Автор «Задонщины» уже не мыслил мир без надзора и счета.

В общем, читая «Задонщину», нельзя ни на минуту забывать, что перед нами не мертвый сколок со «Слова о полку Игореве», а живое произведение конца XIV — начала XV в., времени политического и экономического возрождения Руси, что хозяйственное возрождение — всему голова, оно приводит к возрождению культурному, вносит переворот в литературу, в том числе в литературные детали и мотивы; что с конца XIV в. хозяйственно-эстетические мотивы проникли и в другие произведения

древнерусской литературы и стали неотъемлемы от военных сюжетов; что «Задонщина» явилась ранней предтечей нового явления — развития, так сказать, хозяйственно-производственной художественной темы, уже никогда не покидавшей русскую литературу.

Но на примере «Задонщины» видна и иная сторона процесса: хозяйственная установка автора не способствовала формированию оригинальных, тонких художественных образов, а лишь огрубляла старые образцы. XIII—XIV вв. в древнерусской литературе — все-таки время художественного спада, общая причина которого понятна — татаро-монгольское иго.

«Повесть о взятии Царьграда турками в 1453 году»

(А. А. Пауткин)

29 мая 1453 г. перестала существовать Византийская империя. В этот день в результате решительного штурма туркам удалось овладеть Константинополем, столицей некогда могущественной державы, испытывавшей в последние десятилетия своего существования большие трудности и постепенно приблизившейся к закату. В бою на улицах Царьграда пал последний византийский император Константин XI Палеолог. Защитники города были обречены. Им противостояла огромная, имевшая более чем десятикратное превосходство армия Мехмеда II Завоевателя, которому уже давно не давала покоя мысль о захвате Константинополя. Несмотря на весьма шаткое положение империи, овладеть ее столицей было нелегко. Даже султану Баязиду в конце XIII в. не удалось покорить город. С тех пор в руках мусульман оказались многие земли на Балканах, а поблизости от Константинополя, на европейском берегу Босфора, появились турецкие крепости.

Около двух месяцев осаждал Мехмед городские укрепления, стремясь разрушить стены артиллерией и подкопами. Его войска несли неисчислимые потери. Героизм защитников мог лишь оттянуть неминуемый крах обороны. К концу мая силы греков, лишенных подкреплений и помощи из христианского мира, окончательно иссякли. На улицах и площадях началась резня. Три дня город был во власти толп грабителей и насильников. Только после этого Мехмед вступил в него и восстановил порядок.

Захват мусульманами центра православного мира стал эпохальным событием, завершившим длительный период истории восточной Европы и передней Азии. Падение Царьграда и связанная с этим утрата древних святынь были восприняты на Руси с особым чувством и тревогой. Потребность в осмыслении случившегося нашла свое выражение в целом ряде произведений, посвященных данной теме. Русские авторы будут возвращаться к ней не раз. Так, «Повесть о Царьграде» читается в «Никоновской» и «Воскресенской летописях» (XVI в.). Она подвергалась переделке, осуществленной в XVI в. известным публицистом Иваном Пересветовым. Использовал ее в своей «Скифской истории» (1692 г.) — сочинении по всемирной истории — стольник Андрей Лызлов. А в петровскую эпоху к повести обращался Иоганн Вернер Паузе в «Истории Царьградской». Самым же ранним литературным откликом на битву за

Константинополь стала фактографичная и поучительная «Повесть о взятии Царьграда турками в 1453 году», возникшая во второй половине XV в.

Автор повести. К настоящему времени повесть сохранилась в двух редакциях, достаточно близких друг другу. Одну из них именуют «Искандеровской». Она дошла в единственном, так называемом Троицком списке XVI в. (по собранию Троице-Сергиевой лавры). Другая редакция читается в «Русском хронографе» начала XVI в., который переписывался и в последующие столетия. Здесь повествование о всемирной истории завершалось рассказом о крушении Константинополя. Такое название первой редакции объясняется тем, что в конце повести здесь читается приписка, содержащая важные сведения о возможном авторе произведения — Несторе Искандере. Эта информация автобиографического характера оценивается исследователями по-разному. Авторство Нестора Искандера принимал И. И. Срезневский. Последующую переработку записей Нестора Искандера в «Повесть» видели Г. П. Бельченко, М. О. Скрипиль и Н. К. Гудзий. В то же время М. Н. Сперанский скептически относился к правдивости сведений, изложенных в автобиографической приписке. Ряд ее положений и сейчас вызывает сомнения, затрудняющие однозначную атрибуцию повести и характеристику обстоятельств ее создания.

Тем не менее, содержание и смысл приписки гораздо шире кратких обращений к читателю, которыми могли завершать свою работу над рукописями древнерусские книжники. Поэтому невозможно игнорировать положения этого удивительного фрагмента повести. Начинается он фразой: «Списатель же сим азъ многогрешный и незаконный Нестор Искандер». В этой вполне традиционной на первый взгляд формуле авторского самоуничижения содержится необычный элемент — «беззаконный», то есть иноверец, не соблюдающий установления христианской церкви. Сказать о себе такое мог только человек, испытывающий нравственные муки, искренне раскаивающийся. Действительно, далее Нестор Искандер говорит о своей горькой судьбе. Его «беззаконие» — результат принуждения, насильственного обращения в магометанство. Плененный еще ребенком, он был обрезан и возвращен врагами христиан. Его ждала участь рядового воина, сражения и дальние походы. Подобная практика по отношению к детям покоренных народов не была редкостью. На стороне турок приходилось воевать сербам, грекам и болгарам. Так было и весной 1453 г., когда в северной части сухопутной осадной линии, примыкавшей к бухте Золотой Рог, действовали формирования вассалов Мехмеда, согнанные под стены Константинополя из разных балканских земель. Возможно, где-то здесь, в районе Деревянных или Калигарийских ворот, находился вместе со своими «приятелями» Нестор Искандер, сумевший уцелеть в предшествовавших осаде «ратных хождениях».

Автор приписки не хочет безвестно закончить свои дни «въ оканной вере», выражает надежду на то, что всемогущая живоначальная троица «да мя приобщитъ паки стаду своему». Движимый стремлением искупить невольный грех, вернуться в лоно

христианства, он старательно записывает все «каждый день творимая» в лагере турок, а потом, после вступления в город, добавляет к своим наблюдениям сведения о действиях обороняющейся стороны, полученные от «достоверных и великих мужей». Свое сочинение Нестор Искандер воспринимает как весть бывшим единоверцам «на въспоминание преужасному сему и предивному изволению божию». Таким образом, хроникера событий вел человек бывалый, сочувствующий бедствиям христиан. Его наблюдательность и опыт воина придали рассказу об осаде Константинополя дополнительную динамику и эмоциональность.

Живая подробность запечатления событий неразрывно связана в повести с традициями древнерусской книжности. Именно эта особенность текста вызывает сомнения в возможности создания такого произведения человеком, с детства оторванным от родной культуры, проводившим свои дни в суровых условиях военного лагеря. Обращает на себя внимание и такая обмолвка автора послесловия: «Въкратце изложих». Однако само повествование трудно назвать лаконичным. Выходит, дошедшая до нас повесть — значительно расширенная версия исходных записей, сделанных Нестором Искандером и смиренно переданных им в руки побежденных христиан. Случилось то, на что и рассчитывал несчастный автор приписки. Его свидетельство было не только с благодарностью воспринято, но и послужило основой для написания более пространный сочинения. Итогом такого «сотворчества» и стал удивительный сплав конкретики и высокого литературного мастерства.

Что же в повести сохранило следы записок участника осады? Прежде всего, это — запечатление ощущений человека, оказавшегося в гуще противостояния многотысячных армий. Так, повесть насыщена всевозможными звуками. Они исходят со всех сторон. Турецкие воины кричат, слышны их «скверные молитвы», трубят в зурны, трубы и варганы, бьют в накры и «тумбаны тмочисленные». Воплям атакующих вторят греки: «Градские же люди такоже вопияху и кричаху на них». К голосам воинов примешиваются рыдания клира, жен и детей: «Гласи ихъ, мню, до небесь достигаху». А на бой турецких барабанов отзывается колокольный звон по всему городу. Стороны словно состязаются друг с другом. Но вот сражение достигает своей наивысшей точки. Все звуки сливаются в единый гул. Грохот выстрелов («стук пищальный») и треск оружия, вопли, рыдания и колокольный звон воспринимаются уже «яко гром велий». Воины перестают различать голоса, а очевидно кажется, будто небо смешалось с землей: «Мняшеса небу и земли совокупитися и обоим колебатися» или «от вопля же и кричания людскаго обоих... мншеса всему граду от основания превратитися (то есть сотрясаться)». Дневному грохоту, распространяющемуся «аки буря сильна», противопоставлена тишина ночи. С наступлением темноты обессиленные противники падают «от безмерных... истомы» с ног, «аки пьяни». Безмолвие нарушают лишь стоны раненых: «И не бе тоя ноци слышати ничтоже, развее стонание».

Очевидцу, безусловно, принадлежат и строки об ужасающих последствиях бесконечных атак, в результате которых мертвые тела заполняют крепостные рвы. По ним турки ходят, как по мосту, или взбираются, «аки по степенем». Все это «смрад приношааше велии». По словам автора-очевидца, Мехмед собирался даже метать разлагающиеся трупы в город при помощи «пороков» (метательных орудий).

Турецкая армия обладала мощнейшей по тем временам артиллерией, которая использовалась для разрушения укреплений. Нестор Искандер, как профессиональный воин, дал весьма подробные и точные сведения о действии этих грозных, но еще весьма примитивных пушек. Две самые большие из них стреляли огромными ядрами: «Единое ядро в колено, а другой в пояс». То есть калибр этих пушек был около 0,5 м и 1 м. Два попадания огромного ядра в обветшалую часть городской стены «сбиша стены с верху акы саженой пять» (кусок стены примерно в 7—8 м). Произвести третий выстрел турки уже не успели — наступила ночь. Благодаря подобным уточнениям можно определить скорострельность гигантского орудия середины XV в. — два выстрела за пол светового дня. Такая «медлительность» турецких пушек объясняется тем, что им приходилось не только долго заряжать свое орудие, но и производить сложные земляные работы, обеспечивавшие наведение ствола пушки на цель. С таким же знанием дела показал очевидец и артиллерийскую дуэль. Даже неудачный выстрел, произведенный турецкими воинами на следующее утро, характеризуется с указанием на траекторию полета ядра и число поврежденных зубцов крепостной стены: «Поиде ядро выше стены, токмо семь зубов захвати». Ответный выстрел греков, напротив, можно назвать снайперским. Он выводит из строя осадное орудие: у турецкой пушки оказалась поврежденной казенная часть: «Разседесе у ней зелейник» (от «зелье» — порох).

Мехмед осаждал Константинополь не только с суши. Ему удалось собрать большой флот («воя многа землю и морем»), поддерживавший усилия сухопутной армии со стороны Мраморного моря. Предпринимались также попытки проникнуть и в Золотой Рог (залив «Галатцкой сиреч Лименю»), который издревле запирался цепью. И все-таки морская блокада в повести лишь упоминается. Все внимание сосредоточено на борьбе за стены и башни с западной, сухопутной, части города. При этом скрупулезно отмечено расположение отдельных формирований армии Мехмеда. Сообщается о том, кто из военачальников действовал у Золотых ворот, Пиги, ворот Романа, Деревянных или Калигарийских; где находился сам султан и через какие ворота он вступил в поверженный город (ворота Романа). И хотя в повести упоминается целый ряд зданий (большой императорский дворец, Святая София, церкви Святой Ирины, Мокия, Святых Апостолов, Ипподром, Форум Константина, Влахернский дворец), скорее всего, это — более поздняя вставка. Гораздо лучше знакома воину топография так называемой стены Феодосия, перед которой он провел многие недели. Безошибочно определяя он и место гибели императора Константина — Золотые ворота.

В пользу предположения о том, что перед читателем следы записок война из турецкой армии, говорят и другие факты. Прежде всего, это — упоминания имен мусульманских воинов и их предводителей (например, Амар, Амурат, Мустафа, Балтиули и др.), а также обилие тюркских слов, обозначающих должности и титулы в турецком войске: салтан, баши, санчакбеи, карачбеи, биглярбеи, янычар. Не оставлена без внимания даже воинская команда: «Ягма!», которой посылает своих янычар в битву Мехмед.

Из приписки видно, что Нестор Искандер не отделяет себя от турок: «Внидохом въ град» (то есть «мы вошли»); «и тако прогнаша греков в град». Возможно, поэтому турки показаны в повести без осуждения. Они могут быть отважными и умелыми, а их предводитель Мехмед способен на великодушие. Так, султан целует отрубленную голову Константина, произносит, глядя на нее, прочувствованные слова и посылает голову врага патриарху — «да обложит ю златом и серебром, и сохранит ю якоже сам весть». Испытывает Мехмед и печаль по поводу гибели любимого военачальника («плакаша много»).

Взор война выхватывает из гущи событий детали, которые оставил бы без внимания человек иного звания. Действия бойцов обеих армий оцениваются с точки зрения их мастерства. Вот как показаны приемы рукопашного боя. Могучий турок Биглярбей, схватив копье, нападает на «цесаря». Константин же, «подав ему щит, отведе ему копие и, ударив его мечем в главу, и разсече его до седла». А вот как гибнет янычар Амурат. Один грек, «скочив с стены отсече ему ногу секирою». На тактическую хитрость идет и греческий стратиг Ракхавей в поединке с Амар-беем. Отважный воин стремительно вскакивает на камень («наступив на камень») и, оказавшись выше своего противника, «ударил мечем Амар-бея по плечу».

Необычное происхождение создателя записок, осознание того, что он не турок, да и, судя по всему, не грек (чужой среди своих и свой среди чужих), заставляет его задумываться над национальностью участников битвы. Вот лишь некоторые примеры: голову павшего императора Мехмеду приносит «некий сербин»; на стороне греков сражаются «фрязеве», которых возглавляет мужественный «зиновьянин» (генуэзец); чудеса храбрости показывают воины-побратимы — «гречин», «угрин» и «арбонаш» (то есть албанец); даже в перечислении павших отдельно поименованы греки, фряги и армяне. В приписке упомянуты какие-то «приятели» Нестора Искандера, но, судя по всему, этот человек испытывал одиночество, осознавал себя изгоем. Его явно привлекают дружные сообщества людей, их единство перед лицом опасности. Это и пятеро страшных сарацин, выступающих против врага единым строем, и «три братеники» из греческого стана. По этой же причине он не упускает случая передать чувства «коллектива» по поводу гибели или ранения товарища.

Скорее всего, описания подвигов и двух ранений (каменным ядром в грудь и копьем в плечо) Зустунея (Джованни Джустиниани), возглавлявшего отряд генуэзцев, а также

рассказ о героизме императора Константина основаны уже на свидетельствах победенных греков. Сторонним положением повествователя объясняется его особое внимание к поступкам наемника-генуэзца. Зустуня у Нестора Искандера — рыцарь без страха и упрека, он сражается на самых ответственных участках обороны. Греческие же и европейские источники подчас обвиняли генуэзца в неудачах. С уходом Джустиниани связывали, например, успех турок историки Георгий Сфрандизи (секретарь императора Константина XI) и византийский автор XV в. Дука. Представителю армии-победительницы нет смысла искать виноватых, возлагать ответственность за поражение на одного человека.

Поэтика повести. Обычно «Повесть о взятии Царьграда» относят к жанру внелетописной воинской повести, отмечают в ней топоры, разнообразные проявления «воинской поэтики». Приведем лишь некоторые из них: «Падаху бо трупия обоих стран, яко снопы»; «кровь течаше, яко реки»; «по долинам наполнится крови»; «рыкающе, аky дивии звери», «и бе страшно видети»; «стрелы их помрачиша свет». Подобные формулы, средства традиционной изобразительности едва ли потребны и известны «самовидцу». Это — свидетельства дальнейшего развития, литературной обработки бесхитростных записок Нестора Искандера искусным книжником, знакомым с богатейшей традицией описания осад городов в древнерусской письменности.

В число книжных источников «Повести о взятии Царьграда» входит «История Иудейской войны» Иосифа Флавия. Интерес к этому популярному в средневековой Европе произведению может объясняться своеобразным сходством ситуации: иудей Иосиф Флавий, рассказывая об осадах городов римлянами, служит своим пером императорскому Риму. Он, как и Нестор Искандер, вынужденно попадает в стан противника, оказывается «писателем» бедствий недавних единоверцев. И хотя полного сходства в судьбах знатного иудея первого века нашей эры и маленького человека, исторгнутого из христианского мира в XV столетии, быть не может, их равное отношение к героизму обеих сторон бросается в глаза.

Конечно, при дальнейшей обработке записок Нестора Искандера использовались не только исторические сочинения. Неоднократно упоминается в повести «Откровение» Мефодия Патарского. Именно отсылки на апокрифические пророчества придали повести эсхатологическое звучание. На этом фоне стали уместными финальные проорицания грядущего отмщения за христианские святыни, которое связывалось с загадочным «русом родом». Скорее всего, на этапе этой книжной обработки «искандеровского» источника в тексте появились такие важные композиционные элементы, как молитвы, речи, знамения и, конечно, историческое введение. Из него древнерусский читатель узнавал об основании столицы Восточной Римской империи на месте мегарского городка Византия, строительстве прославленных сооружений Царьграда. Особое впечатление на него должно было произвести судьбоносное для города Констан-

тина знамение — битва орла со змеей, записанное повелением обеспокоенного будущим своего творения императора.

Так исходный текст Нестора Искандера получил нынешнюю форму и смысл, превратившись из правдивого свидетельства простого воина в повествование о закате великой империи и о судьбах христианского мира.

«Хронограф 1512 года»

(А. С. Демин)

Крупнейшим памятником древнерусской литературы является громадное сочинение по мировой истории, начинающееся от сотворения мира, — так называемый «Хронограф 1512 года», на самом деле созданный, как недавно было установлено, в 1516—1522 гг. В «Хронографе» 208 основных глав и обширное продолжение. Примерно половину фолианта занимает изложение ветхозаветной истории и истории Иерусалимского царства. Вторую половину книги составляет история Римского и Византийского царств, вплоть до падения Византии и взятия Царьграда турками в 1453 г. В конце «Хронографа» рассказывается о Болгарском, Сербском и Русском «княжениях», а продолжение «Хронографа» посвящено русской истории и доводит изложение до драматических событий 1521 г. — похода крымского хана Мухаммеда-Гирея на Москву.

Главная идея произведения. Хотя «Хронограф» был составлен на основе огромного количества источников, преимущественно хронографических и летописных, он в определенной мере получился цельным историко-поучительным произведением, резко отличающимся, например, от русских летописей, с единой витиеватой манерой повествования и с главной трагической идеей, которая многочисленностью повторяющихся мотивов ясно выражена в характеристиках различных стран или «царств», особенно Рима и Византии.

Прежде всего рассмотрим, какова в изложении «Хронографа» «Римская страна и живущии в ней латыни». Античного, «ветхого и престарого Рима» касается значительный комплекс рассказов в «Хронографе», и рассказы эти неизменно приводят к отрицательной оценке Рима, несмотря на пестроту их сюжетов.

Уже с описания возникновения Рима ощущим этот неблагоприятный оттенок, ибо не очень приятные животные стоят у римских истоков: рассказчик называет «вола заблудивша», «свинию чревату», участвуют также «лисица же некаа лукава», «волчица... отягчена имущи сосца млечнымъ множествомъ» и пр. Далее отрицательный тон преобладает в бесконечной череде рассказов о римских правителях. Из них немало незаконных: «ничим же ему прилежаще (не принадлежащее) примь царство»; «родися отъ рабы»; «его же воинство избра и венчаша царемъ»; «отъ прелюбодеяния возложи венець на нь (него)». В итоге, совсем гнусны почти все римские правители: «сей ярь

бе и гневливъ, въскоре изрицаю осужение, потомъ же в раскаяние прихожаше и кровость»; «сей бе свирепъ, и величавъ, и скверножителенъ, и убийственъ, и всеми образы золь»; «бе бо желая имениа, и закланна, и крови, и раздробляя человеки на уды, и сосеца (рассекая) немилостиво, и по всему блуденъ с женами и съ мужи»; «со игреци (игроками) бо веселяся выну (всегда) и позоричными зрении (позорными зрелищами) и с женами злодетелными и мужьми пианьчивыми, и мечь имяше готовъ заклати сильныя и добре живущая» и т. д., и т. п. Зависть господствует в Риме: «Оле зависти! Что твориши, лютый зверю, не щадяй всякого!»; «о зависти, зверю лютый, разбойниче, гонителю, скорпие многожалная, тигру человекоснедный, былка (отрава) смертная! О доколе, злодею, житие смущаеши!».

Усугубляют отрицательную характеристику Рима многочисленные описания кровопролитий, несчастий, смертей. Пророчество о «заклании и пролитии многих кровей» было высказано еще в начале римской истории и постоянно подтверждалось. Кровопролитные обширные сражения следовали, как стихийные бедствия: «и множествомъ обоих вой (войск) покры море... яко воде морьстей с кровию смеситися и волнамъ кровавымъ являтися»; «кровию наполни... поля и варварьскими мертвецю землю покры»; «поля... сотвори телесы (телами) избиеныхъ настлана»; «лодиями постлавъ (покрыв) всю текущу реку... и с вой своими погрязну (утонул)... и исполнися река всадники со оружиемъ и коньми» и пр. Периодически происходили катаклизмы — не только «гладь великъ», но и извержения: «горы... верхъ расседся, и огонь велий изыде, яко попалити прилежащаа страны и грады... изыде огонь... отъ геоны»; а то и мор: «ветромъ нужнымъ (неприятным) износимо дыхание смрадно, яко гной мертвыхъ телесъ. От сего тяжкия и неисцельныя болезни, рыдание же, и въздыхание, и погибель человекомъ. И не бысть храма, иде же не бе мертвецъ смердящъ, зане же не мощно ихъ погребати». Непрерывные и тяжкие гонения на христиан, с мучениями и убийствами, также усиливали картину римского неблагополучия, но особенно зловещими были почти обязательные насильственные смерти самих римских правителей — неисчерпаемо разнообразные убийства их: «закланъ убо бысть окаянне»; «кровь точа ноздряма своима, зело изнемогъ, и, еще дышущу ему, во гробъ вложи его братъ его»; «в ровъ земныи и пропасть окаанне (окаянный) низриновень»; «отравленъ умре»; «утопе въ блате (болоте)»; «одравше кожу его»; «мечемъ выа того отсечется»; а то «самъ себе умори... исшедь кровию» и мн. др.; страшные смертельные болезни постигали царствовавших в Риме: «бысть червями изъяденъ»; «его языку изгнившу и червемъ кипящимъ»; «ото утробы убо его и отъ мозговъ яко пламень лють возгореся... очи ему изскочиста и плоть его согни (сгнила) и... отъ костей отпаде, червеми повсюду кипящимъ» и пр. Плохой конец неизбежен, потому что тот или иной гнусный царь «мечь Божию приять», «кончину обрете достойну живота своего», «блудства ради и нечистыхъ деяний убиенъ бысть», «достойную казнь приять своего злочестия» и т. п. В общем, Рим — плохой: «Оле терпению ти, Христе!.. кое зло не бысть тогда?».

Правда, отдельные римские правители изредка оказываются хорошими в хронографических рассказах: «добродетельный и кроткий муж и даролюбивый — раздваяя имениа и власти (должности), достоинъ по достоинству и господству»; «благъ муж и милостивъ и ограженъ многими даръми»; «мужъ воинчен и победоносенъ, терпеливъ и храбръ, в судехъ праведенъ и неуклоненъ, мерило правде»; «сей въ книгахъ веселящися еллинскихъ, и всехъ премудрыхъ любляше, и многими дарми часто почиташе ихъ... и всю землю исполняше нескудными дарми, всемъ же бе любимъ» и пр. Одина два из них даже доживают до старости и своей смертью умирают. И все же преобладающей мрачной картины это не меняет: как ни хорош был царь, «но и сей убо исчезе отъ жития», «но провосхити недугъ смертный... царствовавъ точию (только) 3 лета» или был убит опять-таки; и при благих правителях разражались катастрофы и кровопролития, ставили языческие кумиры, казнили христиан; «собравше вся книги, хотяху сожещи» и т. д. Короче говоря, языческий Рим не мог быть хорошим. Даже когда Константин Великий принял христианство и ушел из Рима, основав Константинополь, то в Риме продолжали править плохие цари, и затем «Римъ дръжавы царския до конца лишися», «престарый Римъ к Фругомъ (фрягам-католикам) приложися».

Далее в «Хронографе» совсем немного говорится о Риме, но опять-таки категорически отрицательно: «многы ереси», «злое учение еретическое» развратили римлян, «и тако латыни все удобно (охотно) приаша злое учение» «и врази (враги) быша православнымъ христианомъ», и стали «всяко скверно ясти и со псы изъ единехъ сосудъ» — с животных началась и животными закончилась связанная римская история в «Хронографе». Потом тлетворное влияние Рима в основном и упоминается снова: «латыне... пришедше изъ Рима... угри (венгров) къ своей прелести (ереси) приложиша, тако же и ближняя ихъ языки, и уны, и пиды, и немьци, и поляне и ины, прилежащаа к Риму, приложиша к своей прельсти, и Вретанийский (Британский) островъ... и того приложиша къ своей прельсти».

Для общего умонастроения составителей «Хронографа» типично то, что в нем православная Византия представлена не в лучшем свете, чем языческий и католический Рим. Хорош только первый христианский царь — Константин Великий, а последующие византийские цари большей частью плохие, даже окаянные. Приведем только некоторые характеристики: один византийский царь «бьяше бо нравы убийца, сластолюбивъ, свирепообразенъ, пианица, скорогневливъ, кровопийца»; другой — «мръский (мерзкий)... скипетры приемлетъ царствия... змий, другый Валтосаръ бестудный и ненавистный кровопийца волкъ... человекъ чародейца, отравникъ... въ кале валяющееся свиня, чревный раб (раб своего чрева)»; еще один царь — «сей бе злонравенъ и човекоубийца, рабъ злату, златолюбедь, лютъ, худословъ»; следующий — «в пицахъ и питиахъ упражняся и ничто же достойно власти ни рекъ, ни сотвори»; другой царь — «въ пицахъ упражняшешя присно и плотскихъ трапезахъ и о женахъ радовашешя присно безстудныхъ и игреливыхъ... седъ и престаръ» и т. д., и т. п. Немало

царей, если не большинство, еретики: «прельщень, приать ересь»; «корение храня лукавое изначала, злочествиыа ереси учащихъ»; «всеми восточными церквами возмете (потряс)»; «лукавый злодей... изрыгаетъ ядь злыя ереси»; «наскочи на власть, мясо-ядецъ лютый Христовыхъ оведь... бысть сей иконоборецъ»; «злотворнымъ зловернемъ недуговаше» и пр. Цари постоянно сравниваются со свирепыми хищниками, а временами — с глупыми животными: «кесарьскимъ (цесарским) венцемъ скотьнаго (скотину) украшаетъ, точьнаго (равного) свинии умомъ».

Безусловно положительных характеристик византийских царей в «Хронографе» фактически нет. Хороший царь все равно становится плохим: «иже изначала являшеся благочестивъ, по мале же изверже злый ядь, бе бо имый сокровена въ сердди злая семена... ереси окаяннаго»; «ревнитель сей благоверию... аще последи прельщень бывъ некими скверными и приаль злую веру»; «по укреплении благочестиа... примесивъ-шимся ему лукавымъ лествемъ (обманщиком) и снедающимъ сердце его блазными (соблазнами)... царь же бе на всяко зло готовъ»; «дондеже бе еще... младъ... вся творяше добре, правяше красне корабль многобременный скипетродержания. Егда же достиже... до юнотства, явися сластожителень, яко другий Неронъ, пианица, сласто-душень, блудникъ, все издаваа имениамъ множество соигредемъ своимъ... свиньскы живый... на горшее житие преспеваа день дне». У хорошего царя всегда есть порок: «позавиде убо доброненавистникъ сатана добродетели и благочестию великаго царя... вверже его в сурово и безъчеловечно кровопролитие»; «сей убо... въ другихъ убо благоразумень, радостень, великодаровитець, въ книгахъ присно упражняяся, имеяше же некий золь плевель, еже есть се: аще убо кто приносяще ему хартию (грамоту), еже знаменати ю (чтобы подписать ее), он же, не смотривъ, что есть писано в ней, черъвленными шарьми (царскими багряными красками) сию назнаменаваше, и от сего людемъ многа беда»; «кротокъ, сладокъ, весель, окорадостень... яко аще не бы скверною убийства осквернился»; примеры можно умножить. Редко когда у плохого или никчемного царя мелькнет что-то полезное: «золь бе и богоборецъ, въ царьскихъ же вещехъ пребывая правъ и бодро строя таковая»; «при немъ же греческое военачалие оскудеваше, яко при старцей (старческой) немощи, во иныхъ же добронравень и изящень бе».

Картину глубокого неблагополучия Византии, как и Рима, усиливают описания почти всегда насильственных смертей ее правителей, и хороших, и плохих — все равно. Бывает, сообщается кратко, что убили царя, «изверже скверную душу», «сгоре окаянный», «пожать бысть Божиимъ судомъ», однако обычно «убиваютъ его немилостивно»: «руце и нозе ему усекнути, потом же отъ раму (из плеч) ремение кроити, таже удъ срамный отрезати... потомъ и главу его отсеци и тело его, влекше на волюи (воловьем) торгу, огню предати»; или: «удари мечемъ царя, обе руже ему отсець... мечъ водрузи въ сердце... и чрево его разреза... и видеша внутреняя его, излиана на землю»; или совсем непочтенно убивают: «мывшуся ему теплами водами, единъ отъ предстоя-

щихъ ему удари его кадию во главу, и тако умре»; «царю плоть упокоевающу банею и утешающу, мужие неции... нападше и удавише его, яко змиа обвившеся о выи его». Ужасные болезни также умерщвляютъ царей: «умре... зане же чрево ему оходомъ (заднимъ проходомъ) не исхожаше»; «лице убо его оскверняшеся скверною воденанаго прохода... егда убо хотяше воду ниспустити (помочитися), тску пологаше на чрево (доской надавливали на живот), зане же вода не исхожаше, и отъ сего обращашеся ему срамный уды и воду на лице его испущаше. И протягшиися болезни зело нужно (тяжко), в ней же и умре»; или так: «нападе скорое разрушение... чревнымъ недугомъ ятъ бывъ... и бе видети страшно, яко уста его разверзошася и челюсти расторгнушася, яко и внутреня видети... и помалу исчезаетъ отъ житиа» и пр. Редко кто изъ царей умираетъ своею смертию, и то — в темнице, в монастыре или в ссылке (например, «насладився власти не надолго... по мале увяну лютыми недуги... одевся в ризы чернозрачныа... и добродетелною кончиною житие скончаваетъ»); иногда — внезапно и безвременно («по мале же скончася преже времен и преже часа, ни старости прикоснуса, ни же видевъ класъ возраста своего зрель и требующъ серпа»); только в одном-двухъ случаяхъ сравнительно благополучно завершается царствование византийскаго правителя изъ длиннейшей череды цесарей («самъ преиде отъ житиа, добре царство правивъ»).

Тревожный мотивъ в повествовании усиливаютъ постоянные сообщения о стихийныхъ несчастяхъ: «трусъ (землетрясение) бысть страшень... великий градъ... весь падеся и гробъ бысть живушимъ в немъ; инии же подъ землею погребошася, елици же суще живи — огонь исшедъ изъ земли и позже сжег ихъ; тако же и ото аера (воздуха) огонь исходя, яко молния, и обретающаяся пополяше»; «моръ бысть... внезапно умираху, ничто же глаголюще. Быша же и громи велици и молния... И трусь велий бысть по вселеней, яко всему миру пастися. И море изыде отъ пределъ своихъ... и слышася скрежетъ съ небеси страшень, и умроша, падающе другъ на друга, тысящъ десять», — и такъ почти на каждомъ листе хронографическаго повествования о византийскай истории, насыщеннаго, к тому же, метафорическими высказываниями о трагической бурности жизни: «в море житейстемъ... напрасно (внезапно) дохну, яко буря, вражда»; «облакъ темень, и буря свирепа, и волны тяжкиа корабль сотрясоша православиа»; «буря востаетъ... царство семо и онамо и люте волнуемо»; «паки проседошася нашествиа варъварьскаа и паки дохнуша вихри отовсюду и шумы воспущаху» и мн. др. В конце концовъ Царьградъ захватываютъ турки — «яко же садъ оцепенель мразомъ зимы лютыа и увядъ и бысть в поношение и уничижение языкомъ».

Основное умонастроение составителейъ «Хронографа» достаточно однообразно. Изъ огромнаго собрания рассказовъ «Хронографа» следуетъ, что жизнь в общемъ беспросветна — и в Ассирии, и в Риме, и в Византии, и в иныхъ странахъ и земляхъ, начиная съ Адама, когда онъ даже еще до создания Евы «успе (уснул) горкимъ сномъ, сномъ — начаткомъ ниизвержению и всегубителныа вражды». Главная причина горести жизни заключена в ея непостоянстве: «Но увы, увы, убо боязнено есть ради времени преобра-

щения и случая непостоянного... Стояти убо долъго ни царство, ни сила, ни честь, ни образъ, ни же векъ, ни богатство въ преходящемъ семъ миру не довлеютъ... Никоя убо сила, никоя власть, никое царство подъ небеснымъ кругомъ быти продолжено можетъ. Ни которому леть есть на единой всегда стояти степеня. Ничто же человеку утвержено, еже и время потомъ не попустить»; «таковы ти суть твоа игры, игрече, коло (колесо) житейское!»; «сице самодръжества и имениа (царства и богатства) коло, горé и долу превращаяся (вверх и вниз поворачиваясь), разсыплеть». Отношение к жизни у составителей «Хронографа» было глубоко пессимистично, потому что движущей силой жизни мыслились несчастья и пороки, прежде всего сама царская власть: «царствие — вина вражде и кровопролитию»; затем — все люди: «Но убо непорочень никто же отъ земленородныхъ человекъ, аще и на верхъ добродетели постигнетъ»; «сице неисправлено есть земленородныхъ житие!»; многие плохие стороны в человеке портят жизнь: «Оле, оле, доброненавистная душе! Увы, улы, разумъ зверовидный»; «оле, страсти властолюбиваа»; «оле именнолюбю»; «о злато, предеръзый предателю, о злато, другопродателю и рододубийца» и пр. Наконец, смерть меняет все постоянно и к худшему: «О смерти, всехъ не щадящи!.. О безна, иже и добра ествства не милуеши, но вкупе всехъ полагаеши во гробе погребены!»; «не щадить никого же адъ всеядецъ» и т. п.

Явственный пессимистический настрой выдают и признания рассказчиков в «Хронографе»: «препобеждаетъ мя страсть, и смущаетъ мя плачь, и призываетъ слезы изъ моею очию... горестъ бо душевнаа глаголати принужаетъ»; «азъ же, избравъ ото всехъ сихъ гаврана (ворона) чернейшаго, отъ черъности покажу», — речь идет не о воронах, а о хронографическом принципе отбора фактов, причем самых «черных», создающих гнетущую историческую картину.

Конечно, «Хронограф 1512 года» нес груз пессимистических настроений предыдущих хронографических произведений, им использованных. И все же последующие материалы «Хронографа», посвященные православным странам — Болгарии, Сербии и России, — хотя и менее пессимистичны, однако все-таки продолжают привычный горестный лейтмотив. Болгары предстают воюющими непрестанно со всеми своими соседями и обычно терпящими поражения от соседей же. Сербские правители — благочестивы, строят города, церкви и монастыри, но запустение постигает Сербское царство в результате нападения турок: «Внезапу вся в мерзость запустения быша, вся горести исполнишася, храми разоряхуся и сожгахуся, людие изгонимы бываху... вся земля Серпъские, еже не по мнозе бысть отъ безбожныхъ турокъ».

Россия же благополучна: «Сиа убо вся благочестиваа царствиа — Греческое и Серпъское, Басаньское и Арбаназское, и инии мнози — грехъ ради нашихъ Божиимъ поущениемъ безбожнии турки поплениша, и въ запустение положиша, и покориша подъ свою власть. Наша же Росиская земля Божию милостию и молитвами Пречистья Богородица и всехъ святыхъ чудотворецъ растеть, и младееть, и возвышается, — ей же, Христе милостивый, дажь расти, и младети, и разширяться и до скончания

века», — эта фраза особенно бодра по сравнению с уже известной исследователям фразой из болгарского перевода «Хроники» Константина Манассии — основного источника «Хронографа» (ср. о Болгарии: «Нашъ же новыи Цариград доить и растить, крепить ся и омлажает ся, буди же ему и до конца расти... приемушу... великаго царе блъгаром») — тем более что этой фразой завершается собственно «Хронограф»; однако вовсе не так оптимистично в нем предшествующее изложение о Руси, доведенное в пределах самого «Хронографа» до 1451 г. и состоящее в основном из хронологического перечисления событий, из кратких сообщений о княжеских междоусобицах и татарских нападениях, убийствах и кровопролитиях бесконечных. Даже в кратком хронографическом изложении русских событий сохраняются горестные признания рассказчиков: «хощу рещи, о друзи, повесть, иже и самехъ безсловесныхъ можетъ подвинуть на плачь и глаголати “горе и увы”»; «хощу глаголати повесть еже не точию (не только) человеки, но и нечювьственное камене и самыа стихиа творить плакати». После смерти Владимира Мономаха сжатое хронографическое изложение чем дальше, тем чаще упоминает зловещие знамения на Руси: «учинися все, яко кровь... явися ино знамение велие на небеси: три солнца на востоце, а четвертое — на западе»; «знамение бысть въ солнци черно, а само, какъ кровь, и мгла стояла полъ лета»; «явися на небеси знамение в вечернее время на западе, яко огонь, звезда копейнымъ образомъ»; «бысть знамение... иде (шла) кровь ото иконы святыя Богородица»; «на небеси явишася три столпы огнены... мгла стояла 6 недель, солнца не видали, и рыбы в воде мерли, и птица на землю падали — не видели летать» и т. д. Естественно, регулярно отмечается мор: «моръ бысть... въ граде осталось 10 человекъ точию»; «моръ бысть на люди силенъ... всякое жито подъ снегъ полегло, некому жати, люди померли»; «моръ бысть великъ зело на люди во всей земли Русской, мерли прыщемъ... И после того мора, какъ после потопа, только летъ люди не почали жить»; последний из сравнительно подробных рассказов «Хронографа» — это описание болезни и смерти князя Димитрия Юрьевича Красного, как «болячка в немъ движесея». Но как бы то ни было, Россия — последняя надежда, что Бог «паки возставитъ благочестие и царя православныа». Отсюда вперемешку с бедами — сообщения о чудесах на Руси: «явишася чюдеса ото иконы Пречистыя Богородица... иже и до сего дни чюдеса творить»; «у гроба чудотворца Петра чюдо бысть»; «у гроба Петра-чюдотворца исцеление бысть» и пр.

И все же, как думается, жестокий пессимизм преобладал в «Хронографе 1512 года», и реальные объяснения такому умонастроению еще предстоит найти. Может быть, предчувствие неминуемых бед от крепнущей государственной власти повлияло на работу составителей «Хронографа 1512 года»? В таком случае «Хронограф» продолжил тревожные ожидания второй редакции «Летописца Еллинского и Римского», древнерусских повестей XV в. о Дракуле, о Стефаните и Ихнилате, а также, пожалуй, писателей XVI в. — Максима Грека и Федора Карпова. Смысл такого необъятного памятника, каким является «Хронограф 1512 года», еще нуждается в изучении.

«Сказание о Мамаевом побоище»

(А. С. Демин)

Самое детальное древнерусское произведение о подготовке и проведении Куликовской битвы было составлено, судя по новейшим научным данным, в начале XVI в. или даже в 1521 г., возможно, коломенским епископом Митрофаном и первоначально, вероятно, не имело заглавия (что было в порядке вещей). Сочинение начиналось примерно с такого торжественного авторского вступления: «Хошу вам, братие, начати повесть новья победы, како случися брань на Дону православным христианом з безбожными агаряны, како възвысися род христианский, а поганых уничижи Господь и посрами их суровство...». На основе этой вступительной фразы и стали формироваться разные заголовки уже в ранних списках повести. В одних заголовках ключевым стало слово «победа»: «Начало повести, како дарова Богъ победу...». В других заголовках ключевым выступило слово «брань»: «Сказание о брани...». Но возобладали в списках заголовки, упоминающие «побоище»: «Повесть о побоищи Мамаеве...»; «Сказание о Мамаевом побоище и похвала...». Позднее, не ранее XVII в., получил распространение и несколько иной заголовок: «Сказание о Донском бою и похвала...». Еще позже, но еще в XVII в., произведение иногда называли «Сказание известно о нашествии Мамаеве...». Многие списки повести имели индивидуальные заголовки или по-разному контаминировали выражения из старых заголовков. Все это показывает, как настойчиво книжники пытались определить, но определяли по-разному суть данного, казалось бы совершенно понятного, памятника.

Поэтика произведения. Суть памятника, особенно изобразительная повествовательная манера его малоизвестного автора, действительно, была не такой уж простой. Укажем важную литературную особенность произведения: автор постоянно рассказывал о сильных чувствах персонажей. Например, в повести великий князь московский Дмитрий Иванович предстал преимущественно печальным, унылым, горестным, тужащим, плачущим: «пригнувъ руде к персем своим, источникъ слезъ проливающи»; «слезы, аки река, течаше от очию его»; «слезами мыся» и т. п. Русское войско, напротив, выглядело, как правило, бурно радующимся: «мнози же сынове русские възрадовашя радостию великою... правовернии же человеци паче процъветоша радующесе», «грядуще же весело, ликующе, песни пояху» и пр. Мамай пребывал в

дьявольском гневе и ярости: «диаволомъ палим непрестанно... акы неуголимая ехыдна, гневом дыша», «неуклонно яряся... неуклонным образом ярость нося»; «и паки гневашеся, яряся зело». Второстепенные персонажи «Сказания» также были подвержены чувствам. Положительные персонажи глубоко печалились. Так, русские княгини стояли «въ слезах и въ склицании сердечнем... слезы льющи, акы речную быстрину; с великою печалию приложывъ руже свои къ персем своим». Отрицательные персонажи — страшно злились: татары всегда «злые», союзник Мамаю Ольгерд Литовский — «нача рватися и сердитися» и т. д. Все это, на первый взгляд, были проявления так называемого литературного этикета, которому следовал автор повести.

Но за пределы литературного этикета вышло то, что в большей мере именно чувства стали определять деятельность персонажей в «Сказании». Например, Мамай не просто продумал свой поход и напал на Русь, но, в первую очередь, внутренняя сердечная страсть побудила его сделать это: Мамай — «злый христианский укоритель; и начать подстрекати его диаволь, и вниде въ сердце его напасть роду христианскому». Сердечная страсть заставила Мамаю ставить самые радикальные цели: «наусти его, како разорити православную веру», — «сядем и Русью владеем», «обогатеемъ русским золотом». Страсть подвигла Мамаю к публичности: «начать хвалитися... и нача подвижен быти... нача глаголати къ своим еулпатом, и ясаулом, и князем, и воеводам, и всем татаром». Страсть толкнула Мамаю на немедленные, быстрые действия: «И по малех днех перевезеся великую реку Волгу со всеми силами». Но — самое примечательное — страсть затмила Мамаю разум: «ослеплена же ему умою».

Точно так же действовали чувства, и не обязательно злоба, у других отрицательных персонажей в «Сказании». Например, Ольгерд Литовский «велми рад бысть», и уже от радости разрасталась его намерения: «А мы сядемъ на Москве и на Коломне... княжение Московское... разделим себе». От радости он стал быстрым: «И посылает скоро посла к царю Мамаю». И точно так же страсть делала таких людей безумными: «Не ведаху бо, что помышляюще и что се глаголюще, акы несмыслени младые дети».

Однако и на положительных персонажей чувства воздействовали сходным образом. Так, под влиянием эмоций великий князь Дмитрий Иванович действовал быстро: «по всей Русской земли скорые гонци разославъ», «и въскоре посла вестъ», регулярно превращался в пылкого оратора, иногда наедине, но чаще публично произносившего многочисленные и большие речи: «велми опечалися... и пад на колену свою, нача молитися»; «из глубины душа нача звати велегласно... Коемуждо полку рече»; «сердцем боля, кричаше... “Братиа, русскыя сынове, князи и бояре, и вьеводы, и дети боярьские!”» и др. Чувства в данном случае не мешали уму, подстегивали память. Даже жена Дмитрия Ивановича великая княгиня Евдокия от горя «сяде на урундуце» и вспомнила о давней несчастной Калкской битве с татарами: «От тоа... великого побоища татарскаго и ныне еще Русскаа земля уныла». В общем, чувства персонажей выступили в «Сказании» важнейшим фактором развития событий.

Такая повествовательная манера была достаточно необычной для древнерусской литературы. Ранее двигателем событий служили мысли героя или вести, им услышанные. Но ни в одном из предшествующих древнерусских произведений, включая многочисленные источники «Сказания» и различные воинские повести, роль чувств не получилась такой большой, как в «Сказании».

По изображению чувств ближе всех к «Сказанию о Мамаевом побоище» стоит подробная «Летописная повесть» о той же битве, созданная лет за сто до «Сказания», в 1430-х годах, и в «Сказании» затем использованная. В «Летописной повести», как и потом в «Сказании», Мамай тоже гневался, великий князь Дмитрий Иванович и жены русские тоже проливали слезы и пр. Однако, в отличие от «Сказания», в «Летописной повести» чувства персонажей не выступали постоянным двигателем событий. Вот, например, Мамай «възбужаясь и възгордяся и гневаяся, и стоя три недели со всемъ своимъ царствомъ», — Мамай никуда не кинулся под влиянием чувств, а хоть и в гневе, но стоял три недели на одном месте. В «Летописной повести» чувство зачастую одолевало персонажа лишь после какого-нибудь события, а не перед поступком. Так, «Мамай же, слышавъ приходъ великаго князя Дмитрия Ивановича со всеми князи русскими и со всею силою к рече к Дону и сеченыя своя видевъ, и възъярися зракомъ, и смутися умомъ, и распалися лютою яростию, и наполнися, акы аспида некая, гневомъ дышуще», — ясно сказано, что ярость Мамаю была вызвана действиями Дмитрия Ивановича; но эта ярость не выступила причиной действий самого Мамаю; упомянуто только, что он сказал: «Двигнемъя всею силою моею темною», однако рассказа об этом деянии Мамаю нет, чувство осталось вне последующего события.

Обычно же в «Летописной повести» упоминания чувств персонажей только как декор сопровождали описания событий. Типична, например, такая сценка: «И се поиде великая рать Мамаева и вся сила татарская. А отселе поиде велии князь Дмитрий Иванович со всеми князи русскими, изрядивъ полкы противу поганых со всеми князи русскими, со всеми ратми своими. И възревъ на небо умиленыма очима, и въздохнувъ из глубины сердца, и рече слово псаломьское: “Братие! Богъ намъ прибежище и сила”. И абие съступиша обои силы велици на долъгъ час вместо...» и т. п., — «умиление» Дмитрия Ивановича стоит тут как бы не на месте (сначала пошел на татар, а потом, словно спохватившись, стал молиться); без «умиления» можно было бы и обойтись, не нанеся ущерба изложению; «умиление» — это всего лишь положенное украшение такого рода эпизодов.

Мироощущение автора. В «Сказании о Мамаевом побоище» чувства персонажей заняли более четкое и определяющее место. Эта нетрадиционность повествовательной манеры автора «Сказания» свидетельствует о каких-то изменениях в мироощущении первой четверти XVI в. сравнительно с предшествующим временем: описываемый мир представлялся автору «Сказания» гораздо более разнообразным, чем прошлым сочинителям; разнообразней стали переживать и персонажи в «Сказании». Так, например,

великого князя Дмитрия Ивановича автор изобразил охваченным одновременно разными, противоположными или сложными чувствами: Дмитрий Иванович «нача сердцемъ боleti, и наплънися ярости и горести, и нача молитися: "...подобаетъ ми тръпети..."», — подобное сочетание ярости, горести и смирения героя было невиданным в литературе, тем более в предыдущих сочинениях о Куликовской битве.

И далее в «Сказании» Дмитрий Иванович одновременно и «плача и радуся: о убиеныхъ плачется, а о здравыхъ радуется», — это сочетание чувств также было не совсем обычным. Кроме того, на протяжении изложения у Дмитрия Ивановича неоднократно и сильно менялись настроения: вот «князь же великий прослезися», но ему говорят: «просвети си веселиемъ очи сердца» — и князь «нача утешатися»; но снова «великому же князю нужно (тревожно) есть», и затем снова «князь же великий обвеселися сердцемъ»; вот «князь же великий нача думати» в нерешительности, но ему советуют «оставити смертнаа, буйными глагола глаголати», и князь уже решительно «възехавъ на высоко место» и пр., — Дмитрий Иванович в «Сказании» выглядел гораздо изменчивей, чем он же в других произведениях о Куликовской битве.

Чувства прочих персонажей в «Сказании» тоже стали необычно многолинейными. Так, лютый Мамай «скрегча зубы своими, плачуще гръко», — и злится, и досадует, и горюет. Олег Рязанский «начать бояться... нача опалатися и яритися», — боязнь смешалась с яростью.

Конечно, сочетания и перемены чувств у персонажей «Сказания» не отличались большим разнообразием. Например, подобно Дмитрию Ивановичу Дмитрий Ольгердович тоже «нача радоватися и плакати от радости»; «мнози же сынове русские възрадовавшася радостию великою», но затем «унывають», а потом «аки лютии вълци... начаша... сещи немилостивно», — радость сменяется горем, а после гневом; эти небогатые наборы чувств характерны для «Сказания». Но раньше в произведениях и их не было или почти не было, а теперь автор «Сказания» наблюдает что-то вроде трепетания чувств у своих персонажей.

В описаниях же общей обстановки, особенно в серии батальных сцен «Сказания», в еще большей степени давало знать о себе авторское ощущение живого, подвижного мира. Странно описывал автор, к примеру, выезд русского войска из Москвы. С одной стороны, погода благостна и войско спокойно: «Солнце... на въстоце ясно сияеть», «солнце добре сияеть... кроткый ветрецъ вееть», «синиа небеса», «урядно убо видети вьйско...»; а с другой стороны, как раз нет ни благостности, ни тихости у выезжающего войска: «аки соколи урвашася... и възгремеша своими златыми колоколы и хотять ударитися на многыя стада... хотять наехати на великую силу татарскую», — сочетаются и кротость, и агрессивность. Противоречивость повествования можно было бы объяснить неудачным пересказом «Задонщины» автором «Сказания», если бы такие случаи не повторялись в «Сказании» неоднократно. Далее войско продолжает свое чинное шествие «по велицей шыроце дорозе... успешно, яко медвяныя чяши пити»; но

одновременно и с вызывающей энергией, так что «стукъ стучить и громъ гремьть по ранней зоре», — тут отнюдь не неумело, а осмысленно использована «Задонщина» автором «Сказания» для создания живых, неоднотонных картин.

Затем в «Сказании» рассказывается о смотре русского войска накануне сражения, и противоречивые мотивы автор особенно выразительно переплел в этом рассказе. С одной стороны, ясная тихость свойственна собравшемуся на поле русскому войску: знамена «аки некии светилници солнечнии светящесе въ время ведра; и стязи их золоченыа... тихо трепещущи, ...шоломы злаченыа... аки заря утренья въ время ведра светящися». С другой же стороны, некая бурность пронизывает войско: «стязи... ревуть, ...хоругови аки живи пашутся, доспехы же... аки вода въ вся ветры колыбашесе, ...яловци (флажки) же шоломовъ их аки пламя огненное пашется», — и полностью ведрено, и сильно ветрено одновременно. И смотрящие на это войско испытывают очень разные чувства: «Умилно бо видети и жалостно зрети таковых русских събра- ния... Сему же удивишася...», — умиление, жалость, удивление, потому что все видимое перестало быть статичным, пробудилось, засверкало и задвигалось.

Авторское ощущение живого многообразия мира отразилось и во многочисленных развернутых параллелях между русскими и татарскими войсками в «Сказании». Так, глубокой ночью перед завтрашней битвой со стороны татарского войска доносится «стукъ великъ, и кличь, и вопль... и аки гром великий гремьть, ...вольци выють грозно велми» и пр., а со стороны русского войска «бысть тихость велика». Затем персонаж, находящийся в поле между двумя войсками, слышит «землю плачущую надвое»: татарская сторона «аки некаа жена напрасно плачущися о чадах своих еллинским гласом», а русская сторона — «аки некаа девица единою възопи велми плачевным гласом, аки в свирель некую», — автор описал прямо-таки симфоническое многоголосие.

Повествовательным противовесом ощущению текучести жизни служила у автора детальность «Сказания». Действительно, как в непредсказуемом мире добиться желаемой цели, все-таки свое «хотение съвршити (совершити)»? Автор взялся раскрыть этот секрет — «поведати... како сътвори Господь волю боящихся его» — и показал, что свою «волю» положительные персонажи «Сказания» сотворили путем исключительной старательности в делах, ибо подобает «деати съ всяким усердиемъ» и не поддаваться «худу разумению», но искать, когда «время приспе и часъ подобный (подходящий) прииде». Вот почему автор «Сказания» подробно повествовал о заботах Дмитрия Ивановича и русского войска: как «перебирали», «уряжали», «учрежали», «утверждали» полки; и так «велми уставиша плъци по достоянию, елико где кому подобаеть стояти», что очевидцы поражались: «Нестъ было преже нас, ни при насъ, ни по насъ будеть таково вѣинство уряжено»; подробно автор рассказывал, как организованно двигалось войско — какими дорогами, перевозами, бродами; пояснял автор, насколько внимательно военачальники обдумывали и учитывали разные конфиденциальные свидетельства, почерпнутые у тайных советчиков, у прибывших вестников,

у захваченных «языков», из «примет», знамений и видений. А потом как обстоятельно считали убитых и оставшихся в живых — для того понадобился даже специальный человек, который «росчетливъ бысть велми». Столь большого свода сведений о Куликовской битве нет ни в одном из источников «Сказания»; подробности эти далеко не всегда исторически верны; их роль — больше идейно-эстетическая: стихия, оказывается, состоит из четких деталей.

Несмотря на обилие косвенных отражений, ощущение неожиданности в движении жизни не созрело в ясное умопредставление у автора «Сказания», оно как бы «сквозило» через перечисление деталей, при описании чувств персонажей и в рисуемых картинах, но лишь иногда формулировалось, притом очень расплывчато — в виде кратких отсылок о непредвидимости Божьей воли: «Господь же нашъ Богъ... елико хоцетъ, ты и творить... како Господу годе, тако и будетъ»; «Господь Богъ можетъ живити и мертвити»; «Господу Богу вся възможна»; «велий еси, Господи, и чюдна дела твоа суть: вечеръ въдворится плач, а завтра — радость!»; или о судьбе персонажа: «възнесе бо ся высоко — и до ада сшелъ еси!» и т. д. Однако показательно, что этот мотив многообразия и непредопределенности Божьего выбора совершенно отсутствует в памятниках Куликовского цикла, предшествовавших «Сказанию о Мамаевом побоище»; близких литературных аналогий «Сказанию», этой жизнелюбивой настроенности автора «Сказания», кажется, нет вообще (очень слабую аналогию составляет, пожалуй, лишь «Повесть о взятии Царьграда турками» Нестора Искандера).

Указанная уникальная литературная особенность «Сказания», сводившаяся к непривычной, но еще неясной идее о многообразии жизни, в которой может случиться все, возможно, сбивала с толку древнерусских книжников, которые отчасти и поэтому давали популярному произведению столь разные названия.

«Повесть о разорении Рязани Батыем»

(А. С. Демин)

События, описываемые в «Повести о разорении Рязани Батыем», относятся к 1237 г., но сочинена была эта повесть на два-три века позже. Раньше ее появление исследователи относили к концу XIV — началу XV в., однако вынуждены были выделять в ней многочисленные позднейшие вставки, которые в итоге превосходили первоначальный текст повести по объему и по литературной выразительности; теперь предполагают, что повесть была написана вся сразу в 1560 г. и, возможно, одним лицом — протопопом рязанской церкви Николы Чудотворца Иваном Вислоухом, который, будучи искусным книжником, использовал для своего сочинения различные летописные и иные источники, в особенности же Московский летописный свод 1479 г., и вставил повесть в составленный им же цикл литературных и документальных рассказов, посвященных Рязанской земле и рязанским князьям, а также чудотворной иконе Николы в Рязани и служителям рязанской церкви Николы.

Поэтика повести. Как бы то ни было, но в составе подобного свода «Повесть о разорении Рязани Батыем» все-таки инородна и явственно отличается индивидуальными изобразительными чертами, которых нет ни у окружения повести в своде, ни в летописных источниках повести, рассказывавших о тех же рязанских событиях.

Принято считать эту повесть безусловно фольклорно-героичной. На деле же все обстоит сложнее. Автор был не так однообразен, как ожидалось бы. Героический тон в повести проявляется не с самого ее начала. В начале тон произведения традиционно скорбен, и эти сетования почерпнуты из жалоб летописных источников о нашествии Батыея. Героичность персонажей становится видной лишь далее из отважных речей рязанцев перед Батыем. Один рязанский князь — Федор Юрьевич, — находясь на переговорах у Батыея, резко и обличительно ответил ему: «Не полезно бо есть нам, христианом, тебе, нечестивому царю, водити жены своя на блуд. Аще нас приодолеши, то и женами нашими владети начнеши». За публичный смелый ответ князь демонстративно героически и пострадал: его речь так подействовала, что «царь Батый возярися и огорчися и повеле вскоре убити благовернаго князя Федора Юрьевича, а тело его повеле поврещи зверем и птицам на растерзание». Другой рязанский князь — Олег Ингоревич, — «изнемогаючи от великих ран», попал в плен к Батыю, но

дерзко «укори царя Батыя и нарек его безбожна и врага христьянска», за что тоже демонстративно героически пострадал: за такие слова Батый «дохну огнем от мерскаго сердца своего и вскоре повеле Олга ножи (ножами) на части раздробити».

Героичность персонажей в повести имела специфичный «сценический», демонстрационный оттенок. Так, автор описал, как пять рязанских дружинников, «изнемогших от великих ран», тоже попали в плен к Батыю и заявили ему с гордым сарказмом: «Посланы... тебя, силна царя, почтити, и честна проводити, и честь тебе воздати. Да не подиви (не взыщи), царю, не успевати (не успевали мы) наливати чаш на великую силу — рать татарскую». Героическая и приправленная иронией речь рязанских дружинников тоже произвела впечатление на Батыя, но иное, чем раньше: «Царь же подивися ответу их мудрому», — Батый у автора оценил не прямолинейную героичность, а, так сказать, «сценическую» сторону ответа рязанцев, которые выставили себя хлебосолами, принимающими честных гостей на великом пиру. Эпические мотивы использованы лишь как изобразительное средство.

Суть дела оказывается не в чистой героичности самой по себе: «сценичность», зрелищная эффектность типична для героических, да и для не героических эпизодов повести. Например, автор пояснил, как молодежато выглядел обличитель Батыя Олег Ингоревич, его именно видят: «Царь Батый и видя князя Олга Ингоревича велми красна и храбра»; и как трагично выглядел потом князь убитый, когда приказано было его «на части раздробити». Позднее его «раздроблены уды» (части тела) и «честную его главу» собрали вместе и торжественно понесли.

Особенно зрелищны, «сценичны» в повести речи и плачи князей у себя в Рязани. Так, обращение князя Юрия Ингоревича к окружающим автор превратил в яркую картину, пояснив, какое бодрое зрелище видел князь перед собой и какую эффектную позу он принял: «Князь великий Юри Ингоревич, видя братию свою и боляръ своих и воеводе храбры и мужествены ездяше, и возде руже на небо со слезами и рече: "...Лучче нам смертию живота купити, нежели в поганой воли быти"».

Плачи же князя Ингваря Ингоревича соединились у автора в целую цепь картинных сцен; автор пояснял, что именно видел князь вокруг себя, как его было слышно окружающим, какие позы он принимал: «прииде во град Резань и видя град разорен... и множество много мертвых лежаща... церкви позжены... Видя князь Ингварь Ингоревич великую конечную погибель грех ради наших, и жалостно возкричаша, яко труба рати глас подавающе, яко сладкий орган вещающи. И от великаго кричания и вопля страшнаго лежаща на земли, яко мертвъ. И едва отльеяща его и носяща по ветру... И видя князь Ингварь Ингоревич велия трупиа мертвых лежаща, и воскрича горько велием гласом, яко труба распалаяся, и в персьи свои рукама биюще, и ударяшеса о земля», а затем и «возде руже на небо, со слезами возва». Автор в повести старался последовательно создавать бросающиеся в глаза сцены, в том числе и плачи, составленные с обильным привлечением преимущественно книжных источников. Недаром

у автора повести плачущий Ингварь Ингоревич задавался таким «писательским» вопросом: «Како нареку день той или како возпишу его, в он же погипе толико господарей и многое узорочье резанское храбрых удалцев?» Но, в отличие от Ингваря Ингоревича, который признавался, что «язык мой связывается, уста загражаются», автор знал, как «возписать» события.

Собственно воинские эпизоды у автора повести тем более становились «сценичными» благодаря резкой гиперболичности картин. Тут зрителями выступали татаро-монголы: «Царь Батый и видяше, что господство резаньское крепко и мужественно бьяшеся... яко всем полком татарьским подивитися крепко и мужеству резанскому господству»: «таких удалцов и резвцов не видали». А на сцене битвы было видно вот что: рязанцы «един бьяшеся с тысящей, а два — со тмою»; «тако их бьяше нещадно, яко и мечи притупишася, и емля татарскыя мечи и сечаша их»; «ових (одних) на полы (пополам) пресекоша, а иных до седла краяше»; татарам рязанские люди казались как «люди крылатыи и не имеюще смерти».

Наконец, смерть персонажей в повести сопровождалась их исключительно выразительными героическими позами, почти что медальными изображениями событий (Д. С. Лихачев говорит о «медальонной чеканности»). Так, поза персонажа выражала готовность к немедленному действию. Вот поза княгини Евпраксии, которая «лепотою (телом) красна бе зело»: услышав об убийстве своего мужа наступающими татарами, «благоверная княгиня Еупраксеа стоаше в превысоком храме своемъ и держа любезное чадо свое... и абие (вдруг) ринуся из превысокаго храма своего с сыном своим со княземъ Иваномъ на среду земли и заразися (разбилась) до смерти». Поза погибших рязанских князей вводила в пронзительную сцену их покинутости и под конец становилась символом беспамятства: князь Ингварь Ингоревич видит (опять-таки видит!) их «лежаща на земли пуге, на траве ковыле, снегом и ледом померзоша, ни ким брегома, от зверей телеса их снедаема и от множества птиц разъстерзаемо; все бо лежаща, купно умроша — едину чашу пиша смертнюю».

В той же повествовательной манере — то ли персонажами, то ли автором зримыми сценами — автор повести изобразил и разоренную Рязань: «и не бе в ней ничто благо видети — токмо дым и пепел... а великая церковь внутрь погоре и почернеша».

Пристрастие автора к эффектным сценам сочеталось с еще одним его литературным устремлением: персонажи повести полны, так сказать, сценически заметных страстей, чувств, переживаний. Страстями зачастую диктовались позы и крики персонажей. Например, князь Ингварь Ингоревич находился в крайнем горе, оттого «яко труба» кричал, воздевал руки на небо и пр.; Батый дивился, каков «исполин силою» рязанский вельможа Евпатий Коловрат, — оттого рисовал такую выразительную картину: «Аще бы у меня такой служиль, — держал бых его против сердда своего»; у убитых же не было чувств, — поэтому они лежали неподвижно: «Несть бо ту ни стонюща, ни плачюща... но вси вкупе мертви лежаща».

Чувства немедленно переходили в действия: княгиня Евпраксия услышала вести, для нее «горести исполнены, и абие ринуся из превысокаго храма»; Евпатий «воскрича в горести душа своя и распалаяся въ сердцы своем, и собра мало дружины... и внезапно нападоша на станы Батыевы»; князь Ингварь Ингоревич энергично и без промедления «кричаше велми и рыдаше, и похранияше прочиа трупиа мертвых, и очисти град, и освяти»; без промедления «безбожный царь Батый... возярися зело и огорчися, и поиде на град Суздадь и Владимиръ» и т. д.

Но нередко чувства подолгу охватывали персонажей, отчего своеобразная сценичность картин только усиливалась. Так, Ингварь Ингоревич время от времени «плачяся безпрестано», «плакася... на долгъ час»; «царь Батый... возбоися»; «татарове же сташа, яко пианы или неистовы (обезумевшие)»; природа у автора тоже могла переживать: «О земля, о земля, о дубравы, поплачите со мною» (показательно, что это обращение к природе поплакать отсутствует в источниках повести); автор призывал к длительным переживаниям всех, помнящих о Батыевом нашествии: «Кто бо не возплачеца толикиа погибели, или хто не возрыдает... или хто не пожалит... или хто не постонет таковаго пленения». В данном случае важно, что такое «сценически» воплощаемое обращение есть у автора, и не так уж важно, заимствовано, переделано или сочинено оно автором повести.

Автор «Повести о разорении Рязани Батыем» был, конечно, далек от непосредственного отражения реальных, но уже очень давних для него событий. Стремление автора к четкому делению на эпизоды, к созданию эффектных, зримых и эмоциональных сцен, с одной стороны, свидетельствует о его возможной ориентации отчасти и на «Сказание о Мамаевом побоище», появившееся лет за 40 до повести. С другой же стороны, посвятив свой цикл Николе Чудотворцу, автор как бы нарисовал впечатляющие клейма к соответствующей иконе. Автор «Повести о разорении Рязани» создал свою, более яркую и богатую, чем это делалось прежде, литературно-книжную модификацию рассказов о героическом событии.

«Книга Степенная царского родословия»

(А. С. Демин)

«Книга степенна царского родословия», повествующая о деятельности русских князей и царей от Рюрика до Ивана Грозного по многочисленным историческим источникам, особенно летописным и житийным, составленная в течение 1560—1563 гг. в Москве царским духовником и протопопом кремлевского Благовещенского собора Афанасием, явление титаническое в древнерусской литературе. Дать краткую характеристику огромной книге, казалось бы, невозможно. Но спасает ее единообразие. Знаменита «Степенная книга» не столько своими сведениями, сколько риторичностью и поучительной направленностью повествования, разработанного по неким четким принципам, которые особенно отчетливо видны в последней части книги — «семнадцатой степени», излагающей события, только что произошедшие накануне завершения этого колоссального труда, — даже 1563 г. упоминается здесь. «Семнадцатую степень» как типичный пример риторического однообразия автора и рассмотрим.

Поэтика произведения. В семнадцатой части книги 26 глав, автор характеризует персонажей всюду единообразно, обычно с настойчивым повторением прямых оценок — это одно из его главных повествовательных средств. Все рассказы, все эпизоды, независимо от их содержания, изложены однотипно. Заголовок и первая фраза каждого отдельного рассказа в каждой главе, как правило, самые резкие и экспрессивные, а дальше повторяемые автором оценки лишь подтверждают уже сказанное. Например, в главе 6-й о военных стычках русских с литовцами первую оценку литовцам содержит сам заголовок: «*О сугуболукавственомъ мире литовскаго краля (короля)*». Эту оценку повторяет первая фраза вслед за заголовком: «литовский же король Жигимантъ... начать лукавая умышляти». А дальше уже довольно редки и слабы прямые нападки автора «на зачинающихъ рать»; автор лишь поддерживает первоначальный отрицательный тон высказываний о литовцах, но не более.

В главе 18-й о борьбе с ливонскими немцами тоже крайне резко первое упоминание о них: «Потомъ же богомерзцыи немьцы... самочиниемъ возгордешася». Последующие оценки звучат как эхо первого упоминания: «...гордостнии немьцы... богомерзцыи же немьцы». Но глава велика, состоит из двенадцати подглавок, и вторая подглавка добавляет свои оценки: «немьцы льстивно... умысливше, ...их коварство»,

и пятая подглавка добавляет еще: «о лукавстве немцевъ». Эти оценки тоже продолжают повторяться в последующих подглавках: «лукавию же немцы» (шестая подглавка), «льстивно... лукавство ихъ» (девятая подглавка), «о лукавстве... ливоньскаго маистра... лукавствено коварствуя» (десятая подглавка), «лукавства злокозненныхъ немецъ» (одиннадцатая подглавка). Составитель текста опять-таки не нагнетал, а только сохранял общий отрицательный тон высказываний о немцах.

Не только о литовцах, немцах или шведах, но, например, и о татарах в такой же манере повествовал автор. Вот глава 20-я о борьбе с крымскими татарами. Заголовок с оценкой: «О лукавномъ послании крымскаго царя». Первая фраза повторяет оценку: «...о злохитромъ умирении съ лукавствомъ». Далее следуют повторы оценок дословно или вариации синонимичные: «льстиваго коварства... безбожнаго царя», «безбожный царь... лукавнуща... его злокозненное пронырство» — отрицательный тон автор не усиливал, но соблюдал его неизменно.

Самые разные явления автор описывал, не ища новых слов, а довольствуясь многократными повторами уже высказанных оценок. Например, в главе 9-й о большом московском пожаре 1547 г. повторялись оценки «великий», «зельный» и пр.: «О страшныхъ и сугубейшихъ пожарехъ... попусти Богъ, быти зельнейшему пожару... о велицемъ пожаре... быти великий пожаръ... пламы же зельнаго огня великия горы... пламени же велику... отъ зельнаго огня... великий той пожаръ». И еще — повторы слов «многий», «весь», «всюду» и пр.: «разыдеся огонь на многия улицы... всюду... ношахуса и везде... разливахуса и многия... пожигая. И выгоре все... и вся... испепелишася... все выгоре... вся сия огнемъ потребишася... вся сия безъ вести быша... всюду палящу... всюду вся пожигающа».

Все эти цепи многократных словесных повторов в «Степенной книге» нельзя объяснить только традиционной риторикой или так называемым литературным этикетом. Автор не распалаялся, но тем не менее с исключительной настойчивостью повторял свои оценки в рассказах. Цель столь скучных и нередко громоздких рассказов — чисто идеологическая. Словесные и фразеологические повторы нужны были автору обычно для того, чтобы подтвердить: да, этот персонаж или это событие именно так-то.

В сценах предсказаний и знамений это стремление автора к подтверждению рассказываемого проявилось особенно широко. Например, если Никола Чудотворец обещает, что «христианству не имать быти некоего же озлобления отъ поганыхъ», то так и получается: «человеколюбивый Богъ не попусти поганымъ врагомъ озлобити христианство»; если Никола предупреждает, что «предаетъ Богъ градъ сей Казань въ руке» российского царя, то затем дословно так и происходит: «въ руке благочестивому царю Богомъ предана быша». Или в других эпизодах многие провидцы призывают казанских татар: «Повинуйтесь безъ лукавствия московскому государю», «поспешите умолити московскаго царя» — и дальше татары «православному царю и государю... во всемъ повинны себе творяху», «начаша молити»; когда предсказывают

Казани: «быти на томъ месте... церквамъ» — это свершается тоже дословно: «еже и бысть благодатию Христовою», «на томъ месте... церкви поставлены быша»; пожелание: «Богъ... место сие да просветить благочестиемъ» — и результат: «вся благая, яже даруеши намъ... земля Казаньская ныне благочестиемъ просвещаема» и т. д.

Естественно, не только о Казани автор рассказывал с подтверждающими фразеологическими повторами. Так, во время московского пожара некто видит в видении Богородицу, «уталяющи» огонь, и тут же повествователь сообщает, что, действительно, «нача гневъ Божий уталяются и пламы огненные умалются». Или один из персонажей приносит заклинание и дословно по заклинанию то же и получает: «Самъ Владыко пречистыми усты рекль еси: "...аще кто и смертно испиеть, не вредитъ ихъ". И выпивъ сосудъ зеляя, и ста ничимъ же врежень... ничимъ же не вредимъ силою и действомъ святаго Духа». Даже оговорка подтверждается дословно. Персонаж оговаривается мельком: «Бога... ради... аще и... раздробленъ буду» — это и случается с ним: «кости его надробно разметаша... пострада за Христа». Наконец, не только в сценах предсказаний, вольных или невольных, но и в сообщениях, например, о разных повелениях и просьбах автор следовал своей заверительной манере повествования и неукоснительно вводил подтверждающие повторы слов и выражений. Так, один персонаж велит другому: «звони скорее», и другой «скоро шедъ, позвони»; или не крещеный знатный татарин просит митрополита, «дабы умолилъ о немъ государя царя... милости прося и... крестити бы его повелелъ. Боголюбивый же царь моления ради святительска и боярска милость показа ему и крестити его повелелъ» — как будто сделана выписка из юридического документа, дотошно повторяющего формулировки для точной фиксации фактов.

И уже совсем навязчив был автор в своем стремлении к «юридическому» подтверждению и закреплению характеристик явлений на протяжении больших рассказов. Он, например, на одну и ту же тему целыми сериями излагал знамения и предсказания — одно за другим, с повторяющимися толкованиями (если повторить, например, семь пророчаний о покорении Казани, вот тогда-то, по авторской логике, можно без каких-либо сомнений «разумети есть по всему», что произойдет). Многократно повторялось у автора даже отдельное чудо или знамение: если персонаж вдруг слышит загадочный колокольный звон, то «въ коемъждо оконьце храмины своя слыша тако же звонъ — тако по Бозе благонадеженъ бывъ»; если вода в сосуде, стоящем на лавке, чудесным образом закипает, то и вторично сама собой закипает она и потом еще «три краты чудесно кипяще» — «сие Божие милосердие»; привидевшийся персонажу Никола Чудотворец «глагола... и вторицею то же рече» — «отъ Бога посланъ». Автор обязательно подтверждал богониспосланные явления многочисленными свидетельствами и свидетельствами: «услышася повсюду», «мнози поведаху», «мнози виде», «многимъ людемъ показуя», «мнози узреша» и т. п.; или же делал характерную для него ссылку: «прочее же о сихъ довольно писано есть во известныхъ летописаниихъ, zde же вкратъ-

це явлено есть великаа Божия чюдодействия» — таких «библиографических» подтверждений тоже немало. В общем, почти в каждом своем рассказе автор стремился к определенности, подтвержденности, непоколебимости оценок и характеристик и не любил ничего «непостоятельного», «непостоянного».

Главная идея произведения. Но зачем с такой обязательностью составителю надо было подтверждать, поддерживать, закреплять те или иные мотивы в каждом своем даже мало-мальски риторическом рассказе, хотя автор ни с кем не полемизировал? К подтвердительному изложению, по-видимому, привел идеологический принцип, последовательно исповедуемый автором, считавшим, что все, буквально все события, от великих до мельчайших, происходят «Божимъ хотениемъ... а не человеческимъ самочиниемъ»: плохие события и дела — «попущены» Богом, гневом Божиим, а хорошие — дарованы, утверждены, поручены, споспешествованы, водимы Богом, его благоволением, помощию, заступлением, благодатию, хотением, силою, милостию, пособием, промыслом и мн. др. — подобными авторскими замечаниями, разъяснениями и восклицаниями обильно заполнено все изложение, каждый эпизод, — «Богъ... везде сый и вся исполняя отъ небытия в бытие». До «Степенной книги» повествователи, кажется, нигде так часто не ссылались на Бога. А раз «Богъ своею крепкою десницею всегда и всюду наставляя», то все значимо, важно, весомо, и поэтому надо писать с усиленными подтверждениями соответствующих тем и мотивов.

Верой автора во всепроникающее богоучастие в человеческих делах были продиктованы не только подчеркнуто-«подвердительная» манера повествования в «Степенной книге», но еще и авторское пристрастие к различным возвышающим литературным средствам в его исторических рассказах. Оттого прилагательными в превосходной степени начинил составитель текст семнадцатой части: царь — божественнейший, святейший, крепчайший, самодержавнейший, мужественнейший, кротчайший, возлюбленнейший, «сладчайшее имя Иванъ». Плохое, «попущенное» Богом, — тоже в превосходной степени: пожар — зельнейший, сильнейший, сугубейший; иконоборцы — злейшие и пр. Еще чаще автор употреблял прилагательные с приставкой пре-: царь — Богом преславнейший, пресветлейший; митрополит — хриstopодобно превьсочайший; Христа ради юродивый — сугубо преукрашенный; храм во имя Богородицы — «преудивлень»; видения — предивные; победы — преславные и т. п. Сравнениями автор тоже повышал статус персонажей и их деяний как богоподдерживаемых: царь — «яко же Давидъ», «подобно Моисею», «яко же бо второе солнце»; царскими детьми — «яко райскими цветы крася»; александрийский патриарх — «лице его, яко лице ангелу», юродивый — «яко бесплотень»; русские воины — «яко львы рыкающе», «въ малыхъ челнехъ, аки въ кораблехъ»; чудесное — «светъ необыченъ, яко великъ пожаръ», «звонъ... яко большого колокола гласъ» и мн. др.

К возвышающим относятся также формулы и выражения материального «изобилиования» и довольства в повествовании: Москва — «милосердый же Богъ... всякая

требования и богатства и утвари драгия сугуба дарова имъ... и различная имения ихъ усугубишася и всякаго блага исполнишася, тако же и торговая купля *преизобиловала*»; поход — «многое воинство всюду, яко Богомъ уготовану, пищу обретаху... всякимъ благовоннымъ овощиемъ *довляхуся*... все бесчисленное воинство не трудно *довольшеся*. И тако всесильный Богъ пищу и всякую потребу... всюду готову и *преизобильну* устраяя... всякими потребами *изообиловаху*»; митрополит — «многимъ имениемъ *изообилова* его»; «христоролюбый же царь... милостынею *издоволи* его»; монастырь — «благочестивый самодержецъ монастырь той имениемъ же... *удовли*... исполни... преисполнено украси».

Наконец, возвышающий мотив света и сияния, обычный в чудесах, знамениях и видениях, у автора «Степенной книги» перешел и на обыденную земную реальность: например, перед падением Казани «разливашеся *светъ* надъ всемъ градомъ, во *свете* же мнози столпове *пресветли* блещахуся»; а после казанской победы все «ведряно и *светло*... небеса — *светлость*... *светлу* и преславну победу нося... и все паче солнечнаго сияния *просвещахуся*»; у александрийского патриарха, избежавшего отравления, «*просветися* лице его»; царь «намъ *светлейший* явился еси... твое благочестие *светится*... и Божиею помощию... яко же... отъ солнычьнаго сияния греми бываху» и т. д.

Кроме того возвышению событий способствовало беспрепятственное и «сороустремительное» передвижение персонажей у составителя «Степенной книги»: не только «мнози святии... по воздуху ходяху» или юродивого «видеша его по морю ходяща, яко по суху», но и «легцыи же воеводы», и обыкновенные воины «сороустремительно поидоша... Богомъ подвизаеми... преидоша реку, яко ангеломъ носими» или «Божимъ хотениемъ... не трудно, яко играюще, преидоша», «Богомъ подвизаеми... яко облакомъ носими, сороустремительно на градныя стены и на самый градъ скакаху» и пр.

Вообще же связь между идеологией автора «Степенной книги» и его повествовательной манерой была достаточно прямолинейна: если «подтвердительное» повествование зависело от авторской идеи о неотступном участии Бога в событиях везде и всегда, то возвышающее повествование восходило к идее автора о богозащищенности русских персонажей. Недаром автор затронул тему «невидимаго покрова Божия, всегда пребывающаго на верующих Богу» и повторял: «да будетъ покровъ и сохранение всемъ». Тему божественной защищенности России и православных автор на разные лады повторял в рассказах семнадцатой части. Защиту получали и самые незащищенные персонажи, например, юродивый ходил полностью нагишом и под знойным солнцем, и в лютый мороз, — потому что «душевною же добротою неизреченно одеяну ему... его же ни огонь, ни мразъ не врежаше, Божия бо благодать греяше его». Автор не отвлекался от темы богозащищенности, даже когда говорил о всяческих несчастях: «сими скорбьми хотя ихъ очистити Господь, ово же утверждая Богъ совершенно и непоколебимо царство...»; «человеколюбивый же Богъ... не хотя конечной пагубе предати насъ»;

«сама бо Богомати... всего мира покрывая и защищая отъ всякаго зла»; «всячески по Бозе благонадежно спасение имуще» и пр.

Для остальных частей «Степенной книги» типична та же «подтвердительная» и возвышающая идеологически выдержанная повествовательная манера, связанная с доктриной богоучастия и богозащищенности. Автор, по-видимому, остро желал государственной и общественной стабильности за год до введения опричнины, приведшей Россию к невиданному кризису.

«Казанская история»

(А. С. Демин)

Этот памятник называют по-разному: «Сказание», «Повесть», «История о Казанском царстве», «Казанская история», «Казанский летописец». Сочинение посвящено взятию Казани Иваном Грозным и является очень дельным и подробным обзором исторических событий, слегка приправленным соответствующей риторикой, за которой, как оказывается, скрывается нравоучительная философия автора. Творение это огромно и содержит 101 главу, которым предшествует небольшое авторское вступление. По косвенным данным памятник удастся датировать 1564—1565 гг., но автор его так и не установлен.

Поэтика произведения. Уже сразу со вступления выделяется тема, одна из главнейших и самая интересная в «Казанской истории», — изображение Казанского царства и казанцев. Во вступлении автор дает общую характеристику Казани, обращая свои взоры «на презлое царство сарацынское, на предивную Казань». Может озадачить совершенно откровенная противоречивость характеристики: Казань — одновременно и «презлая», но и «предивная». Эта положительная оценка Казани как «предивной» (не «дивной», а «предивной») тем более необычна, что дана она, так сказать, по высшему разряду: ведь эпитетом «предивный», не таким уж частым в древнерусских произведениях, обозначалось нечто, из ряда вон выходящее в области христианских ценностей, — предивные чудеса, предивные знамения, предивные чудотворцы (именно таково словоупотребление от «Успенского сборника» XII—XIII вв. до «Степенной книги» XVI в.), а иногда так обозначались предивные строения Царьграда (например, в «Повести о взятии Царьграда турками в 1453 г.», послужившей, кстати говоря, одним из источников «Казанской истории»). И этот-то «христианский» эпитет в «Казанской истории» вдруг оказался примененным к мусульманской Казани.

Еще заметнее подобный перенос «хорошего» символа на «плохой» объект в последующей общей характеристике Казани. Автор следующим образом говорит о расцвете Казанского царства как наследнике Золотой Орды: «И паки же возрасте царство и оживе, яко древо измершее от зимы солнцу обогревшу и весне. От злого древа, реку же, от Златыя Орды, злая ветвь произыде — Казань» (гл. 11). Казань — «злая ветвь», это понятно. Но вот сравнение с весной всегда прилагалось к явлениям только

положительным; да и в «Казанской истории» автор только что сходным образом выразился о Руси: «И тогда наша Руская земля освободится от ярма и покорения бусурманского и начать обновлятися, яко от зимы и на тихую весну прелагаться» (гл. 5). И вдруг «весна» перенесена на Казань.

В столь странном словоупотреблении нельзя только видеть отмеченное Д. С. Лихачевым «разительное нарушение литературного этикета» в «Казанской истории», потому что разрушение это не стихийно, оно совершено не по невежеству, не по забывчивости, не от равнодушия и не из-за стремления автора к парадоксам. Разрушение этикета очень даже содержательно: на казанцев автор чаще всего переносит то, что пишет не о ком-то хорошем вообще, а именно о русских. Так, например, «Казанская история» в разных ее главах содержит внешне не связанные друг с другом характеристики двух выдающихся воевод — казанского воеводы Аталыка и русского воеводы Симеона Микулинского. Хотя характеристика казанского воеводы, конечно, в общем, отрицательна, но она при всем том неожиданно пронизана массой положительных мотивов, перекликающихся с возвышенной характеристикой русского воеводы. Автор начинает характеристику казанского воеводы с особого эпитета — с упоминания «*силнаго*» Аталыка (гл. 19), как потом и Симеон предстает «*силенъ*» (гл. 26); автор вспоминает «*похвалнаго воеводу казанского*» (гл. 19), и так же им оценен потом «*прехвалны... воевода князь Симеон*» (гл. 67). Подобные эпитеты можно было бы принять за объективные, без экспрессии, обозначения качеств персонажей, если бы не совпадали и явно экспрессивные детали в их характеристиках, выражающие даже восхищение автора. У обоих воевод кони летают, словно крылатые: Аталыка «*понесе конь его... аки крилатъ, конь его реку прелете*»; у Симеона «*коня его мнети, аки змия крылата, летающи выше знамень*». Обоих воевод автор хвалит за меткость: Аталык «*стреляше версты дале в примету* (попадал в цель больше чем за версту)»; и Симеон мог «*на обе руки стреляти в примету и не погрешити*». Обоим воеводам никто не может противостоять: Аталык таков, что обычный «*русский воевода или воинъ противъ его* выехать и с нимъ драться *не смеяшу*»; Симеон тоже таков, что «*противнии же... не могуше ни мало стояти противу его*». Обоих воевод страшатся: от Аталыка «*страх наших обдержа*»; от Симеона казанцы «*страхом одержими*».

Однако автор «Казанской истории» вовсе не подчеркивал специально сходство Аталыка и Симеона. Напротив, эти воеводы в конечном счете получились противоположны обликом: у Аталыка «*очи же его бяху кровавы*», а Симеон «*радостень очима*»; Аталык напоминает «*буявола*», а Симеон — «*аггела Божия*» и пр. Автор «Казанской истории» ввел в характеристику Аталыка специфические мотивы, напоминавшие не столько о Симеоне персонально, сколько о типично русских богатырях, вроде тех богатырей, которые изображены в «Повести о разорении Рязани Батыем», тоже использованной в «Казанской истории». Аталык в «Казанской истории» «*наезжал... на сто человекъ удалых бойцов... и, многихъ убивъ... разсецаше надвое и до седла... Вели-*

чина же его и ширина, аки исполина»; все это созвучно «Повести о разорении Рязани», где каждый из дружинников Евпатия Коловрата «ездя, бьяшеса един с тысящею», а сам Евпатий Коловрат, «исполин силою», «богатырей Батыевых побил, ових на полы пресекоша, а иных до седла краяше».

Если автор все же находил общие черты у Симеона и Аталыка, то вовсе не обязательно было так часто повторять сходные детали и выражения. Причина подобной манеры повествования, то есть дословного переноса «русских» мотивов на казанцев, заключалась в представлении автора о некоем сходстве русских и казанцев. Отражения этого представления многочисленны в повести. Поэтому некоторые положительные черты воеводы Симеона (да и прочих русских персонажей) автор не менее настойчиво отмечал хотя и не у Аталыка, но у казанцев вообще. Симеон «силень в мужестве», действует «мужественне зело» (гл. 67); но и казанцы — «мало таковых людей мужественных... во всей вселенней обретаешся» (гл. 59). У Симеона красиво блестят доспехи и оружие: его видят «аки огненна всего яздыща на коне своемъ и мечъ и копие его, аки пламень, метающися...»; но и казанцы предстают «со блестящимся оружиемъ» (гл. 25). И, напротив, некоторыми отрицательными чертами Аталыка и казанцев хотя и не Симеон, но русские обладают тоже. Аталык и казанцы свирепы, вид у Аталыка «аки у зверя или человекоядца», казанцы выглядят «яко зверми... ис пустыни пришедшими» (гл. 23); но свирепы и русские воины, которые «рыскаху, яко зверие по пустынямъ» (гл. 83). Казанцы на войне грешат пьянством: «запивахуся до пьяна и спяху сномъ крепким», это свойственно и Аталыку: «упившуся виномъ и не успевшу ему скоро от сна востати»; но и русские воины не прочь «упиватися без воздержания... и спати, яко мертвы» (гл. 14).

Представление автора повести о сходстве казанцев и русских не ограничивалось военной сферой. В фразеологически сходных выражениях и со сходными деталями описывал автор и совсем не воинских персонажей, — казанских и русских, например, казанскую царицу Сумбеку (Сююн-Бике) и русскую царицу Анастасию (первую жену Ивана Грозного). Обе они горюют из-за ужасов войны, и в непосильном горе их поддерживают под руки: Сумбека «поддержима под руце рабынями ея» (гл. 38); Анастасию «сам царь супружницу свою рукама своима поддержалъ» (гл. 52). Обе царицы горько плачут. Обеих цариц пытаются утешить: Анастасию царь «утешив... своими словесы»; Сумбеку тоже «увещеваху... ласковыми словесы» (гл. 39), «едва отляйша ю водою и утешаху ю (ее)». Кстати, эпизод отливания рыдающей казанской царицы, которую «похватиша... от земли... мало не мертву», скорее всего, восходит к «Повести о разорении Рязани», где рязанского князя, от плача «лежаща на земли, яко мертвъ... едва отльеяша». И тут «русский» мотив также перенесен автором на казанского персонажа.

Далее обе царицы обращаются к «драгим» своим мужьям. Сумбека хотя говорит и причитает «речью варварскаго языка своего», но, в передаче автора, совсем по русской

традиции: «Кто... горькия слезы моя утолит...?» (гл. 38); так же плачет Анастасия: «кто ми утолить мою горкую печаль?». Обе царицы мечтают о почтовой птице, приносящей вести. Сумбека: «где возму птицу борзолетную... да возвестит случившаяся...?» (гл. 40); Анастасия: «кая птица во един час прилетит... и возвестит ми...». Обе царицы не хотят видеть дневного света: Сумбека «в дому сидела... света дневнаго не зря»; Анастасия «припокрывся в полате своей... света дневнаго зрети не хотя». Каждая из этих цариц напоминает птицу в гнезде: Сумбека напоминает «яко смирну птицу въ гнезде... в полатах ея» (гл. 38); Анастасия «возвратися в полаты своя, аки ластовица во гнездо свое». Женщины казанские вместе с Сумбекой плачут «яко многая горлицы» (гл. 38); но и Анастасия плачет «яко печальная горлица» (гл. 95) и т. д.

Представление автора о сходстве казанцев и русских распространялось на самые разные области, подчас неожиданные. Например, в повести сходно описывались редкостные события у казанцев и у русских. Так, о небывало дорогом изделии — о шитом золотом и драгоценностями шатре казанского царя автор сообщил, что «велицны купцы заморстин... дивящиеся хитрости его, глаголюще, яко: “Нестъ в наших заморских странахъ... узорочия такова, не слышено и не видено ни у коегождо царя или кроля”» (гл. 15). Но и о небывало торжественном шествии русского царя и его вельмож, одетых в золотые украшения и драгоценные наряды, автор сказал примерно то же: «вси послы же и купцы тако же дивляхуся, глаголюще, яко: “Нестъ мы видали ни в коих царствах, ни в своих, ни в чюжих, ни на коемъ же царе, ни на королех сицевыя красоты”» (гл. 93).

Автор «Казанской истории» время от времени и логически довольно четко подводил к мысли о сходстве обеих сторон — казанцев и русских: «страшно бе видети обоих храбрости и мужества» (гл. 80); «мнози от обою страну падоша аки цветы прекраснии» (гл. 58). Чаще всего это сходство понималось автором как некое равновесие сторон: «овогда убо мало державнии (правители) наши побеждаху казанцевъ, овогда же сами от нихъ болши сугубо побеждаеми бываху» (гл. 22). «Яко не токмо спомогает Богъ христианомъ, но и поганымъ способствуетъ» (гл. 10). Казанский персонаж, в трактовке автора, мог обращаться за поддержкой к обеим верам вместе: так, казанский царь «втай небеснаго бога моляще по вере своей, но и русских святыхъ на помощь призываше» (гл. 25); другие мусульманские персонажи ссылались на учение обеих вер, на то, как сходно «пишют бо наши книги и христианския» (гл. 41). Иногда автор и сам не знал, чья вера воздействовала на события: «или Богъ тако сотвори, или волхование казанских волхвовъ сие бысть, — не вемъ» (гл. 27).

Казанские персонажи, по утверждениям автора, дорастали до русских: наши могут посочувствовать врагу-правителю, впавшему в несчастья, но «милуетъ бо и варваринъ, видя державнаго (русского правителя) злостражуща» (гл. 11); русские верно служат своему самодержцу, но ему же может быть так же верен и иноверный: «много добра

и велику помощь сотвори, служа и помогая самодержцу своему, аще и погань есть» (гл. 42).

Больше того, в отдельных случаях, по оценке автора, казанцы даже превосходят русских в верности: «и неверный варварь паче (лучше) наших верных сотвори» (гл. 17). Превосходят, бывает, и в военном искусстве: «учени бо суть измаилтяне от начала своего бранем, учатся от младенства сицевым... Темь (поэтому) силно не можемь противитися и много смиряемся пред ними» (гл. 22); ведь было и так, что «разгневася Господь на русских вой, отъят от них храбрость мужество и даде поганымь храбрость и мужество» (гл. 14). Наконец, еще одна область казанского превосходства — женская красота: так, казанская «царица та зело красна и в разуме премудра, яко не обрестися таковой красной в Казани в женах и в девицах, но и в русских во многих на Москве во дщерях и в женах боярских и княжих» (гл. 38).

Мировоззрение автора. Столь высокое и открыто высказываемое мнение автора об иноверных, о казанцах, и о взаимном сходстве казанцев и русских, особенно сходстве положительных черт у обеих сторон, совершенно необычно для древнерусской литературы и, в свою очередь, объясняется несколькими причинами. Одна причина — биографическая. Автор каким-то образом попал в плен к казанцам, долгое время, 20 лет, в привилегированном положении жил в Казани, о чем он не без удовольствия сообщил сам: «Грех же моих ради случи ми ся пленену быта варвары (то есть казанцами) и сведену в Казань. И дань бысть в дарех (в подарок) царю казанскому... И взять мя к себе царь с любовию служити во дворь свой и сотвори мя пред лицомь стояти. И удержану ми бывшу тамо у него двадесять (двадцать) летъ в пленении... часто и прилежно от царя вопрошахь (расспрашивал царя) в веселии (при развлечениях) и при беседе со мною и мудрствующих честнейших казанцев. Бе бо царь по премногу и меня любя, и велможы его паче меры брегуще мя» и пр. (гл. 1). Читал автор, вероятно, принявший ислам, и казанские летописи. Все это, надо думать, способствовало многочисленным благоприятным его оценкам Казани и казанцев.

Но авторские похвалы казанцам отнюдь не чрезмерны в произведении, которое гораздо больше осуждает иноверных, чем их хвалит. Автор, по его дальнейшему признанию, после взятия Казани возвращенный из плена, вновь принявший православие, определенный на царскую службу и пользовавшийся покровительством и любовью воеводы Симеона Микулинского, явно следил за соотношением акцентов в своем произведении и временами оправдывался перед читателями: «Да никто же мя осудит от вас о семь, яко единоверных своих похуляюща и поганых же варварь похваляющы» (гл. 67).

Похвалы Казани и казанцам допускались в большей степени не по биографической, а по идейным причинам. Ведь Казань и казанцы — это своего рода богатейший военный трофей Ивана Грозного, есть чем похвалиться: «в лета православнаго, и благочестиваго, и державнаго царя и великаго князя Иоанна Васильевича... всеа великия России самодержца, ему же дарова Богъ... предивную Казань». Богатство этого трофея

автор всячески живописал. Например, во время штурма Казани один из русских «некий же юноша воинъ... оружие наго держа в руках своих, кровию варварскую красеющися» вбежал «в мерское святилище Махметово, в мечеть цареву (то есть казанского царя)... чая тамо некое собе налести (обнаружить) богатство, еже и бысть. И... виде по стенамъ златотканныя запоны (занавеси), на царских гробех — покровы драгия, саженья жемчугомъ и каменнемъ драгимъ... до верха наставленных великих ларцевъ и коробей с рухломъ (добром) драгих (богатых) казанских велмож» и т. д. (гл. 85). Эти и иные дивные богатства Иван Грозный похвалил, «яко велика бе слава и красота царства сего», и лично осмотрел «очима своима самъ», велел переписать и «печатью своею запечатати» и поставил охрану (гл. 87). Хваленый трон казанского царя отослан в Москву, прекрасная Сумбека — тоже.

Еще одна идейная причина допущения положительных оценок в характеристики Казани была более широкой, чем прямолинейное любование автора военными трофеями, и относилась уже к авторским историческим взглядам. Автор и без обращения к теме трофеев восхвалял Казань, потому что это прекрасное место, по его мнению, исконно находилось на Русской земле и лишь затем было захвачено «погаными»: то «место на Волге, на самой украине Руския земли... зело пренарочито (совершенно исключительное) — и скотопажно (пастбищно), и пчелисто, и всякими земляными семяны (злаками) родимо, и овощами преизобилно, и зверисто, и рыбно, и всякого угодия житейскаго полно — яко не обрестися другому такому месту по всей нашей Руской земли нигде же точному (похожему) красотою, и крепостию (целебностью), и угодием человеческим» (гл. 7). И далее в произведении неоднократно повторялась та же идея географической русскости Казани. Например: «И уведа царь и великий князь Иоанъ Васильевичъ, яко издавна стоить на Руской его земли царство срацъинское Казань, по рускому же языку — Котель златое дно... казанстии царие тоя страны много Руския земли отъемше до сего нашего самодержца» (гл. 22).

Можно также предположить, что автор «Казанской истории» исходил из какого-то кодекса рыцарственности, который он распространял на обе стороны — казанцев и русских — в рассказах о делах воинских (это догадка Э. Кинана).

Однако в «Казанской истории» автором все же так густо, но не нарочито и без привязки только к рыцарственным или к каким-то иным определенным темам или лицам, использованы фразеологические параллели в рассказах о казанских и о русских персонажах, что объяснить такое всепроникающее явление лишь биографическими, политическими или сословными причинами оказывается недостаточно. Сходство казанских и русских персонажей ведет к более широкому явлению — к мировоззрению автора повести, к его своеобразному «человековедческому» подходу к описываемым событиям, к его представлению о единой человеческой природе поведения всех людей вообще. Сходство казанцев и русских явилось у автора самым частым, однако как бы частным случаем общего человеческого сходства, которое составляют еще и упоминае-

мые в повести черемисы, ногайцы, турки, «фряги» (западноевропейцы), поляки, литовцы, немцы, датчане, шведы, англичане, греки, вплоть до совсем уж «иноземцев далних».

Автор и в самом деле постоянно думал об общечеловеческой основе поведения своих персонажей, неважно — русских или казанцев, и оттого он регулярно насыщал свое повествование о тех же русских или казанцах множеством философских сентенций о людях вообще. Хотя в подобной сентенциозности изложения у автора «Казанской истории» были серьезные предшественники, вроде «Хронографа 1512 года», но все-таки эти обильные сентенции автор сочинял, цитировал или пересказывал, применяя к нужным случаям, сам. Автора интересовали преимущественно две, как сказали бы мы сейчас, проблемы человеческого поведения.

Первая — это проблема верности или же, напротив, предательства. У автора даже царь Иван Грозный возвещает общечеловеческий принцип: «Сладко бысть всякому человеку умерти за веру свою, паче же кому за христианскую святую» (гл. 48), — то есть поощряется благородная верность каждого человека своей вере, причем не обязательно вере христианской, хотя, конечно, лучше бы христианской. Сюда же относятся и использованные автором сентенции о верности, вроде такого высказывания: «И болши сея любви несть ничто же, еже положити душу свою за господина своего или за друга» (гл. 25), — показательно, что эта мораль выведена автором из изложения внутриказанских дел, но по существу касается всех людей, включая и русских, и казанцев.

Немало сентенций автор направляет против всех, русских и казанских, предателей и изменников; например: «всеми изменникомъ, с лестию (коварством) и неправдою служащимъ государемъ своимъ, им же да буди вечная мука» (гл. 86). Автор выясняет универсальные мотивы предательства, касающиеся и русских, и казанцев — это женская хитрость и подкуп: «И всегдашняя капля дождевая и жестокий камень пробиваетъ вскоре, а лщение женское снедаетъ премудрыя человеки» (гл. 12), имеются в виду «премудрыя человеки» вообще, как у русских, так и у казанцев; «и намъ мнится, яко сильнейши есть злато вой безчисленных, жестокаго бо умяхчеваетъ, мяхкосердное ожесточеваетъ, и слышати глуха творить, и слепа — видети» (гл. 19) — опять-таки, хотя и неявно, речь идет о всех людях вообще. Предательство и усобицы ведут к гибели государства; тут автор ссылаясь на Евангелие: «Божие слово рече во Евангелии: “Аще кое царство станетъ само на ся, то вскоре разорится”» (гл. 26), — автор явно имел в виду любое царство, подчиняющееся этому всеобщему закону. Однако надо сказать, что предательство автор осуждал не абстрактно, а переживал, конечно, больше по отношению к Руси и христианству и общечеловеческие истины чаще выводил, говоря о русских делах: «несть мочно и лзе просту человеку со змием дружитися, и кормити его от руку своею всегда... и приучити в пазусе (за пазухой) носить и не снедену быти от него... Тако и от злаго слуги своего, невернаго раба иноязычнаго, не мочно есть ухранитися и убрещися у него» и пр. (гл. 43).

Вторая проблема, которой автор посвятил многие свои сентенции, это общие основы деятельности всех людей. В делах главное — угодить Богу. Автор снова ссылается на святые книги: «Писано во святых книгахъ: “Во всякомъ языкѣ твори волю Божию и делаяи правду, приятень ему есть”» (гл. 42); «но что может человекъ сотворити, аще не Богъ попустит его» (гл. 69), — речь опять идет о любых народах и любом человеке, но, правда, Бог подразумевается христианский. По автору «Казанской истории», общечеловеческая основа поведения — прежде всего христианская. Но в этих пределах находится большое поле общности самых разных народов и людей: «всякъ бо человекъ, иже в скорбехъ возрасте и в бедахъ множественных, всемъ искусень бывает и можетъ многотражущим в напастех спомогати» (гл. 22); «и весте сами боле мене: кто венчается (ублагодворяется) без труда? Земледелецъ убо тружается с печалию и со слезами, жнеть бо веселиемъ и радостию. И купецъ тако же...» и т. д. (гл. 66). Деятельную жизнь всех людей пресекает смерть: «Но, о прегоркая смерти злая, не милующа красоты чловеца, ни храбра мужа щадящи, ни богата почитающи, ни царя... но вся равно от жития сего поемлющи и в трилукотнемъ (трехлукотном) гробе темнем полагаше» (гл. 67), — все это верно для всех, но упоминание именно темного гроба свидетельствует опять-таки о христианах.

Автор «Казанской истории» не только писал большой исторический труд, но много видел, много читал и размышлял по поводу событий; эти размышления привели его к некоей несистематизированной, необобщенной «философии» общечеловеческого сходства, тем не менее определившей беспрецедентные литературные особенности его произведения — смелое преобразование литературного этикета и этническое расширение содержания традиционных сентенций.

За сто лет до автора «Казанской истории» тоже надолго оказавшийся в иноверной среде Афанасий Никитин лишь метался в своем «Хождении за три моря» от православного отрешенного взгляда на чуждые народы и веры к высказываемой им по-тюркски более дружественной точке зрения на буддистов и мусульман и, кажется, склонялся к смутной идее единого бога для всех народов. На этом фоне видно, насколько изошреннее в литературном отношении, опытнее, зрелее был автор «Казанской истории», который хорошо вписался в начавшийся с XV в. на Руси процесс литературного приятия явно чуждых, даже враждебных нам иностранных правителей и народов поездившими за рубеж бывальыми людьми, состоявшими на царской службе («Сказание о Дракуле воеводе мутьянском» Федора Курицына, «Сказание о Магмете-салтане» Ивана Пересветова). На «Казанской истории» в XVI в. этот процесс не закончился (ср. «Повесть о нахождении Стефана Батория на град Псков»). Нараставшая активность контактов, по-видимому, способствовала упрочению в России XVI в. писательского представления о том, что страшные иноземные злодеи и отвратительные иноверцы в чем-то такие же люди, как и мы, и что у них и поучиться не грех.

Повести о Смутном времени

(М. А. Коротченко)

Смутное время Московского государства. «Смутными» издавна именуется время восстаний, мятежей, всеобщего недовольства существующим порядком. Причиной этих сложных исторических периодов становится разрыв между властью и народом.

Смута, как правило, связана с безвластием, кризисом старой государственной системы правления. Исчезает прежняя стройная иерархия чинов и властей, порядок сменяется хаосом, статика — динамикой. «Как в бурю листья на деревьях повертываются изнанкой, так Смутные времена в народной жизни, ломая фасады, обнаруживают задворки, и при виде их люди, привыкшие замечать лицевую сторону жизни, невольно задумываются и начинают думать, что они доселе видели далеко не все», — отмечает В. О. Ключевский в «Лекциях по русской истории».

Именно стремлением увидеть истинную сущность исторического бытия может быть объяснен интерес русских писателей к кризисным временам в жизни России. Тема Смуты, народного бунта — основная в исторических произведениях А. С. Пушкина. В исторической философии поэта важное место занимает проблема нравственной основы власти («Борис Годунов»), герой проявляет сущность характера в столкновении с хаотической стихией бунта, иррациональной силой самой истории («Капитанская дочка», «Медный всадник»).

Тревожное время может погубить, уничтожить человека, разрушить его дом, разлучить с родными и близкими, но может и сделать его сильнее, мудрее, дать ему более интенсивное чувство бытия. После разрушения привычных общественных структур и систем личность остается одна «лицом к лицу пред пропастью темной» (Ф. И. Тютчев). Опасность погибнуть в трагедии компенсируется возможностью осмыслить трагизм человеческого бытия вообще.

Именно поэтому опыт людей, «посетивших мир в его минуты роковые», бесценен. Писатели, историки, публицисты первого Смутного времени в истории России сумели описать страшную реальность, осмыслить свой многообразный и противоречивый опыт, создать стройную философскую концепцию о месте человека в истории и о целях его исторического бытия. В выработке новой исторической философии заключается ценность литературы Смутного времени.

Хронологические рамки Смутного времени датируются историком С. Ф. Платоновым 1598 (избрание Земским собором на престол Бориса Годунова) — 1613 гг. (избрание на царствие представителя новой династии Михаила Федоровича Романова). Однако нужно отметить, что возвращать утраченные во время безвластия земли, устранять внешнеполитические последствия Смуты Россия будет до эпохи петровских преобразований. Одним из внутривластных последствий Смуты станет окончательное разрушение системы боярского правления и осознание народом возможности сопротивления «неправедной власти» (после Смуты почти каждое царствование будет сопровождаться слухами о самозванцах).

В 1584 г. умирает царь Иван Грозный, убивший своего старшего сына в припадке гнева. Претендентами на престол становятся два недееспособных наследника — слабоумный Федор и младенец Дмитрий. На престол возводится Федор, за которого правят регенты-бояре, а затем его шурин Борис Годунов. К концу царствия Федора Иоанновича Борис становится фактически полновластным главой государства.

После кончины Федора Иоанновича Борис избирается на царствование Земским собором. Избрание стало результатом умело проведенной избирательной кампании и реальным доказательством победы Годунова в борьбе за власть. Сразу же после восшествия на престол последовала опала бояр Романовых — последних сильных соперников и будущих основателей новой династии.

В 1591 г. происходит Углицкая драма. Как гласят официальные источники, в Угличе в припадке падучей болезни царевич Дмитрий упал на нож и зарезался. Обстоятельства смерти последнего представителя династии Рюриковичей, сына Ивана Грозного и Марии Нагой, были туманны и загадочны, общество считало, что Борис Годунов дал приказ убить царевича.

Мнения историков о смерти царевича Дмитрия достаточно противоречивы. Если Р. Г. Скрынников считает более вероятной версию «самозаклания», объясняя ее болезнью царевича и тем, что его смерть была невыгодна Борису Годунову, поскольку Дмитрий был рожден от седьмого брака (церковь разрешает вступать в брак три раза) и, как внебрачный сын, не представлял никакой опасности для нового царя, то А. А. Зимин справедливо замечает: «в истории имелись тысячи случаев, когда королевские отпрыски захватывали престол при гораздо менее благоприятных обстоятельствах». Необходимо отметить, что все историки-современники Смуты считают Бориса Годунова виновником смерти царевича.

Борис Годунов взошел на престол в трудное время. Прямыми следствиями oprичнины Ивана Грозного были запустение центра страны, массовое бегство крестьян на окраины государства, рост казачества.

Неурожайные 1601—1603 гг. стали ударом молнии в экономическую бочку с порохом. Это было самое сильное похолодание в России в течение последнего тысячелетия. Три неурожайных года подряд. По свидетельствам летописцев, от голода вымерла

треть населения царства. Только в одной Москве в трех общих могилах было погребено 120 тысяч человек, в городах были съедены все кошки, собаки и даже крысы. Хлеб не могли себе позволить купить даже средние классы населения.

Трагедия 1601—1603 гг. заключалась еще и в том, что голод совпал с закрепощением. После вступления на царствие Борис Годунов выпустил указ о заповедных летах, запрещающий переход крестьян от одного хозяина к другому. Крестьяне не могли переселяться из голодных областей, уйти на поселение, они были обречены на верную смерть.

Следствием этого стало то, что во время неурожая бегства на окраины государства приобрели массовый характер, казачество росло за счет недовольного, ненавидящего Бориса Годунова крестьянства. Именно поэтому Смута стала временем первых в русской истории крестьянских войн (Хлопко и Болотникова). Восстание Болотникова стало самым массовым в России. Болотников дошел до Москвы, но это осталось неосуществимой мечтой Разина и Пугачёва.

Критическое отношение общества к новой власти выразилось в слухах о самозванце, о воскресшем царевиче Дмитрие, которые впервые появились еще во время предвыборной компании Годунова (1598 г.). Однако апогей этих слухов относится к 1603 г., когда за литовской границей появился беглый монах Чудова монастыря Григорий Отрепьев, выдававший себя за умершего царевича.

Отрепьев получил поддержку у населения окраинных областей, донского казачества и польского шляхетства, преследовавшего в этой борьбе свои интересы. Успех Лжедмитрия I был полным — укрепленные города сдавались ему без боя, жители принимали присягу новому царю. Самозванец с горсткой авантюристов брал города именем царевича, а не реальной военной силой. Это было связано с кризисом сознания людей, народ не верил в выборного царя Бориса, считал правящую власть несправедливой, захваченной в результате цареубийства.

Во время наступления самозванца от болезни умирает Борис Годунов (1605 г.). Царские войска переходят на сторону Лжедмитрия. Беглого монаха коронуют в Москве и возводят на царский престол. Григорий Отрепьев процарствовал недолго, он погиб в результате народного восстания. Народ был недоволен засильем польской аристократии при дворе самозванца, намерениями нового царя сделать католичество государственной религией, разгульным поведением и преступлениями нового властителя. Этим недовольством воспользовалось боярство и возглавило восстание. В результате, новым царем был провозглашен Василий Шуйский — последний боярский царь в русской истории.

Узнав о свержении Лжедмитрия I, восстали польские и северские окраины государства. Началось восстание И. И. Болотникова. Во время этого движения появился новый самозванец — Лжедмитрий II. Им стал учитель из Шклова, внешне похожий на Отрепьева. После поражения восстания новый самозванец собрал свое войско из

населения тех же недовольных окраин, подкрепил его отрядами из Польши и двинулся на Москву. Занять столицу не удалось, и он расположил свой лагерь в подмосковном селе Тушино, поэтому историки Смуты называют Лжедмитрия II «Тушинским вором».

Начался период двоевластия — разделения единой, без того слабой, власти между Василием Шуйским и Тушинским вором (1608 г.). Часть москвичей перебежала в Тушинские таборы, народ тоже разделился. Смута быстро захватила весь центр страны и перешла за Волгу. В пределы Российского государства вторглись поляки и шведы. Шведы захватили Новгород и Псков, поляки двинулись к Москве. Несокрушимым бастионом на пути захватчиков стал Троице-Сергиев монастырь. Осажденный войском польского гетмана Яна Сапеги и тушинцами, он шестнадцать месяцев отражал приступы врага. Героически защищался и осажденный поляками Смоленск.

Предательское боярское правительство впустило польские войска в Москву, царь Василий Шуйский был низложен, было принято решение — посадить на московский престол королевича Владислава, сына польского короля Сигизмунда III Августа. Воспротивившийся этому патриарх Гермоген был заточен в темницу и уморен голодом.

Простые люди начали понимать, что государству грозит зависимость от чужеземной и иноверной силы, не желающей связывать себя законом и правом. Разделение сменилось опасением за целостность общего достояния — Родины и веры. В начале 1611 г. начинается широкое патриотическое движение. Однако первое ополчение терпит неудачу из-за неосторожного сближения с Тушинскими таборами, оно распадается, побежденное не врагами, а «воровскими» союзниками.

Центром второго ополчения стал Нижний Новгород, войско возглавили земской староста Кузьма Минин и князь Дмитрий Пожарский. Это было ополчение посадских людей — среднего класса. Земские воеводы опирались на местные структуры власти, единственные реально функционировавшие в стране, при их помощи было набрано ополчение, освободившее Москву. Спасителем государства стал средний класс заволжских городов, мало затронутых Смутой. Во второе ополчение вошли те элементы, которые представляли консервативное ядро общества. Это были служилые и посадские люди, не вовлеченные в измену и «воровство», это были граждане городов, не расшатанных экономическим кризисом. Ими же было обеспечено и проведение Земского собора, на котором избрали нового царя — Михаила Федоровича Романова.

Историческим итогом Смуты стало окончательное падение боярской аристократии и победа среднего класса над казачеством. Результатом этого стало выдвигание вперед простого дворянина и посадского человека, рост политической активности «третьего сословия». Средний класс будет определять политику государства до середины XVII века.

Новые черты литературы начала XVII в. С выдвиганием вперед среднего класса связана общая демократизация литературного процесса в XVII в., появление таких новых жанров, зародившихся в среде служилого посада, как демократическая сатира, бытовая повесть, автобиография. Развиваются светские литературные жанры, появля-

ется новый народный герой. С польским влиянием часто связывается появление силлабической виршевой поэзии.

Особенности, характерные для литературного процесса нового времени, появляются уже в исторических повестях начала XVII в. — образ автора, авторская позиция, индивидуализация писательского стиля, историзм как систематизированные представления о ходе истории и о месте в ней человека.

Система авторской исторической философии является одной из необходимых жанровых черт исторического романа. Это позволяет, в определенной степени, рассматривать повести Смутного времени как зарождение русского исторического романа. На смену наивному провиденциализму летописных хроник приходит достаточно целостная и непротиворечивая философия историзма, как результат оригинального осмысления русскими книжниками российской и мировой истории в рамках православной картины мира.

Исторические события становятся испытаниями для автора и героев, заставляют проявить основные качества характера, особенности тайной внутренней жизни души. Сущность личности проявляется в трудных исторических обстоятельствах, на фоне хаоса и трагедии. В этом смысле герои исторических повестей Смутного времени являются далекими предшественниками героев исторических романов русской классической литературы — «Капитанской дочки» А. С. Пушкина, «Войны и мира» Л. Н. Толстого, «Белой гвардии» М. А. Булгакова и т. д.

Ценностные ориентиры добра и зла наложены, как система координат, на реальные исторические события. Процесс освоения реального исторического времени и пространства был настолько успешным, что возможно даже предположение о преимущественном развитии в русской средневековой литературе начала XVII в. именно хронотопа исторического романа, поскольку бытовые повести, предшествующие авантюроному роману, появятся только в конце XVII в. уже как результат возросшего значения третьего сословия. Основой же роста самосознания стали именно представления о значительности личности как первопричины исторического движения, впервые отчетливо проявившиеся именно в исторических повестях о Смутном времени.

Показательно, что и в дальнейшем литературном развитии авантюроному роману не удалось сравняться с историческим по степени значимости и занять самостоятельное место в жанровой системе. Влияние авантюрного романа на поэму Н. В. Гоголя «Мертвые души» останется не только единственным случаем проникновения этого жанра в «высокую» реалистическую литературу, но и уникальным примером «снятия» авантюренности как таковой при перенесении акцента на смысловой философский план. В основном же авантюра и плутовской роман останутся за пределами основных линий литературного развития, что в определенной степени соответствует осмыслению русским писателем своей миссии как высокой и пророческой, далекой от развлекательных намерений «курилки-журналиста» или писателя-профессионала, продающего свой труд.

Важным для путей развития русской литературы является также и беспрецедентное по масштабности внимание исторических писателей Смутного времени к внутреннему миру человека. Внутренний конфликт между поведением героев и их тайными помыслами становится движущей силой истории, первопричиной войн и разделений. Подробности описания и детальность анализа внутреннего конфликта основных действующих лиц исторической драмы (Ивана Грозного, Бориса Годунова, Григория Отрепьева, Василия Шуйского) гораздо значительнее, чем в бытовых повестях конца XVII в., где внутренний конфликт описывается весьма схематично. Так, в «Повести о Горе-Злочастии» тайное стремление героя к вольному асоциальному существованию, не зависящему от общества и государства, символизирует образ сказочного горя-злочастия, которое является молодцу во сне, комментирует его поступки как внутренний голос, и, в конце-концов, появляется перед героем наяву в момент кульминации внутреннего кризиса (решение молодца покончить жизнь самоубийством). В «Повести о Савве Грудцыне» роль горя играет бес, помогающий герою в любовных похождениях и на военной службе. Савва, в отличие от молодца, стремится к славе, к удовлетворению своего самолюбия, поэтому его внутренний мир символизирует не босое и нагое горе, а богато одетый красавец — сын могущественного и фантастического короля.

В повестях же Смутного времени писатели не прибегают к символизации (ее элементы можно найти разве что в «повестях о видениях», принадлежащих перу более неопытных авторов), в большинстве текстов непосредственно описывается внутренняя борьба различных желаний и стремлений человеческой личности, поэтому, возможно, герои Смуты редко получают совершенно однозначную оценку писателей, их характеристики в «Истории в память предидущим родом» Авраамия Палицына, «Временнике» Ивана Тимофеева, «Летописной книге» достаточно противоречивы, причем писатели намеренно обращают внимание читателя на эту особенность характеров, выделяют ее как общую черту героев Смуты, прибегают, в определенном смысле, к типизации.

Человек помещается в центр истории, именно от него, а не от провидения или случайности, зависит судьба государства и мира вообще (теория священной державы). Соответственно преодоление личностного кризиса становится важнейшей исторической задачей, в «Истории» Авраамия Палицына полем битвы между Богом и дьяволом действительно становятся «сердца людей», ни победа, ни поражение не определяются грубой внешней силой, а зависят от исхода тайной борьбы помыслов.

Достаточно зрелое диалектическое понимание внутреннего конфликта и его влияния на общий ход событий в истории связывают повести Смутного времени с еще одной важной тенденцией последующего развития русской литературы — романом психологического реализма (от «Героя нашего времени» М. Ю. Лермонтова до романов Ф. М. Достоевского). Внутренний конфликт главного героя как отражение нравственного и духовного состояния общества, как «портрет пороков поколения» впервые появился именно в повестях Смуты, бытовые повести скорее отражают этот, уже раз-

витый, интерес к психологии личности и свидетельствуют о том, что к концу XVII в. эта тенденция проникла даже в «низкие», так называемые развлекательные, жанры литературы.

С нашей точки зрения, по полноте описания и остроте проявления внутреннего конфликта исторические повести Смутного времени превосходят даже «Житие протопопа Аввакума им самим написанное», в котором «бунт против Бога» только проявляет общую однозначность позиции героя. Эпизоды исповеди согрешившей блудом девицы, защиты героем вдов от боярина Пашкова и последующего наказания протопопа кнутом, сомнения в правильности своей позиции по отношению к семье после возвращения из ссылки в Москву только акцентируют непоколебимость «огнепального протопопа» и его способность одерживать победу над «бесовскими помыслами» в самых сложных ситуациях; в этом плане противоречивые герои исторических повестей более неоднозначны и, возможно, более типичны, их душевная жизнь часто спонтанна и непредсказуема, на самые важные решения часто влияют слабости, мелкие пороки или внезапные проявления совестливости и добродетели.

Интерес к внутренней жизни личности вообще проявляется и в росте значения авторского начала в произведениях. Автор становится центром повествования, его политической и идейной позиции подчиняется описание событий; композиционная структура произведения также связана с писательской историко-философской системой. Часто на первый план выходят индивидуальные задачи автора — самооправдание перед властью, защита своей позиции, объяснение своих поступков в сложных ситуациях. Публицистичность исторической литературы Смутного времени зачастую связана со стремлением убедить читателя в собственной правоте и непогрешимости, причем возможным адресатом произведений становится верховная власть (авторская позиция Авраамия Палицына и Ивана Хворостинина).

В таком выдающемся произведении, как «Временник» Ивана Тимофеева, автор действительно становится центральным композиционным фокусом повествования. Подчеркнутая противоречивость «Временника», намеренное удаление от традиционной системы жанров, признание невозможности соблюдения общепринятых композиционных правил, значимость авторских отступлений о стиле и образности самого произведения приближают это произведение к «Евгению Онегину» А. С. Пушкина, в плане отражения авторской позиции. Как это не парадоксально, в образе автора можно найти больше общих черт между «Временником» и «Евгением Онегиным», чем между пушкинским романом и традиционной романтической поэмой 1820-х годов.

Таким образом, повести Смутного времени являются важнейшим этапом в развитии литературного процесса, изучение этих произведений помогает лучше понять закономерности основных тенденций классической литературы. Традиционное определение литературы XVII века как «переходной» от церковной риторики к новому фольклорно-демократическому стилю является более чем неполным. Как отмечает современный

исследователь А. П. Богданов в работе «Летописец и историк конца XVII в.», «появляется неопределенный период оттуда-сюда, в который может происходить все что угодно». Необходим комплексный подход к изучению достаточно обширного круга памятников, созданных в то время, когда определился новый путь развития русской государственности, был осуществлен переход от средневековья к новому времени. Поэтому в данном учебнике мы ставим перед собой задачу выявить основные общие тенденции данного этапа развития литературы, очертить общую перспективу.

Таким образом, три основные новаторские черты литературы Смутного времени, проходящие через большую часть текстов, могут быть обозначены:

1. Появление стройной самостоятельной историко-философской картины мира (историзм).
2. Внутренний конфликт как первопричина исторических событий, психологизм повествования.
3. Выдвижение на первый план образа автора, важность авторской позиции.

Можно также обозначить две возможности последующего развития нового ядра: от исторических повестей — к историческому роману и роману психологического реализма.

Еще автором первых фундаментальных исследований о повестях Смутного времени С. Ф. Платоновым было отмечено, что «Смутное время является историческим узлом, связующим старую Русь с новой Россией. И естественно взяться прежде всего за этот узел и потом, держась за путеводные нити, расходящиеся из этого узла, или восходить в древнейшие эпохи или спускаться в новейшие времена». Это замечание является справедливым не только для исторического, но и для литературного развития.

Типология памятников Смутного времени. Смутное время оставило нам достаточно большое количество литературных памятников. Можно сказать, что Смута была философски и исторически осмыслена еще современниками и свидетелями ее событий. Литература сопровождала Смуту с момента ее возникновения (агитационные грамоты и визионерские повести) и до конца русско-польской войны — Деулинского перемирия (исторические повести 20-х годов XVII в.).

Известные нам сочинения о Смутном времени можно типологически разделить на три группы. Первая группа — грамоты Лжедмитрия I, Василия Шуйского, ополчения Прокопия Ляпунова, ополчения Минина и Пожарского. Это скорее документы, чем литературные произведения. Их функции — агитационные и, частично, разъясняющие. Их образная структура проста и неразвернута. Цель грамот — непосредственное и немедленное воздействие на адресата.

Второй тип памятников — собственно литературные произведения, возникшие во время Смуты, с 1606 по 1612 гг. Это, как правило, сочинения, построенные на основе агитационных грамот, однако уже переступившие грань между литературой и деловой письменностью. Так, из делового послания возникло «Послание дворянина к дворяни-

ну» Иванца Фуникова (1606 или 1608 гг.). Развернутое подметное письмо лежит в основе «Новой повести о преславном Российском царстве и о великом государстве Московском» (1611 г.). На основе грамоты митрополита Филарета возникло сочинение «О изведении царского семени и о смятении Русского государства» (1606—1608 гг.). Агитационные грамоты Лжедмитрия I и Василия Шуйского использовала «Повесть 1606 года». Несмотря на то, что эти произведения сохраняют агитационный характер, в них решаются задачи иного уровня, чем в грамотах. Делаются первые попытки исторически и философски осмыслить Смутное время, выявить некоторые закономерности Смуты, понять ее причины и истоки, а также предсказать дальнейшие пути ее развития и возможности ее преодоления. «Повесть 1606 года», «Сказание о Гришке Отрепьеве», «Плач о пленении и о конечном разорении Московского государства», «Повесть о некоей брани» — все эти произведения, возникшие во время семибоярщины и в царствование Василия Шуйского, ставят своей целью обрисовать общую картину Смуты. В дальнейшем некоторые теории развития событий будут отброшены историками 20—30-х гг. XVII в., но большая часть материала будет ими использована и принята к сведению.

Ко второму типу также относятся и всевозможные повести о видениях. Подобные произведения ставят своей целью разъяснить аудитории сложную и запутанную ситуацию в государстве, доказать, что Россия не оставлена Богом, успокоить читателя, призвать его к внутренней сосредоточенности и единению. Как правило, такие произведения принадлежат перу церковных писателей. К ним относятся «Повесть о некоей брани» Евстратия, «Видение протопопы Терентия», «Повесть о видении мниху Варлааму в Великом Новгороде», «Повести о чудесных видениях в Нижнем Новгороде и Владимире».

Можно сказать, что церковная публицистика времен Смуты в атмосфере всеобщей религиозной экзальтации трансформировалась в визионерскую литературу. Жанровые изменения были обусловлены тем, что человек, брошенный в условиях Смуты на произвол судьбы верховной властью, остро почувствовал свое внутреннее одиночество, богооставленность. Были необходимы доказательства участия божественного промысла в событиях Смутного времени; их и предоставили повести о видениях.

Третий тип произведений — историко-публицистические сочинения 1617—1620-х годов. Они были написаны очевидцами и участниками событий уже после выборов М. Ф. Романова. Задача сочинений третьего типа — историко-философское и литературно-художественное осмысление событий. Она вышла на первый план потому, что во время Смуты государство претерпело значительные изменения: старая сословная иерархия была окончательно разрушена после неоднократных выборов царя, царская власть и царский сан утратили прежний сакральный характер. Во время Смуты народ впервые без руководства и содействия центральной власти изгнал интервентов и организовал выборы. Эти события не укладывались в систему прежнего провиденциального

историко-философского мышления. Необходимо было понять произошедшие перемены, показать целостную картину развития Смуты, внести стройность и порядок в хаос исторических событий. Подобную задачу и решает историческая литература Смуты. К ней мы относим «Временник» Ивана Тимофеева (1616—1617 гг.), «Историю в память предидущим родом» Авраамия Палицына (1619—1620 гг.), «Словеса дней и царей и святителей московских» Ивана Хворостинина (после 1623 г.), «Повести» Симеона Шаховского, «Летописную книгу» (1613—1626 гг.), «Иное сказание» (1620-е годы).

Несмотря на то, что авторы ряда исторических повестей во время Смуты зачастую принадлежали к различным политическим партиям, в своих сочинениях они приходят к общим историко-философским взглядам на причины Смуты, ее развитие и преодоление. Причем выводы разъясняющей литературы 1617—1620-х гг. нисколько не противоречат положениям агитационных грамот 1606—1612 гг. Произведения о Смуте разных периодов имеют много общего и тематически дополняют друг друга. У писателей, переживших Смутное время, сложился своеобразный «канон», «стереотип» представлений о причинах и сущности Смуты.

Практически все писатели видят причину Смуты в изменении характера царской власти, в том, что царь из образа Божьего на престоле превратился в своевольного и своенравного человека. Царь перестал быть благочестивым, подчиняться древним законам, захотел вершить свою волю. Однако она изначально является волей греховной. Личность царя разделяется между грешной своевольной природой и святым безгрешным царским саном. Прикрывая саном свои желания, царь начинает лгать народу. Но ложь всегда проявляется вовне, ее невозможно не заметить. Вслед за верховной властью в ложь и разделение погружаются высшие чины сословной иерархии, которые глут из страха потерять царскую благосклонность, а вместе с ней и материальные богатства. Бояре и дворяне вовлекают в ложь народ. В государстве уже никто не высказывает своих действительных мыслей, каждая личность живет тайной жизнью, тем самым отделяясь от всех остальных, поскольку любое единение может открыть тайное.

Таким образом, своеволие сначала проявляется как царский грех, затем переходит на высшую сословную иерархию, а далее и на весь народ. Тайные мотивы и помыслы необходимо скрывать, поэтому бытие человеческой личности разделяется на тайную внутреннюю душевную жизнь и явное внешнее церемониальное поведение. Происходит разделение людей, покрываемое всеобщей лестью и лицемерием.

Но Бог видит тайное, скрываемое от всех разделение и делает его явным. Открытая Смута связана с переходом тайного разделения личности в явную народную войну. Поскольку весь народ виновен в грехе внутреннего разделения, то на страну насыляется Смута — разделение внешнее. По мнению писателей-историков, только через внешнюю материальную «казнь» можно было заставить людей вспомнить о необходимости внутреннего единства. Выход из Смуты большинство авторов видит в совершен-

ном душевно-телесном единении, во внутреннем тождестве помыслов каждого человека и его поведения. Только на основе внутреннего тождества каждой личности может произойти внешнее единение различных личностей — объединение народа.

«Новая повесть о преславном Российском царстве и о великом государстве Московском»

Повесть относится к сочинениям, возникшим во время Смуты, с 1606 по 1612 гг. (второй тип памятников). Это произведения, как правило, построенные на основе агитационных грамот, однако уже переступившие грань между литературой и деловой письменностью.

Важность «Новой повести» определяется тем, что она отражает настроение московского посада во время оккупации, является подлинным документом, в котором наиболее полно отразились патриотизм и государственность мышления среднего класса, обусловившие победу ополчения Минина и Пожарского. Это развернутое подметное письмо адресовано москвичам, однако, по своему духу, оно близко настроению защитников Смоленска и нижегородских организаторов ополчения.

В плане датировки данного произведения существуют разные точки зрения. Так, С. Ф. Платонов в первом фундаментальном труде об исторических произведениях данного периода «Древнерусские сказания и повести о Смутном времени XVII в. как исторический источник» (СПб., 1913) относит «Новую повесть» к декабрю 1610 — январю 1611 г. Н. Ф. Дробленкова в монографическом исследовании «“Новая повесть о преславном Российском царстве” и современная ей агитационная письменность» (М.; Л., 1960) вводит другую датировку — конец 1608 — начало 1609 г. Мы предполагаем придерживаться позиции современного исследователя Я. Г. Солодкина, обоснованной в статье «К датировке и атрибуции “Новой повести о преславном Российском царстве”», согласно которой автор мог написать свое произведение едва ли ранее февраля 1611 г. (в тексте есть обвинение поляков в том, что они морят голодом русских послов под Смоленском; Солодкин ссылается на заявление митрополита Филарета от 1 февраля, что русские послы все проели), но до московского разорения 19 марта 1611 г., о котором не упоминается в «Повести».

В качестве возможных авторов произведения называются дьяк Новгородской чети Григорий Елизаров (С. Ф. Платонов) и государев казначей Марк Позднеев (Я. Г. Солодкин). Нам более обоснованной представляется гипотеза Солодкина, хотя фактически ни одна точка зрения не может считаться доказанной. Однако интересно, что оба предполагаемых автора были связаны с Троице-Сергиевым монастырем и одновременно с казной: Позднеев — с государевой, Елизарова же Авраамий Палицын в «Истории в память предидущим родом» характеризует как одного из виновников оскудения Троицкой казны в начале 1610 г. Позиция и Позднеева, и Елизарова во время Смуты была сложной и неоднозначной. По заявлению Позднеева, он знал одного из основных

отрицательных персонажей «Новой повести» — предателя Федора Андропова — еще по службе в Посольском приказе и даже дружил с ним. При удобном случае Марк Позднеев покинул Москву и пристал к первому ополчению. Это согласуется с тем, что в конце «Повести» автор говорит о себе, что «ныне зело пожалован» у поляков, служит врагам и не может отстать от них, поскольку боится за жизнь своей семьи, но духом он вместе с патриархом Гермогеном и защитниками Смоленска.

Отличительной чертой литературы Смутного времени является то, что почти все писатели и публицисты (за немногими исключениями, такими, как Иван Тимофеев) во время описываемых ими событий занимали неоднозначную позицию. Так, весьма проблематичным было поведение Авраамия Палицына в составе Великого посольства под Смоленск — он был в числе посланников, признавших претензии польского короля Сигизмунда III Августа на русский престол. Автор «Повестей» Симеон Шаховской сначала сражался на стороне Василия Шуйского против Тушинского вора, затем отъехал в Тушино, участвовал в посольстве к Сигизмунду и даже получал от него земли, потом воевал в рядах ополчения. Написавший «Словеса дней, царей и святителей Московских» Иван Хворостинин был фаворитом Лжедмитрия I, кравчим на его свадьбе, в 1606 г. был сослан за близость к самозванцу и отступничество от веры в Иосифо-Волоколамский монастырь. В конце Смуты Хворостинин принял участие в ополчении, освобождал Москву. Поэтому можно отметить, что историческим писателям Смутного времени внутренний конфликт был знаком не только из наблюдений за царями и самозванцами, но и по собственному опыту.

Вполне возможно, что детальность и точность описания кризиса боярского чина государственной иерархии связаны и с собственным опытом автора «Новой повести». Он утверждает, что даже те бояре, которые в душе желают победы народа, «не могут ничего учинити и не смеют стати», поскольку боятся доносов, страшатся потерять свое богатство, а даже если пожелают выступить, то не найдут среди людей своего социального положения соратников по борьбе: «И тако те наши благороднии зглупали и душами своими пали и пропали навеки». Бояре-изменники — это новое боярство, в котором основные роли играют такие люди, как предатели Михаил Салтыков и Федор Андронов. «Властитель Андронов» получает следующую характеристику: «неси человек, и неведомо кто». Происхождение временщика весьма туманно: «ни от царских родов, ни от боярских чинов, ни от иных избранных, ратных голов, сказывают, от смердовских рабов». Федора Андропова, по мнению писателя, лучше было бы назвать не в честь святого Федора Стратилата, а «во имя Пилата». Таким образом, получается, что человек, предавший иерархию, теряет ангела-хранителя, утрачивает связь с высоким, божественным миром. Вероятно, именно поэтому автор называет новое боярство «бесовьской сонмицей».

Вторым представителем нового боярства в «Новой повести» является Михаил Салтыков, угрожающий расправой патриарху Гермогену: «начат, аки безумный пес, на аэр

зря лаяти и нелепыми словами, аки суций буй, камением на лице святителю метати». Михаил Салтыков именуется «человекосъядным волком», «скоропией» и одним из «бесовския сонмицы».

В образе Михаила Салтыкова достаточно ясно показано, как проявляются в реальную жизнь тайные помыслы, обнаружен конфликт между внешним поведением и действительными намерениями. Салтыков в угрозах патриарху «яд свой изbleвал и тайную свою общую яве открыл», и, несмотря на дальнейшее лицемерие молодого боярина, который стал утверждать, что был вне себя, что не помнит своих слов, патриарх Гермоген все же увидел его «злохитрую душу».

Автор «Новой повести» называет нынешних властителей страны не «земледержцами», а «землеedцами», не «правителями», а «кривителями». Он словно переворачивает иерархию, создает у читателя ощущение антииерархии. Интересно, что характеристика нового боярства хорошо сочетается с традиционной для русской литературы оценкой новой аристократии (см. «Капитанская дочка», «Езерский», «Моя родословная» А. С. Пушкина). Мотив противостояния «простых героев» новой аристократии также появляется впервые именно в литературе Смутного времени. Нравственными ориентирами «Новой повести» становятся исторические лица, действия которых оппозиционны боярскому правительству.

Если для персонажей-изменников характерен внутренний конфликт, душевный кризис, то герои, проявившие верность государству, напротив представляют образы совершенного тождества самим себе. Агитационная повесть призывает россиян «ревновать» описанным примерам героизма, то есть подражать им. Основная идея произведения — призыв к восстановлению государственной иерархии через утверждение единства помыслов и поведения человека на каждой ее ступени. В «Новой повести» приводятся три примера стойкости и неизменности не только физической, но и духовной. Это героические защитники осажденного поляками Смоленска, патриарх всея Руси Гермоген и посланное в Смоленск посольство.

Смоленск осаждался войсками Сигизмунда с 21 сентября 1609 г. по 3 июня 1611 г. Польские войска трижды входили в город и трижды откатывались назад, встречая жестокое сопротивление защитников города. К лету 1611 г. число жителей Смоленска сократилось с 80 до 8 тысяч. Когда уже не стало сил обороняться, часть смолян взорвала себя в соборной церкви. Вырвавшиеся из осады жители героического города составили ядро нижегородского ополчения. В «Новой повести» граждане осажденного города в течение долгого времени сдерживают польские войска, не позволяют им захватить все русское государство, отказом отвечают на все заманчивые предложения короля Сигизмунда, «великое утеснение терпят», но не сдаются. Очень важно, что автор описывает не только военные подвиги смолян, но и их душевное состояние: «и вси стоят единомушно, и непреклонно, и неподвижно умом и душею на их прелестное ложное обещание». Эта «неподвижность души» на «прелесть» и определяет все осадные под-

виги защитников Смоленска, она проявляется в подвиге «крепкого стояния и великого скорбного терпения». Неспособность души к греху, к предательству противостоит своей воле, внутреннему кризису: «и ни на которую меру не поползнуться», — пишет автор «Новой повести» о смолянах. Эта «внутренняя крепость» противостоит «ползкому естеству нашего пременению», которое автор «Временника» Иван Тимофеев считает одной из основных причин Смуты. «Бегство и разума нестойательное» «Временника» можно сравнить с «крепким стоянием» и «неподвижным умом» «Новой повести».

Смоленск сравнивается с сильным всадником, сдерживающим разъяренного жеребца. Один этот город сейчас спасает государство от полного порабощения, и если бы все города в Российском царстве были такими, то никогда не было бы ни Смуты, ни иноземного нашествия. Твердость Смоленска противостоит не только страху смущенных грехом людей, но и «гнилому и нетвердому» родовому древу польских королей, которые хотят захватить российский престол.

Второй герой «Новой повести» — это патриарх Гермоген, отказывающийся благословить на царствие польского короля Сигизмунда III Августа и его сына Владислава. Непреклонный патриарх терпит великие горести в захваченной польскими войсками Москве, но склонить его на сторону врагов невозможно. Символические сравнения, используемые автором при характеристике патриарха Гермогена, подчеркивают именно его «крепость», непреклонность, душевную твердость. Святитель сравнивается со «столпом», поддерживающим своды огромной каменной палаты — Российского государства, причем Гермоген «не стены едины.. града держит но, и живущих в них всех крепит и учит...». Образ «столпа» проходит через все произведение; так, когда боярский сын Михаил Салтыков начинает угрожать патриарху расправой, автор отмечает, что предатель хотел «столпа покачати», и тут же утверждает, что склонить Гермогена к измене невозможно, поскольку «великий же и непоколебимый столп Богом крепко водружен, не на песце основан, но на земле сердечной тверде». Внутренняя основа подвига становится гарантом, что дело будет доведено до конца. Трудно и почти невозможно остаться неизменным во всеобщем хаосе, но внешние события не имеют влияния на патриарха Гермогена, он «крепко и непоколебимо во уме своем стоит». Патриарх также сравнивается в «Новой повести» с «твердым адамантом», «стеной крепкой», «воином Христовым». Он не имеет ни оружия, ни стен, защищающих его от врагов, его спасает только внутренняя вера — «словом Божиим, аки неким изрядным оружием препоясався». Недаром говорит патриарх Гермоген своей разобщенной пастве: «не бойтесь убивающих тело: души же коснуться не могут». И автор «Новой повести» призывает своих читателей вооружаться духовно, а не только телесно. Одно из обращений публициста к будущим воинам-ополченцам призывает их усмирить, успокоить свою душу, изгнать из нее сомнения.

Третьим примером душевно-телесного тождества в «Новой повести» являются русские послы, находящиеся под Смоленском, в лагере Сигизмунда III, вернее та часть

посольства, возглавляемая митрополитом Филаретом Ростовским (Романовым, отцом будущего царя), которая не согласилась признать права Сигизмунда на престол. Они тоже «стоят крепче и непреклонно умом своим» за старые условия договора, согласно которым Сигизмунд должен вывести войска из русской земли, а на престол посадить своего сына королевича Владислава. Послы, даже находясь в самом логове врага, ничего не боятся и возражают королю, поскольку опираются на тот же «непреклонный ум», который помогает выдержать испытания и защитникам Смоленска, и патриарху Гермогену. Таким образом, мы видим, что в «Новой повести о преславном Российском царстве» показаны не только героические подвиги положительных героев, но и их «душевная крепость», то, на чем основывается внешнее поведение человека. Надо отметить, что в агитационных грамотах, близких «Новой повести» по времени написания, появляются похожие образы. Так, автор «Смоленской грамоты» вопрошает: «Не остались ли есьмя от тысящи десятой, или от ста един, токмо единою душею и единым телом?» Из этого вопроса становится ясно, что автор грамоты понимает объединение не просто как единение всего народа для отпора врагам, а в более глубоком, философском смысле — как внутреннее тождество человеческой личности. В той же грамоте про защитников Смоленска говорится, что они «сидят крепко и несумненно».

Очень важно, что в качестве примера душевно-телесной тождественной жизни часто выступают представители простого народа; в этом плане образы «простецов» получают развитие в исторических повестях Смуты, особенно в «Истории в память предидущим родом» Авраамия Палицына.

Однако стилистика «Повести» определяется ее близостью именно к агитационным грамотам (первый тип произведений), этим можно объяснить обилие призывов, риторических вопросов, обращений к читателю, общую публицистичность памятника: «Что стали? Что оплошали? Чего ожидаете?», «Мужайтесь и вооружайтесь, и тшитесь на враги своя» и т. д. Агитационным, публицистическим характером произведения можно объяснить и недостаточное внимание, уделенное автором внутреннему конфликту. Задача более полного историко-философского осмысления событий будет поставлена в исторических повестях 1617—1620 гг., которые появятся уже после выборов М. Ф. Романова. Наиболее важными сочинениями осмысляющего характера являются «История в память предидущим родом» Авраамия Палицына и «Временник» Ивана Тимофеева.

«История в память предидущим родом» Авраамия Палицына. Датировка и атрибуция

«История в память предидущим родом» относится к 1619—1620 гг. Автором ее является келарь Троице-Сергиева монастыря Авраамий Палицын — неоднозначная личность с интересной судьбой. Многие известные монастырские политики постригались в монахи не по своей воле (к примеру, основной оппонент Иосифа Волоцкого, известный церковный публицист Вассиан Патрикеев); вероятно, в связи с заговором

бояр Шуйских, который был раскрыт в царствование Бориса Годунова, был пострижен и Авраамий Палицын. Проблематичной была позиция Палицына и во время событий Смуты. Известно, что келарь в 1610 г. ходил вместе с Великим посольством под Смоленск к Сигизмунду III Августу и, получив от польско-литовского короля охранные грамоты на земли и права монастыря, вернулся в Москву. То есть хитроумный келарь сумел поладить с оккупационной властью и во время разделения посольства оказался вовсе не на стороне Филарета Романова и Василия Голицына. Закончил свою жизнь Авраамий Палицын в Соловецком монастыре, куда был сослан в 1620 г. Вполне возможно, что опала была связана с «нестойким» поведением келаря во время Смуты. Поэтому можно подозревать, что «История» должна была не только описать события Смуты, но и оправдать, объяснить позицию автора.

«История в память предидущим родом» достаточно сложна по своей композиционной структуре. Центральной ее частью является «Сказание что содеяшися в дому пресвытыя и живоначальныя Троицы» — наиболее детальное и исторически точное повествование об осаде польскими войсками Троице-Сергиева монастыря. Первые шесть глав произведения посвящены царствованиям Ивана Грозного, Федора Иоанновича, Бориса Годунова, Лжедмитрия I и Василия Шуйского. Третьей частью «Истории» можно назвать «Сказание о разорении и освобождении Москвы» (65—70 главы). В последних главах описывается избрание на царствие Михаила Романова и второй приход под Москву польских войск. Таким образом, «История» охватывает достаточно обширный временной период, освещает почти все основные события конца XVI — начала XVII вв. Поэтому в данном произведении появляется полноценная историко-философская картина мира.

Правление Бориса Годунова: царь-цареубийца. Авраамий Палицын является действительно талантливым писателем-историком. Так, к примеру, духовное падение власти описывается в картине умоления на царствие Бориса Годунова. Крестный ход принес к стенам Новодевичьего монастыря икону Владимирской Божьей Матери. Перед гленим человеком стоял вечный образ Богородицы и вельможи говорили Борису: «Се сий образ Матери Божии тебе ради изнесохом и тебе ради толик путь шествова Царица». По мнению Авраамия Палицына, Борис Годунов совершил богохульство, потому что молимый на царствие был ниже молящего его образа: «Выше на небесех херувими и серафими той уступают: долу же образ сей от неразсуждения кому предстоит?» Никогда, вспоминает келарь, при прежних царях никому не носили этого образа, но сами цари ходили к нему просить милости. И заключает писатель свое рассуждение об образе следующим афористическим замечанием: «Двигнут бысть той образ нелепо, двигнута же и Россия бысть нелепо». Здесь автор переходит от описания отношения Бориса Годунова к образу Богородицы к объяснению символического смысла этого события — духовное падение проявится в историческом хаосе, «нелепиде». То, что Борис Годунов не является истинным царем, видно уже по его «нечинному»

поведению во время венчания на царствие, когда, прервав святую литургию, он воскликнул громким голосом: «Никтоже убо будет в моем царствии нищ или беден», — и тряс на себе сорочку: «И сию последнюю, — рече, — разделю со всеми».

Более подробно, чем другие писатели того времени, описывает Авраамий Палицын крушение феодально-сословной иерархии, властных структур. Появляются развернутые картины всеобщего хаоса: рабы начали клеветать на господ, поскольку за доносы Борис Годунов «рабом имени господьскаа отдаа». Невозможным стало определить по внешнему виду место человека в иерархии: «в блещаниих злата и сребра и бисерех ходящее, вси бо боярствоваху». Вместо священников церковные службы начали вести земские судьи и чтецы. Мы видим, как на каждой ступени иерархии происходит та же подмена, что и на высшей царской ступени, где восседает выдающий себя за царя цареубийца (Авраамий Палицын считает Бориса Годунова виновным в смерти царевича Дмитрия). Так и чтецы выдают себя за священников, а рабы — за бояр.

В царстве Бориса Годунова многие церкви перестали быть Божьими Домами: всякий боярин желал иметь собственную церковь и каждая семья начала возводить свой храм. В этих церквах вместо тонких воздухов была крашенина, служили священники в ветхих ризах с осиновыми и березовыми сосудами. В таких церквах не обитал Бог, но самим их существованием укреплялась гордыня боярская и умалялась Божественная слава. Таким образом, Авраамий Палицын описывает разрушение не только государственной, но и церковной иерархии.

«**Безумное молчание**». Обращает свое внимание Авраамий Палицын и на всеобщее молчание и ложь. Бояре молчат по поводу убийства царевича Дмитрия. Именно «за всего мира безумное молчание» и наслал Бог на страну открытую Смуту — междоусобную войну. Люди в своей лжи настолько отделились друг от друга, что уже с опасением начал говорить брат с братом или отец с сыном: каждый человек боялся доноса, и никто не знал, кого на самом деле он видит перед собою. Чужая скрытая сущность заставляет замалчивать и свои истинные намерения. Таким образом, у Пушкина всеобщим безмолвием заканчивается трагическое царствование Бориса Годунова, а у Авраамия Палицына именно на безмолвии оно и держится.

А. Яковлев в статье «“Безумное молчание” (Причины Смуты по взглядам русских современников ее)» исследует возникновение понятий общественной ответственности и общественных прав в Смутное время. Он связывает понятие общественной ответственности с осознанием всеобщей виновности в Смуте, что наиболее полно было выражено именно Авраамием Палицыным и Иваном Тимофеевым. Эти авторы обвиняли в Смуте все общество, они описали «апатию общества, за молчанием скрывается отсутствие в общественном сознании тех элементов, которые цементируют общественную волю, отсутствие политического интереса и политического смысла».

Крушение иерархии. По мнению писателей-историков, основной трагедией Смуты стало окончательное крушение феодально-сословной иерархии. Некоторые авторы

относят начало разрушения системы властных структур к царствованию Ивана Грозного (Иван Тимофеев), большинство же придерживается точки зрения, что исчезновение стройного иерархического видения мира стало следствием царствия Бориса Годунова.

Для понимания важности этой проблемы необходимо знать, что иерархическое мировоззрение было основным в традиционном обществе средневековой Руси. «Чин» был в определенной степени понятием сакральным, от него зависела «честь» его носителя, самоценной человеческой личности для древнерусского писателя просто не существовало. «С историко-культурной точки зрения такая оценка личной чести доказывает, что вне государства она просто немыслима, что человек не воспринимался как самоценная личность», — к таким выводам приходит исследователь Л. А. Черная, рассматривая представления о чести и бесчестии в русской литературе второй половины XVI — первой половины XVII в., и далее: «Система “огосударствления” человека привела к упрощенной социо-культурной установке: честь по достоинству, достоинство по “чину”, “чин” по породе. Каждый член общества знал свое место в иерархии чести». Именно в середине XVI в. начали создаваться многочисленные родословные, разрядные книги, боярские списки. В «Тысячной книге» 1550 г. и «Дворовой тетради» боярские семьи обозначали свое место на иерархической лестнице. В Смутное время произошла ломка не только всех основных принципов построения государства, но и прежних представлений о человеке и обществе. Это был глубокий кризис средневековой идеологии, в основе которой лежало философское учение, приписываемое Дионисию Ареопажиту (V в.), изложенное в трудах «О небесной иерархии» и «О земной иерархии». На вершине иерархии мыслился сам Бог, «всецело присутствующий» через несотворенную Божественную энергию и на других ступенях иерархической лестницы. Таким образом, разрушение иерархии означало утрату связи с Богом, со структурой мироздания в целом, возвращение к первозданному хаосу, к несуществованию мира, его мнимости.

Это ощущение смешения-хаоса в той или иной степени свойственно всем историческим писателям Смутного времени, но наиболее подробно крушение иерархии описывается в «Истории» Авраамия Палицына. Окончательное смешение всех чинов иерархической лестницы, по мнению келаря, происходит во время царствования Василия Шуйского, после появления под Москвой Тушинских таборов. Даже люди, считавшиеся разумными, «яко от полка аггельска отскачюще, в демоны прелагахуся». Эта метафора знаменует переход из состояния божественного («аггельского») порядка в дьявольский («в демоны») хаос. Девальвируется само понятие «чина»: «всяк же от своего чину выше начаша сходити: роби убо господи хотяше быте и невольнии к свободе прескачуще». Превращение рабов в господ, а невольников в свободных для Авраамия Палицына идентично превращению ангелов в демоны. Любое общественное положение утрачивает свое былое значение: «Сильнии же разумом от тех в прах вмняеми бываху», «царем же играху, яко детищем, и всяк вышши меры своя жалования хотяше», —

таким образом, сильные в государстве становятся прахом, царь — слабым ребенком; существование сильной личности отдельно, независимо от чина, вне иерархии по средневековой идеологии невозможно.

Абсолютный хаос. За разрушением иерархии следует исчезновение иерархической идеологии. Авраамий Палицын описывает толпы спорящих людей, собиравшиеся на стенах Москвы, они высказывают разные мнения о происходящем в стране, есть в этой толпе и сторонники Тушинского вора, и соглядатаи Василия Шуйского. Но все только говорят, что произойдет завтра — не знает никто; эти разговоры лишь смущают народ: «и сладкое горко наричуще и горькое сладко, и свет — тму, а тму — свет». Это уже нарушение иерархии добра и зла в умах людей, разрушение границы между правдой и ложью, добром и злом. Недаром сразу после описания этих толп «на стогнах» града Авраамий Палицын отмечает, что Василий Шуйский суду предавал и невиновных, и виноватых. В общем контексте «Историй» это замечание выглядит не просто как констатация еще одного недостатка неистинного царя, но как еще одно следствие смешения — уже невозможно понять, кто прав, кто виноват.

Трагично и описание ситуации в стране: в это время все российские земли были «опровергнуты от благолепоты в пустошьство», от красоты разделения в пустоту смешения. Авраамий Палицын сравнивает разорение мятежниками православных церквей с разрушением Владимиром Святым языческих капищ после крещения. Это сравнение тоже подчеркивает ужасные последствия смешения — церкви разоряются так же, как раньше разорялись языческие капища, словно снова вернулись к дохристианским временам.

Но в описании, следующем далее, смешение достигает прямо-таки абсурдных масштабов. Писатель рассказывает, как в разрушенные города пришли дикие звери из лесов и поселились на развалинах человеческого жилья, питаются трупами погибших в усобице, а люди бежали «в дебри непроходимые и в чащи темных лесов и в пещеры неведомья». «И применишася тогда жилище человеческаа на зверскаа», — делает вывод Авраамий Палицын. Писатель воспринимает это как крайнюю степень хаоса — уже невозможно город отличить от звериной норы, а зверя — от человека. На людей начали охотиться, как на зверей, казацьи шайки прочесывали леса в поисках беженцев: «человек бо ожидаху, аки зверей от лесов исходящих», — а увидев людей в лесах, травили их собаками. Самих казаков Авраамий Палицын тоже сравнивает со зверями. Так, он отмечает, что земледелец нигде не мог спрятать семенное зерно: везде находили его или дикие звери и поедали, или казаки-изменники и сыпали зерно в грязь и воду, затаптывая его конскими копытами.

По мнению Авраамия Палицына, внешне человек уже ничем не отличался от зверя, осталось только внутреннее различие — бессмертная душа: «Но звери убо со птицы плоть человеческую ядуще, человецы же с бесы и душа и телеса погубляху». Далее Авраамий Палицын описывает убийства в церквах, насилия над священниками

и монахами, оскверненный Божий храм. «И иде же пролита бе мученическаа кровь на том же месте бяше и беснования блудного одр», — писатель недаром подчеркивает, что «на том же месте», так же как недаром он сравнивает разорение церквей и уничтожение капищ. Этими сравнениями Авраамий Палицын акцентирует внимание читателя на полной подмене понятий, абсолютном крушении иерархии, связывавшей человека с Богом. Он недаром замечает, что осада Троице-Сергиева монастыря началась 25 сентября — в день памяти Сергия Радонежского — «светло торжественный праздник». Впервые в этот день в монастыре слышались стоны и рыдания, была страшная теснота из-за народа, бежавшего под защиту монастырских стен из окрестных сел: «исполнися на нас пророческое слово реченное: “праздники ваша светлая в плач вам приложу и в сетование, и веселие ваше в рыдания”».

Проявление внутреннего конфликта: болезнь, война. Внутренний конфликт человеческой личности привел к хаосу, к потере всяких нравственных ориентиров. На следующем этапе развития Смуты Бог устраняет это внутреннее тайное разделение между помыслами и поступками, заставляя его проявиться в исторической жизни. Грех своеволия, душевная скверна должны получить выход во внешний мир, стать зримыми, страшными, пугающими. Поэтому в исторической литературе Смуты появляются натуралистические описания разлагающегося человеческого тела, мучительных смертей через «разсечение».

Гражданская война — это выход своеволия из помыслов на поля сражений, его реализация в истории. Через льстивый, ложный внешний покров тела в мир выходит мертвая, истерзанная, страдающая от грехов душа. Поэтому смерть «льстеца» особенно мучительна и иногда даже не имеет никаких внешних причин.

В «Истории в память предидушим родом» подробно описывается смерть человека, которого Авраамий Палицын считал предателем, — монастырского казначея Иосифа Девочкина, от какой-то таинственной болезни. Иосиф Девочкин, как это утверждает автор, уже давно вел переговоры с поляками, он хотел затворить ворота крепости после того, как защитники монастыря выйдут на очередную вылазку, и оставить монастырские отряды один на один с превосходящим их силами войском противника.

Свое повествование об измене Иосифа Девочкина писатель начинает сравнением казначея с «дьяволовым сосудом»: «Обретает же дьявол сосуд себе». Авраамий Палицын отмечает, что отступник, не утрашившийся многочисленных чудес и явлений Сергия во время осады, «уподобится оному еретику черньцу крыющу главу Предтечеву». Таким образом, автор отмечает «скрытость», «спрятанность» греха, внутреннюю измену. Как за стенами сосуда скрывается дьявол, так за вполне благообразной личиной казначея никто пока не видит смертного греха. Защитники монастыря не знают, какой они подвергаются опасности, выявить измену почти невозможно: она искусно «крыется» в «еретике черньце». Надеяться можно только на Божий промысел: «аще не Господь сохранит град, всеу бяда стрегий». И Бог «низпосылает на него суд», Иосиф

Девочкин заболевает страшной болезнью, от которой у него начинают разлагаться внутренности, его заживо поедают черви, словно предсказывая тот «червь неусыпный», который ждет предателя в аду. Смерть казначея описывается натуралистически подробно, но было бы неверным видеть в этих картинах мучений только отражение реального события. Авраамий Палицын достаточно ясно дает понять читателю, что болезнь — это лишь символ адских мук и что причина мучений не в телесной немощи, а в духовном грехе: «И от тайно надымаемого сердца мыслями высокими на много пролитие крови, яко гнезда кипячу рогатыа плотоядцы», «во един бо час червь мал, яко муха, ползя по плоти, возрасте с перст человек и рожцами естество тленно извертеваа». Спрятанное вышло наружу, тело раскрылось, как книга, и зримо продемонстрировало грехи души, «тленность» «внутреннего человека», пусть даже этот богословский термин был понят Авраамием Палицыным слишком буквально.

Сердце-гнездо червей — это многозначный символ. Натуралистическое описание смерти казначея — его реализация. В картинах смертей других изменников Авраамий Палицын будет пользоваться лишь описанием отдельных деталей из тех, которые в главе «О смерти Иосифе» даны в связанной, целостной и логичной системе. Здесь человеческое тело раскрывается полностью — от «тайно надымаемого сердца» до «кости же от опухнутиа в связании составех видими бываху».

Про второго предателя — Гришу Брюшину, которого писатель считает тайным пособником Иосифа Девочкина, в «Истории» сказано: «также же зле скончася, утроба ему разседеся». Автор явно считает излишним повторять подробное описание смерти предателя и приводит только одну материализованную метафору, чтобы читателю стало ясно сходство двух смертей.

В главе «О ином изменнице» рассказывается о сыне боярском, который тайно хотел перейти на сторону врагов, но как только он полез через крепостную стену, «ноги его десныя жилы от поясницы разорвашеся, и начат лютее вопити окаанный». По этим воплям его и обнаружили защитники монастыря. И от болезни, посланной Богом, он скончался на их глазах. Таким образом, если в описании смерти казначея мы встречаемся со зримыми опухшими костями ног, то здесь приводятся зримые разорванные жилы. Образ разрушенного тела достаточно многозначен, и в нарушенной системе управления членами можно усмотреть связь с образом тела-иерархии из «Временника» Ивана Тимофеева, который также будет нами анализироваться.

Важно и то, что люди сбегаются на «вопли», на крики пораженного Богом изменника. Смерть грешника всегда сопровождается «воплем» и «смадом», но в литературе Смутного времени знаки грешной кончины служат тому, чтобы привлечь к одру умирающего предателя людей, чтобы сделать смерть зримой для всех, осуществившейся притчей: «от ревения же того и вопля мнози, слышавшее, сердцы сокрушахуса и плачуще». Привлеченные «смадом» люди, «заткнувши ноздри, далече отстояху», глядя на мучения изменника.

Но Авраамий Палицын не только описывает наказания за грехи, он также показывает и их глубокий смысл, чем они вызваны, механизм их действия. В центральной части «Истории» — «Сказании что содеяшися» можно обнаружить две законченные сюжетные линии: о «море» (эпидемии цинги в монастыре) и о подкопах (попытках поляков взорвать монастырские стены). Показательно, что эти два сюжета словно раскрывают два разных душевных состояния человека: если борьба против подкопов показывает в действии простых героев, то повествование о море описывает, как наказываются грешники, объясняет, почему защитники монастыря были достойны этого наказания.

Рассказ о море начинается в главе «О умножении во граде беззакония и неправды», название которой говорит само за себя. Автор повествует о том, что после того как польско-литовские полки отступили от городских стен и ушли в свой лагерь, жизнь в монастыре стала лучше, воины начали возвращаться из вылазок здоровыми и с победами. И в атмосфере относительного благополучия люди забывают избавившего их от беды Бога. И начинают грешить, в жизни монастыря появляются пьянство, блуд, жадность, воины-казаки угнетают монахов и крестьян из соседних сел, находящихся в монастыре. Казаки забирают весь хлеб из монастырской пекарни и продают его по высокой цене голодающему народу. Победу над поляками, до которой еще было далеко, начали «праздновати», по определению Авраамия Палицына, «не духовно, но телесно».

Наказание насылается не внезапно, а после предупреждения: двум галицким казакам являются преподобные чудотворцы Сергей и Никон Радонежские и, упрекая за недостойное поведение, пророчествуют: «Внимайте же себе яко обругани имете быть чревом и от него вси зле скончается». В монастыре начинается мор, и грешное тело, которое недавно праздновало победу, «сходит во исление»: «И согниваху телеса их от кала измету и проядаше скверна даже до костей, и черви велицы гмиязезу». Смерд и нечистоты заполняют монастырь, в каждом доме умирают мучительными смертями люди, и их разрушенные тела везут на монастырское кладбище. Уже не осталось здоровых, и больные умирали без ухода, не было даже священников для отпевания. Смерть грешных защитников монастыря имеет те же внешние признаки, что и смерть Иосифа Девочкина: «черви велицы», «гнию во утробех», «распухневаху от ног даже и до главы», «смерд зловонен зело», «жилы сводимы». Умиравшие не похожи на людей, болезнь разрушает Богоданный человеческий облик еще до наступления смерти, словно указывая на то, что давно образ Божий утрачен грешным человеком: «и не бе познавати тех в вид зрака».

В большинстве учебных пособий Авраамий Палицын рассматривается как писатель-историк с элементами стихийного реализма, к которым относят его натуралистические описания смертей от болезней. Нам представляется, что за так называемым «наивным реализмом» скрывается сложная символика, проявляющая историко-философскую систему автора. В описании смертей изменников и грешников логичнее видеть

проявление вовне внутреннего конфликта, чем описание симптоматики реальных болезней (в случаях Иосифа Девочкина и Гриши Брюшины это вообще невозможно). В данном случае Авраамия Палицына полезнее рассматривать не только как историка, но и как оригинального писателя, со своей системой взглядов и поэтикой, описание фактов в «Истории» часто подчиняется именно литературным задачам, что больше характерно для исторического романа, а не для хроники.

Герои-«простецы». Когда Сергей Радонежский во время мора является полякам и изменникам, он объясняет смысл наказания: «не нечистыми Господь спасет место, но имени ради без оружия избавит». Следовательно, наказание имеет своей целью уничтожить человеческую гордыню, своеволие. «Нечистые» думают, что, испугавшись их военной силы, отступили польские полки, — «нечистые» самолюбивы и неблагодарны. И Бог показывает им, что только с его помощью одерживались победы и что даже если все осквернившиеся в грехах войны погибнут — все равно монастырь не будет взят врагами.

После мора в живых остались лишь старики, женщины и дети, — те, кто был непричастен к греху. Но «простецы» оказались лучшими воинами, чем стрельцы и казаки, потому что Бог дал им храбрость и силу. По мнению Авраамия Палицына, не крепкими стенами, не оружием, не воинской силой был спасен град, а Божиим промыслом. Именно поэтому такое большое значение имеет в «Истории» героизм простых людей: «Похвальное же что содеется, и то не урядством, но последнею простотою». Простые крестьяне и монастырские служки совершают подвиги, достойные рыцарей и воевод. Устранив внутренний конфликт, Бог спасает святое место простотой — внутренним тождеством. Авраамий Палицын описывает героический подвиг крестьян Никона и Слоты, ценою своих жизней взорвавших подкоп под монастырские стены, военные подвиги монастырских слуг — Данилы Селевина, Пимины Тененева, ранившего самого гетмана Лисовского, Михаила Павлова, сразившего князя Юрия Горского, а подвигам монастырского служки Анании Селевина даже посвящена целая глава. Эти «охрабрившиеся нератницы» были просты, неспособны на своеволие и предательство, и их душевная сила стала физической, вышла во внешний мир, когда понадобилось проявить свою стойкость.

Именно духовная сила осажденных простых людей выразилась в «Отписке к поляком и ко всем изменником», письменном ответе на призыв грамоты Сапеги и Лисовского, требующей немедленной сдачи монастыря и обещающей за предательство награды от Ажедмитрия II. Показательно, что данная грамота содержит и такой совет: «Пощадите благородство свое, соблюдайте свой разум». То есть подумайте сами, что для вас выгоднее: остаться в живых и получить вознаграждение за сдачу монастыря или погибнуть, защищая монастырь. Защитники монастыря сразу замечают призыв к своеволию и в своем ответе противопоставляют образу человека, «соблюдающего свой разум», образ неразумного «христианского отрока» десяти лет, которое посмеется над

таким советом. «Самосмышлению» противопоставляется детское неразумие, во всем полагающееся на Бога, отход от этой позиции рассматривается как подчинение власти дьявола: «Каа бо польза человеку возлюбити тму паче света и возложить лжу на истину и честь на безчестие, и свободу на горькую работу?» Они чувствуют раздельность понятий, иерархичность мира, не погружаются во всеобщий хаос.

Тема простоты, неразумия развивается в «Истории» достаточно подробно. Когда пан Зборовский терпит сокрушительное поражение под стенами монастыря, Сапега и Лисовский насмешливо говорят ему: «Ты премудр, промышляй собой и нами». Когда стрелецкий начальник Давид Жеребцов, присланный в монастырь на подмогу, начинает с презрением относиться к простым осадным сидельцам и вследствие этого терпит поражение, автор замечает: «зрят простецы мужа храбра и мудра нестроение». Мудрость в «Истории» Авраамия Палицына — постоянная мишень для насмешек. Человеческая мудрость рассматривается автором как «самосмышление», «соблюдение своего разума», она не помогает в защите монастыря, поскольку не дает воспринять Божественную мудрость — неразумие.

Образы «простецов» получают свое дальнейшее развитие в литературе второй половины XVII в. В частности, им близки образы «казачества Донского вольного и бестрашного» из «Повести об Азовском осадном сидении», в данном случае сходство образов обуславливается также и общностью ситуации (осада). Но, без всякого сомнения, наиболее продуктивным этот тип героя станет в русской литературе XIX в. Вполне возможно, что образ «простеца» в определенном смысле архетипичен, и первым его появлением можно считать даже не «сидельцев» Авраамия Палицына или смолян «Новой повести», а Никиту Кожемяку из «Повести временных лет». Однако именно литература Смутного времени наиболее полно выразила основные черты этого образа-архетипа: внутренняя мудрость при внешней неразумии, пренебрежение эгоистическими личностными интересами, терпение, способность жить во имя правды, высших нравственных и духовных законов, равнодушие к материальным благам, неспособность к соблазну и греху, понимание целесообразности происходящего, отсутствие отчаяния, уныния, жалости к себе. Эти черты будут развиты в известных всем «простых героях» русской классики — семье Мироновых («Капитанская дочка» А. С. Пушкина), Платоне Каратаеве, солдатах и ополченцах Бородинской битвы, капитане Тушине, генерале Дохтурове, защитниках Севастополя («Война и мир», «Севастопольские рассказы» Л. Н. Толстого). Таким образом, можно кратко и схематично обозначить эволюцию личности Смутного времени в «Истории» Авраамия Палицына: по причине греховного своеволия, разделяющего человеческую личность, возникает внутренний конфликт, ввергающий людей в ложь и хаос Смуты; результатом трагических испытаний становится признание ценности простоты, незлобия, внутренней гармонии. Автор призывает читателя учиться мудрости у простого народа, что очень напоминает духовные искания многих героев русской классической литературы.

Образ автора. «История в память предидущим родом» также интересна и авторской позицией, как мы уже отмечали в разделе, посвященном «Новой повести», писатели времени Смуты часто занимали проблематичные и неоднозначные позиции во время трагических событий, и Авраамий Палицын не был исключением из общего правила, он тоже имеет определенные опасения при воцарении новой династии (нестойкая позиция в Великом посольстве под Смоленск). Проблема авторской позиции напрямую связана с образом внутренне разделенной, потерявшей ориентир личности. В этом плане писатель Смутного времени близок своим героям и читателям настроением неуверенности в будущем, сознанием своей льстивости и неправоты, необходимостью оправдания.

В «Истории» Авраамия Палицына нет авторских отступлений, рассуждений о стиле и образности произведения (как, например, во «Временнике» Ивана Тимофеева), однако личность писателя проявляется в том, что он становится одним из главных действующих лиц своего сочинения, центром повествования. Уже в «Сказании что содеяшися в дому пресвятыя и живоначальныя Троица» автор начинает занимать достаточно активную позицию по отношению к защитникам монастыря. Конечно, пока он менее значителен, чем архимандрит Троице-Сергиева монастыря Дионисий Зобнинский, и Авраамий Палицын уже в первых строках «Сказания» объясняет причины этого: автор не мог быть непосредственным участником событий, поскольку во время осады находился в Москве, на Троицком подворье Богоявленского монастыря. Но писатель сразу же отмечает, что, несмотря на то что он не мог прямо участвовать в защите Лавры, его духовная жизнь, молитвенный подвиг объединяли его с осадными сидельцами: «И аще расстоянием далече, но близ бе милостию и посещением преподобный отец Сергей».

В «Истории в память предидущим родом» описано множество чудес и видений, ее визионерский план весьма многообразен и обширен, только в «Сказании» происходит более двадцати чудесных событий, и Авраамий Палицын, не имея возможности стать участником обороны обители, показывает себя как визионера, влияющего на события косвенно, живущего со всем монастырем в общей молитвенной атмосфере. Так, в 48-й главе Преподобный Сергей Радонежский является пономарю Илинарху и сообщает ему, что послал в голодающую Москву двух своих учеников — Михея и Варфоломея. И сам автор свидетельствует, что, действительно, в это время на Троицкое подворье пришло множество возов с печеными хлебами. В главе 53 описывается явление на Троицком подворье самого Сергея Радонежского, и автор отмечает, что это произошло в тот день, когда было видение Илинарху о двух учениках, Авраамий Палицын вспоминает слова Преподобного: «Не неведомо же будет и в царствующем граде пришествие их».

Таким образом, Авраамий Палицын показывает связь между двумя видениями. Эта связь между осажденным монастырем и голодающей Москвой осуществляется

через самого автора. Он — единственный представитель Троицкого монастыря, находящийся в Москве, участник духовного подвига обители.

Именно к Авраамью Палицыну обращается Василий Шуйский во время московского голода с просьбой продать монастырский хлеб, находящийся на Троицком подворье, по низкой цене. И келарь, несмотря на гнев торговцев, велит распродать хлеб. Этому событию сопутствует чудо: служебник Спирия обнаруживает в стене житницы щель, через которую в монастырское хлебохранилище неизвестно откуда течет рожь.

Авраамий Палицын принимает и прямое участие в помощи монастырю. Автор говорит о себе в третьем лице, когда описывает свои разговоры с царем Василием Шуйским. Так, в главе 36 «О послании к царю Василию с молением» келарь передает Шуйскому грамоту защитников монастыря, а когда видит, что самодержец не торопится посылать помощь монастырю, грозит взятием обители и его тяжелыми последствиями: «Аще, царю, взята будет обитель преподобного, то и весь предел Российский до Окияна моря погибнет, конечна же Москве теснота будет». После этих слов келаря Василий Шуйский посылает в монастырь шестьдесят казаков с атаманом Султаном Останковым. В этом случае Авраамий Палицын показывает себя политиком, умеющим разговаривать с сильными мира сего и достигать своих целей.

Вторая беседа келаря и царя описана в главе 56 «О оскудении денежной казны в дому чудотворца Сергия», где Василий Шуйский охарактеризован автором как разделенная личность с внутренним конфликтом, которая, внешне «сетуя», в уме своем мыслит иное и творит противоречащие «плачевному образу» дела. По мнению Авраамия Палицына, в этом выражается непочитание царем святых, пренебрежение к ним, что, по сути дела, является ересью. И именно из-за этой ереси погиб Василий Шуйский, от которого отвернулся Бог. В данной ситуации автор выступает как философ, который «по образу» видит «конец вещи».

Но самым главным поступком Авраамия Палицына является посланная с каменщиками грамота «Ко всем осадным людям». Это событие описано в 42-й главе «О приходе во обитель сходников каменосечцов з грамоты от келаря Авраамия». Авраамий Палицын пишет защитникам монастыря, «чтобы попомнили крестное целование, стояли бы против неверных крепко и непоколебимо, жили бы неоплошно, берегли бы ся от литовских людей накрепко». В этом случае автор выступает в роли духовного наставника, который поучает свою паству. Писатель смотрит на осадных сидельцев, в некотором роде, сверху вниз. Кстати, эта функция наставника проявляется и в том, что Авраамий Палицын пишет о себе в третьем лице и именуется старцем. Для сравнения отметим, что старцем в «Истории в память предидущим родом» автор называет также Преподобного Сергия Радонежского («старец светолелен») и наиболее знаменитых подвижников Троице-Сергиева монастыря.

Во второй части «Истории» роль автора становится более важной, он принимает участие в событиях, непосредственно влияет на них. Так, в главе «О новом ложном

цари» описываются переговоры Трубецкого с Дмитрием Пожарским, которые ведет Авраамий Палицын. Войско второго ополчения в это время находится еще в Ярославле, Трубецкой пишет Пожарскому о необходимости немедленного похода на Москву в связи с появлением в Пскове нового самозванца под именем «царь Дмитрий». Грамоты доставляют Троицкие монахи; князь Пожарский, не желая соединиться с войсками Заруцкого и будучи еще не готовым к походу, остается в Ярославле. Тогда из монастыря посылаются еще два старца с грамотой, убеждающей князя выступить в поход, иначе «всуде труд ваш будет и тще ваше собрание». Однако и после этого писания Д. М. Пожарский «медленно и косно о шествины помышляющее». Последним средством побудить князя к выступлению является приезд в Ярославль самого Авраамия Палицына, который увидел в стане Пожарского «мятежников и ласкателей, и трапезолюбителей, а не боголюбцев, и воздвижущих гнев и свар между воевод и во всем воинстве». И только проповедью Авраамия Палицына удается снова соединить войска, только после прихода келаря князь посылает в Москву одного из своих воевод с частью войска. В этом эпизоде личность келаря заслоняет собою даже такого значительного деятеля Смутного времени, как князь Д. М. Пожарский. Авраамий Палицын ничего не говорит о причинах, по которым Пожарский медлил соединиться с бывшим воровским тушинским войском, автору гораздо выгоднее представить воеводу второго ополчения как слабого и нерешительного человека, чтобы лучше показать свою «героическую» роль в этом деле. Писатель строго судит войско второго народного ополчения, он смотрит на него взглядом постороннего наблюдателя. Впрочем, Авраамию Палицыну вообще свойственно строго судить неугодных ему людей. Так известный исследователь литературы Смутного времени О. А. Державина именно личной неприязнью писателя объясняет трактовку в «Истории» смерти казначея Иосифа Девичкина как Божьей кары предателю. Ни в одном историческом источнике о предательстве казначея монастыря сведений не имеется.

Роль автора показана в плане историко-героическом и в повествовании о дальнейших событиях, предшествовавших взятию Москвы. Во время общего похода на Москву войско Д. М. Пожарского останавливается в Троице-Сергиевом монастыре. Авраамий Палицын снова описывает князя Пожарского как трусливого и нерешительного воеводу. И только после уговоров келаря: «мученик будешь Господу», — Пожарский идет к Москве и встает у Арбатских ворот. Авраамий Палицын умело расставляет акценты на выгодных ему событиях и замалчивает факты, которые были ему хорошо известны, но благодаря которым ситуация в войске могла оцениваться совсем иначе.

В частности, Авраамию Палицыну не могло не быть известным, что осторожность Пожарского основывается на том, что «казацья вольница» первого ополчения привела к гибели его предводителя Прокопия Ляпунова, к тому же Дмитрий Трубецкой и Иван Заруцкой, воеводы Тушинских таборов, били челом Марине Мнишек и ее сыну «воренку» (предполагаемому наследнику Лжедмитрия I). Минин и Пожарский были

вынуждены отказаться от наступления на Москву, чтобы избежать междоусобицы и кровопролития. Руководители второго народного ополчения боялись, что войско заволжских городов утратит боеспособность, смешавшись с воровскими таборами. Ярославское правительство не могло иметь никаких отношений с мятежными подмосковными таборами, пока их руководителем оставался Заруцкой.

Однако «История» Авраамия Палицына обладает убеждающей публицистической силой, благодаря которой были введены в заблуждение некоторые историки. Так, Н. И. Костомаров в работах «Личности Смутного времени» и «Герои Смутного времени» во всем соглашается с Авраамием Палицыным, поскольку, по мнению историка, «Троицкие власти» лучше знали «тогдашние обстоятельства, чем можем знать их мы». Именно поэтому Костомаров упрекает Пожарского в том, что «он медлил под Ярославлем целое лето и медленно шел к Москве». Мнение Костомарова основывается только на том, что «троицкие власти считали возможным поход на Москву». Таким образом, позиция автора «Истории» становится мнением троицких властей вообще.

Роль автора в московских событиях возрастает с каждой главой. Так, в 68-й главе «О втором приходе под Москву гетмана Хоткевича» показано смятение в стане второго ополчения — конфликт между казаками и дворянами, причем в качестве парламентаря призывается, конечно же, автор. Авраамий Палицын приходит в полки и видит «князя Дмитрея и Козьму Минина и многих дворян плачущихся». Эта деталь просто замечательна — отчаявшиеся руководители второго ополчения, плачущие герои Минин и Пожарский и келарь Авраамий Палицын в роли утешителя и восстановителя порядка в войске. Он произносит речь, от которой бунтующие казаки «зело умиляшесь», вновь объединяются и идут на бой с кличем: «Сергиев! Сергиев!» События, описанные в этих эпизодах, легендарны, они либо вымышлены, либо сильно преувеличены «хитрым келарем».

По датировке Я. Г. Солодкина, окончательный вариант «Истории в память предидущим родом» относится к 1619—1620 гг. Написано это сочинение было в Троице-Сергиевом монастыре, автор был отправлен на Соловки между 24 июня и 31 августа 1620 г. В это время, после избрания на царствие Михаила Федоровича Романова, на первое место в государстве выдвинулся его отец патриарх Филарет, отношения которого с Авраамием Палицыным можно назвать сложными в связи с неоднозначным поведением келаря в составе Великого посольства. Поэтому совершенно логично стремление писателя, чувствующего надвигающуюся опалу, оправдаться, обелить себя, показать значительность своего влияния на события.

По мнению Я. Г. Солодкина, переработка начальной редакции первых глав — «Сказания, киих ради грех» — может быть объяснима стремлением автора привести их в соответствие с официальными канонами, которые изменились в связи с выдвижением патриарха Филарета. Л. В. Черепнин в работе «“Смута” и историография XVII в.» задается вопросом: «Не был ли Палицын первым официальным историографом “Сму-

ты”, получившим в 13—14 годы официальное задание разработать архив Посольского приказа»² Черепнин отмечает, что именно в это время Авраамий Палицын был допущен к пользованию архивом Посольского приказа для своих литературных работ. На наш взгляд, достаточно логичным будет объяснить стремление Палицына стать официальным историком его нежеланием попасть в опалу, смягчить свою вину в глазах патриарха Филарета. «История в память предидущим родом» стала очень популярным произведением, дошла до нас более чем в ста списках, но не спасла репутации своего автора и никак не повлияла на его дальнейшую судьбу.

Заключение. Все же как во внутреннем конфликте, так и в самореабилитации автора проявилась возросшая роль изображения человеческой личности, важности ее влияния на историю. Если через объективизацию, материализацию внутреннего конфликта (в войне, смерти, болезни) «Историю» можно связать с бытовыми повестями второй половины XVII в., то через образ автора — с автобиографизмом «Жития протопопа Аввакума», в котором протопоп является несомненным центром истории (как свидетельствует один из его снов, тело героя растет и охватывает собою целый мир). Роль писателя как глашатая правды, как мудреца и визионера, знающего «конец вещи», будет развита в классической русской литературе XIX века. В частности, известный всем образ писателя-пророка, представление о литературе как о силе оппозиционной правительству, стремление писателя изменить реальную жизнь общества и ряд других черт пришли из литературы Древней Руси и вовсе не могут быть объяснимы влиянием европейской традиции, у которой этих особенностей никогда не было. «Таким образом, отталкиваясь субъективно от древнерусской традиции и строившая себя по образцу секуляризованной западноевропейской культуры, новая русская культура была глубоко укоренена в предшествующую традицию и сохраняла присущую ей структуру ценностных характеристик: место, которое было освобождено церковной письменностью и — шире — религиозной культурой, было занято литературой светской, которая унаследовала от своей структурной предшественницы функцию заступницы и исповедальницы, нравственного эталона, на который равняется общество, сурового судьи окружающей жизни, представление о писательстве как о подвижничестве», — отмечает виднейший историк русской классической литературы, пушкинист Ю. М. Лотман.

В данном случае интересна противоречивость одного и того же явления при его возникновении и в ходе дальнейшего развития: от оправдывающегося пред моральным судом преступника, стремящегося к большей убедительности своей речи ради спасения жизни и чести, до обвинителя правительства и обличителя общественных нравов. Однако, стремление писателя к самооправданию также характерно не для всех произведений Смуты, позиция, например, Ивана Тимофеева лишена внутреннего конфликта, писателю было не в чем каяться и оправдываться, что, возможно, и обуславливает значительность и объективность его сочинения.

«Временник» Ивана Тимофеева. Датировка и атрибуция

Наиболее полно внутренний мир человеческой личности во время исторического кризиса описан во «Временнике» Ивана Тимофеева, это, пожалуй, самое психологически напряженное повествование о Смутном времени. Во «Временнике» впервые в русской литературе появляется идея невыразимости мысли словом («мысль изреченная есть ложь»), столь популярная в русской поэзии XIX века.

Дьяк Иван Тимофеев писал свое сочинение в сложной ситуации: он был послан в Новгород как представитель администрации царя Василия Шуйского, вскоре после его приезда царь был низложен поляками, а Новгород оккупирован шведами. Таким образом, автор оказался представителем несуществующей государственной власти, непосредственной жертвой исторического хаоса.

Основная часть работы над «Временником» была проделана в Новгороде, во время оккупации. В 1616—1619 гг. Иван Тимофеев объединяет и редактирует написанное, однако композиционной стройности его повествование не приобретает. «Временник» подчинен не историческому времени, а описанию внутреннего мира человеческой личности. Это одна из самых оригинальных хроник в древнерусской литературе — хроника душевной смуты.

Своеволие царей как причина Смуты. Самый проникательный писатель-историк Смутного времени видит причину Смуты в своеволии человека. Эта точка зрения вполне традиционна для исторических повестей Смуты, ее мы анализировали у Авраамия Палицына (призыв польских панов к самосмышлению и своеволию в их послании защитникам монастыря), она также излагается во вступлении к «Словесам дней, царей и святителей Московских» Ивана Хворостинина (написано после 1623 г.).

Иван Хворостинин начинает «Словеса» рассказом о первородном грехе Адама. Причиной изгнания первого человека из рая, по мнению автора, было именно своеволие, гордыня. Адам захотел жить по-своему и не почувствовал греховности этого желания, преступил Божественную волю и не покаялся. В нем не было смирения перед Богом, но лишь «сопротивословесие и спротиворечие». Через своеволие Адама пришла «напасть всему роду» человеческому. Следовательно, грех — это «держати свою волю», праведный же человек должен «не веровати своему разуму», «ненавидети свою волю».

Однако наиболее полно тема своеволия, трагического разделения человеческой личности анализируется во «Временнике» Ивана Тимофеева. Писатель отмечает, что царское своеволие проявилось уже во введении Иваном Грозным опричнины. В этом разделении земель Тимофеев видит прообраз противостояния центра и окраинных областей во время Смуты. Кстати, необходимо отметить, что ряд историков (С. Ф. Платонов, А. А. Зимин) рассматривают опричнину как одну из косвенных причин Смуты, поскольку последствиями ее стали запустение земель в центральных областях и массовое бегство крестьян на окраины государства, таким образом были созданы экономи-

ческие и социальные предпосылки для хаоса Смуты (хозяйственный разлад и рост численности недовольного властью населения на границах).

Начало уничтожения царского рода было также положено Иваном Грозным. Иван Тимофеев акцентирует внимание читателя на истреблении Грозным семьи удельных князей Старицких. Своеволие царя дошло до того, что если бы он решил изменить веру в государстве, то никто и против этого не стал бы возражать.

Иван Тимофеев описывает разорение Иваном Грозным Новгорода. Писатель отмечает, что Грозный внес горящую головню раздора в Новгород, но затем похожая судьба постигнет и царствующий град Москву. Описания страданий Новгорода во время опричнины перекликаются с повествованием о его бедствиях во время Смуты.

Своеволие разрушает сакральный царской сан — центр всей системы власти. Тимофеев считает, что народ покорялся царям так же, как Адаму до грехопадения покорялись все животные. Но после проявления своеволия Адам оказался во враждебном ему мире. Примерно то же самое произошло и с царями, проявившими своеволие, они «начаша древняя богоустановления законная и отцы преданная превращати и добрая обычая на новоспротивная изменяти». Однако подданные уже поняли, что цари — вовсе не представители Бога на земле, а такие же грешные люди, как и все остальные, в результате чего «в повинующихся рабех естественный страх к покорению владык оскудеваше исчезая».

Иван Тимофеев воспринимает царский сан как некую абсолютную сущность, которая может отделиться от своего носителя. Именно это свойство сана делает возможным такой варварский поступок Ивана Грозного, как поставление на царство «бусурманского» царя Симеона Бекбулатовича. Царский сан уже не является атрибутом царя, и поэтому не важно — кто на престоле. Изначальное подобие царя Богу уже утрачено.

Что же происходит дальше с царской властью? Вот как характеризует Иван Тимофеев наследника Ивана Грозного Федора Иоанновича: «Венец бо образом, мнишеская произволением, несмесе и неявлене второе». Это означает, что на престоле опять нет целостной личности, образ царского сана покрывает инока, монаха. Все тайные думы и желания царя Федора — о небесном блаженстве. Призванный управлять миром отрекается от него. Федор Иоаннович отдает все властные полномочия «властолюбцу-рабу» Борису Годунову. Если Иван Грозный был самовластным царем, то Федор Иоаннович — уже совсем не царь, а лишь марионеточная фигура, за которую управляют другие. Недаром бояре царя Федора «мневша, яко не суща», то есть считали его несуществующим.

«**Рабочарь**». После смерти Федора на престол восходит первый выборный царь Борис Годунов — трижды цареубийца по мнению автора (Иван Тимофеев инкриминирует Годунову не только общепринятое убийство царевича Дмитрия, но также отравления Ивана Грозного и Федора Иоанновича). Если в случаях Ивана Грозного и Федора Иоанновича можно было говорить о разрыве между саном и реальным челове-

ком, то в случае Бориса Годунова Иван Тимофеев отмечает полную противоположность между саном и властителем. Автор дает Борису Годунову весьма антиномичные определения — «убийцоповелитель», «работарь», как бы подчеркивая, что на этот раз мы уже сталкиваемся не просто с несоответствием, а с полной противоположностью.

Борис Годунов скрывает свою цареубийственную сущность. Ни Иван Грозный, ни Федор Иоаннович не лгали, с Борисом же в жизнь государства входит ложь. Описывая поведение нового царя, Иван Тимофеев всегда оговаривает, что все видимое — ложь. Так, автор рисует идиллическую картину придворных, столпившихся вокруг Бориса Годунова, как пчелы вокруг пчелиной матки, но тут же замечает, что в душе Годунов — хищный лев, а окружающие ведут себя подобным образом из страха. Выборы на царствие предстают в описании Ивана Тимофеева как ложь всего народа: людям было велено плакать и кричать, и они, боясь царского гнева, выполнили приказ.

Лживыми являются все добрые деяния Бориса (борьба против взяточничества в судах, милостыня нищим, строительство новых зданий), греховная же сущность лжецаря проявляется в его гордыне, «высокоумии» — он устанавливает крестный ход в день своего избрания на царствие, начинает строить храм подобный Соломонову в Иерусалиме, намереваясь поставить в нем богато украшенный гроб — копию иерусалимского Гроба Господня. «Высокоумие бо вере его одоле», — отмечает Иван Тимофеев; по его мнению, цареубийца не имел права на такие жертвы Богу, поэтому труд его оказался тщетным: все драгоценности, которыми украсили Гроб Господень, были расхищены во время Смуты, а колокола, отлитые Борисом Годуновым для Храма Соломонова, были употреблены Василием Шуйским на простые церкви. Что касается крестного хода, то, пока правил Борис Годунов, народ ходил к Новодевичьему монастырю даже в проливной дождь, когда же закончилось его царствование, то и в самую ясную погоду шествие перестало совершаться.

Интересно, что подобные замыслы будут реализованы позднее патриархом Никоном в Ново-Иерусалимском монастыре (местную речку переименоуют в Иордан, самый большой холм назовут Голгофой). Впрочем, и в «Житии протопопа Аввакума», главного оппонента патриарха, можно встретить достаточно частые уподобления себя Христу. Определенная «гигантомания» человека Нового времени напрямую связана с осознанием им собственной значимости, своего личного сакрального предназначения. Предшественником подобных героев и является Борис Годунов, — кстати, похожую трактовку его образа мы можем найти и в трагедии А. С. Пушкина.

Но самое большое неуважение к церкви и вере проявил новый царь тогда, когда заставил народ приносить себе клятву не в домах, а в церквях. Этим он поставил свое «привременное царство, мнимое утверждение паче Божия заповеди». Иван Тимофеев вспоминает, как клялся народ в храмах: «кричаху клятву, гласа многа на высоту пушачу, яко прочим ушеса своя от безчиннаго вопля затыкати», — и не было слышно ни чтения Евангелия, ни пения псалмов. Можно сказать, что в этот день не пета была

литургия в церквах. Если до этого Иван Тимофеев называл Годунова «работарем», то теперь появляется новое наименование — «богоцарь», которое утверждает, что Борис считал себя выше Бога. Иван Тимофеев прямо обвиняет Годунова в ереси: «Се от вещи показаша людем, яко в церкви Бога токмо пребывающее мнеша, а не на всяком месте». Выходит, что царь считает церковные стены пределом Божественной силы, а значит, по мнению Бориса, Бог не везде находится и не все видит. Того, кто объемлет весь мир и кого мир вместить не может, Борис Годунов считает обитающим только в церкви.

Автор делает очень важный вывод, который можно считать общим для всей исторической литературы Смутного времени: греховную сущность невозможно скрыть, она все равно проявится во внешний мир или, если воспользоваться терминологией иконописи, образ явит первообразное.

Иван Тимофеев постоянно отмечает случайные проявления сущности, акцентирует на них внимание читателя. Так, когда он описывает опричников Грозного, одетых в темные одежды, то замечает, что воины были похожи на бесов, и тут же обращается к читателю: «Се чтушим ото образа вещи свойство ея знатно есть». Когда Иван Тимофеев сообщает, что убиенный Борисом Годуновым царевич Дмитрий не был погребен, как полагается царевичу, поскольку Годунов испугался мощей святого мученика, то тут же добавляет для читателя: «от вещи мыслимое познано бысть». Когда автор описывает крестный ход в честь избрания Бориса на царствие, то отмечает, что «внутреннее обнажение» неистинного царя «от сего познася».

Молчанье и ложь. Тимофеев обращается к своим читателям, как к мудрым, к тем, кто «разумеваает» и умеет отделить ложь от истины. Однако и разумные люди боятся обличить неправду: «онемеша бо языки их и уста затвориша ото мзды, вся же чювства наша паче страхом ослабеша». Именно лестью, ложью держится престол тройного царевубийцы Бориса Годунова: «усладил бо ся, блажими хвалами, лжами, и утвержатися обыче яко на ветрех». Годунов не поддерживается традицией, присхождением, он не соответствует царскому сану по своей внутренней сущности, поэтому Ивану Тимофееву его царствие представляется непрочным, ложным, призрачным, стоящим на ветрах, даже не на песке, разносимом ветром, а на самом ветре. Нет никакой материальной основы под царем-Борисом, даже самой непрочной, есть лишь несуществующее, выдаваемое за реальное, — ложь, а она, как ветер, изменчива и непостоянна. Придворные делают вид, что они не замечают трех царевубийств. Так, по мнению Ивана Тимофеева, впервые Борис Годунов увидел страх и немужество высших чинов иерархии: «благороднейшии вси тогда онемеша и равно ему попустиша и безгласни бо быша, яко рыбы». Писатель называет «господоубийцами», то есть царевубийцами, тех, кто смолчал при первых преступлениях Годунова, чем позволил произойти всему последующему.

Через царя и бояр внутренний конфликт переходит и на народ. Лесть придворных и народа дает неистинному царю ощущение собственной правоты. Иван Тимофеев

сравнивает лживые похвалы с хворостом, подложенным под огонь преступного сердца: «яко хвастие под огонь, хвалу сердцу его подлагаху». Зооморфные образы часто используются Иваном Тимофеевым в описаниях персонажей, утративших тождественность своих помыслов и поступков, которую писатель явно соотносит с сущностью человеческой личности вообще. Годунов — лев, придворные толпятся вокруг него, как пчелы вокруг пчелиной матки, смолчавшие бояре — рыбы. Простой же народ писатель сравнивает с «неразумными свиньями», которым, что ни подадут, все они съедят, не замечая сладкая ли, горькая пища в их корытах, или даже «смертно растворено» «они не одуютят». По мнению автора, при таком поведении человек изменяет своему высокому назначению, унижает свою природу, становится по сущности «безсловесной тварью», неспособной принимать решения.

Иван Тимофеев сравнивает молчание с ризою, то есть с внешним, материальным покровом. Внешнее поведение людей, словно риза, скрывает их душевную проказу. Оно отделяет их друг от друга — каждый скрывает собственную ложь в надежде, что она незаметна для окружающих, спрятана от посторонних глаз. Любое духовное единение и даже сближение становятся невозможными, поскольку предполагают открытость человека. Лжец же боится сближаться с другими: ведь самое страшное для него — сделать тайное явным, а чем ближе он к другим людям, тем яснее для них тайные мотивы его поведения. Поэтому люди, словно «грады», отстоят друг от друга, бдительно охраняя стенами внешнего поведения свою ложную тайную сущность.

В мире, утвержденном на лжи, все призрачно, автору уже начинает казаться, что вообще нет ничего реального и целостного, что даже материальные предметы прячут свою внутреннюю сущность, желают казаться не тем, чем они являются на самом деле. Так, во время битвы Бориса Годунова с татарами под Серпуховым, то, что внешне выглядит как деревянный город, на самом деле оказывается мощной передвижной крепостью, внутри которой множество войска и пушек. А военный лагерь Бориса Годунова «отдалече бо зрим, сущу бытии ему яко каменюзданну граду», но вблизи каменный град превращается в палаточный городок. Непрочные палатки кажутся белокаменными зданиями, а смертоносная крепость — мирным деревянным городком. Не так ли и прочное с виду царствование Бориса Годунова колеблемо, как палаточные ткани, ветрами лести и не имеет под собою фундамента царского сана, а милосердный царь Борис, мудрый и нищелюбивый, по своей внутренней сущности оказывается царевубийцей и мнимым «богоцарем» — по тому же закону, по которому мирный город оказывается военной крепостью.

Мир человека Смутного времени нельзя назвать логичным и разумным. Он сложен для понимания, нелеп и абсурден. Имена и образы — внешние оболочки — существуют в нем отдельно от своих реальных носителей. Города сдаются не войскам Гришки Отрепьева, а имени царевича Дмитрия. Борис Годунов страшится не военной силы, собранной самозванцем (ее у Отрепьева не было), а легенды о воскресшем царевиче.

«И промчется слово то во всю Россию, яко жив есть царевич Дмитрий», — так описывается быстрое распространение слухов о самозванце в «Летописной книге». «Слово»-слух побеждает государственную власть именно потому, что та Россия, в которую пришел самозванец, уже утратила царскую власть и феодально-сословную иерархию. Мир стал нелепым и нереальным из-за раздвоения царской личности, которое наиболее полно выразилось в образе Бориса Годунова — царя и цареубийцы в одном лице.

Самозванец. Все авторы, пишущие о Григории Отрепьеве, рассматривают Бориса Годунова как своеобразного «предтечу» самозванца. Б. А. Успенский в работе «Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен» показал, что наиболее яркие самозванцы «появляются тогда, когда нарушен естественный (родовой) порядок престолонаследия, и тот, кто реально занимает царский трон, может, в сущности, сам трактоваться как самозванец».

Григорий Отрепьев воспринимается Иваном Тимофеевым как однозначная Божья кара, явление абсолютно отрицательное и потому непротиворечивое. Писатель не находит в самозванце разделения между помыслами и внешним поведением, характеристика Лжедмитрия I во «Временнике» более чем однозначна: «скимен лют, вран же обаче, а не человек бывая словесного существа, оболочся в плоть антихрист». Итак, мы видим, что по сути, по «словесному существу» Отрепьев — «вран», «скимен лют», а по плоти — антихрист. В нем нет ничего человеческого, все — измена истинному богоданному облику, однако в этой измене есть определенное тождество образа и сущности, дьявольское тождество, связанное с отрицательной силой, но все же в Григории Отрепьеве нет того двойного дна, которое было в Борисе Годунове.

Показательно, что в «Капитанской дочке» А. С. Пушкина Пугачев, признающий себя самозванцем (прямое самоотождествление с Григорием Отрепьевым в разговоре с Гриневым), также далек от стихии лжи, от схематизма государственного аппарата, «детинушка, крестьянский сын» тоже является жертвой хаотической стихии бунта, скорее следствием, чем причиной трагических событий.

Василий Шуйский. Другой царь Смутного времени Василий Шуйский оценивается Иваном Тимофеевым однозначно отрицательно. Писатель сравнивает его с птицей в клетке: «Обладаем бо бываше, а не обладая за грехи мира». Шуйский только «мнил» себя царем, он сам себя посадил на престол, не советуясь с народом («самоизбранна»), и сам себя венчал на царство, не имея Божественной благодати («самовенчник»). Иван Тимофеев обвиняет Василия Шуйского в лжесвидетельстве по поводу убийства царевича Дмитрия: «Лжу свидетельный синглитик: всей России царь был». Лжесвидетель на престоле сменяет цареубийцу.

Впрочем, Василий Шуйский обвинялся автором и в убийстве — в соучастии в отравлении князя воеводы Михаила Васильевича Скопина-Шуйского. Иван Тимофеев считает, что царь позавидовал успехам молодого воеводы, испугался его растущей попу-

лярности в народе. Писатель сравнивает Шуйского с библейским царем Саулом, который позавидовал молодому Давиду: «о похвалах устремлен завистью, яко елень в ребра, сего ради и сотрясен бысть поражением от духа нечиста». То есть зависть сравнивается как с телесною раной, так и с духовной проказой.

Участие Василия Шуйского в убийстве Михаила Скопина-Шуйского, по мнению Ивана Тимофеева, тем более вероломно, что молодой воевода освободил царя, «яко клетцы парящую изъят», вызволил его из осады Тушинского вора. Важно также то, что Скопин-Шуйский был единственным представителем аристократии, в котором народ видел возможного царя. Таким образом, писатель обвиняет Василия Шуйского в преступлении, подобном цареубийству, в устранении возможного истинного царя — народного избранника и пастыря «волки... от стада божия отгнах».

Крушение иерархии. Наиболее полно выход греховных помыслов во внешний мир описан в «Истории» Авраамия Палицына, но Иван Тимофеев добавляет к картине гражданского разделения интересные детали, которые помогают понять психологию человека начала XVII в. Окончательное разрушение иерархии показано в описании вече в Новгороде, оставшемся без управления. Власть на вече сразу же захватила чернь, новгородские посадники и представители богатых семей «кродчайша произнашау к народу и мирные словеса: да не от сонма людей растерзании будут».

Преклонение перед «избранными», знатными новгородцами для Ивана Тимофеева вовсе не низкопоклонство. Он никогда не ставил своею целью написание официального сочинения. Свои разрозненные заметки в оторванном шведской оккупацией от всей России Новгороде Иван Тимофеев писал прежде всего для себя, не надеясь их сберечь и не рассчитывая на читателя. Поэтому, и это для нас особенно важно, преклонение писателя перед древними иерархическими законами — не лесть высоким «чинам», а искреннее, осознанное мировоззрение образованного человека того времени.

Одно из самых трагичных и поэтичных мест «Временника» — это описание горя царицы Марии Нагой после убийства царевича Дмитрия; писатель хочет передать состояние души матери, потерявшей сына: «душа у державней безгласна и вне себя бывши яко бездушна зряшеса». Но Иван Тимофеев сразу же поясняет, что перед нами — не просто мать погибшего сына, но «державная» родительница убитого царевича. В жизни каждого человека могут быть беды, приносящие ему скорби, но печаль царицы глубже и величественнее наших страданий. Наши беды по сравнению с ее трагедией, «яко же капля дождя к велицей пучине моря». И из этого глубокого психологического описания делается вывод: «сице между обоих, скорбех же и радостных, преимуществ и низжайших преселится различие».

Однако подозревать Ивана Тимофеева в лесть Марии Нагой, ко времени написания «Временника» совершенно потерявшей влияние, — бессмысленно. В данном случае мы сталкиваемся с самим иерархическим мировоззрением, свободным от всякого рода политических интересов. Недаром за этим описанием следует авторское размыш-

ление о том, как подобает писать о царях. Иван Тимофеев считает, что обличать царей, критиковать их недостатки и политические просчеты не имеет права никто. Писатель может лишь повествовать об их добрых и славных делах. О. А. Державина заметила, что сам Иван Тимофеев не следует декларируемой им программе. Но противоречий между этим высказыванием автора и обличительным пафосом «Временника» нет. Согласно представлениям Ивана Тимофеева о царском сане, ни Борис Годунов, ни Василий Шуйский, ни даже сам Иван Грозный не являются полноценными царями, звание не соответствует их природе.

Показателем окончательного крушения иерархии Иван Тимофеев однозначно считает самозванчество. О самозванцах, появившихся во время царствования Василия Шуйского, он пишет: «Господин рабови предстоя; по всему подобнее, яко нога венчеваема, глава же смиряема». Писатель сравнивает иерархию с человеческим телом, где каждый орган выполняет свою функцию, и как человек с преклоненной головой не сможет увидеть то, что впереди, так и отяжеленные венцом ноги не ступят ни шагу и не станут надежной опорой для тела. Перед описанием захваченной поляками Москвы — униженного царствующего града — у Ивана Тимофеева снова появляется образ склоненной болеющей головы: «егда убо глава венчается, всем удом телесным слава и радость о ней бывает... а уже главного начальства чюство нас болезнует, яве прочая части тела причастием ко всему готовы суть тому в сострадание».

Образ иерархии во «Временнике» Ивана Тимофеева не просто зрим — он прочувствован автором телесно, крушение иерархии воспринято им как личная трагедия, как утрата смысла жизни. Недаром, сравнивая бессильного царя Василия Шуйского с «пернатей в клетце», Иван Тимофеев называет себя, дьяка, служащего царю, «мухоподобным». В обществе, где царь — заключенная в клетку птица, подданные его становятся похожи на носимых ветром мошек. Последняя глава «Временника» носит название «О вдовстве Московского государства», в ее основе лежит притча о вдове, унижаемой своими слугами — «злорабами». Иван Тимофеев в образе вдовы показывает русскую землю, не имеющую царя. Это очень близко к образу жены, сидящей у дороги и окруженной дикими зверями, из «Слова, пространнее излагающа, с жалостию, нестроения и безчиния царей и властей последнего жития» Максима Грека. Иван Тимофеев сравнивает дом без хозяина с мертвым человеческим телом: «идее же бо владыце дому не суцу — яко тело неподвижно кроме душа», «мертво есть без душа». И далее мертвое тело, символизирующее государство, одушевляется вновь воспринятым царским саном, избранием на царство Михаила Федоровича Романова.

Символика болезни. По сравнению с «Историей в память предидущим родом» Авраамия Палицына, во «Временнике» сравнительно мало натуралистических описаний. Однако символическое значение болезни используется и здесь. Так, оккупация Новгорода шведами сравнивается с гангреной, болезнью разлагающегося тела. В главе «Плач из среды сердца глубок» Иван Тимофеев повествует от лица страдающего

города: «Омочи убо в мене вселукавый, яко в елей ногу свою многолетно, некако яко гангрена жир обрет», «яко вепрь, и якоже инок дивий, поеде, ныне же и кости ми оглада». Через образ больного тела передается состояние захваченного города. Снова появляется мотив обнаженных костей, открывающихся недр человеческой плоти. Так, о находящихся в городе людях говорится: «голеши их сокрушая, уже от сухих костей, подобно псу, тех ссет мозг убо». Если это сравнить с описанием смерти боярского сына в «Истории» Авраамия Палицына, то станет понятна неслучайность таких описаний, их прямое отношение к общей историко-философской системе писателей Смуты.

Предатель дьяк Михаил Татищев был растерзан возмущенными новгородцами, а тело его утоплено в реке: «в растерзание водоживотным вметнуша». Это одна из закономерностей исторической литературы Смутного времени — смерть предателя всегда происходит через «растерзание», обнажение скрытого «нутра». Но предательство, по мнению писателей, это лишь отдельная разновидность общего греха — своеволия и гордыни, охвативших весь народ. Поэтому «разсечение»-разделение становится общим наказанием, государство разделяется войной, грех, выходя в мир, оборачивается кровавым побоищем, смертями от разделяющих тела мечей.

Иван Тимофеев пишет, что до нашествия иноплеменных, до открытой войны москвичи и новгородцы ничего не ведали о своих болезнях, «язвах», только во время оккупации «каждо тех зельств горесть особь терпением неизвещанно внутрь себя ощущаху». Описывая мучительные смерти, писатели вовсе не ставят перед собой цели быть верными реальности, эти образы, скорее, имеют символическое значение, в этом смысле их можно сопоставить с символично-аллегорическим направлением в иконописи XVI—XVII вв.

Образ внутренней болезни, «душевной проказы» становится общим местом литературы Смутного времени: «от главы и до ногу вси неисцельными струпы обязашася и Содома и Гоморра и прочих безчисленных бесовских язв исполнишася», — так начинается свое повествование анонимный автор «Плача о пленении и о конечном разорении Московского государства». Образ «разделенного» тела занимает важное место и в «Летописной книге», которую мы также будем анализировать.

Образ автора. Сочинение Ивана Тимофеева не имеет стройной композиции, оно достаточно отрывочно, похоже на дневник очевидца, поэтому не всем событиям Смутного времени уделяется внимание. Однако несомненным достижением писателя стал образ автора, который раскрыт во «Временнике» с наибольшей полнотой и психологической точностью.

Уже в самом начале повествования, в главе «О Новгородском пленении», где описывается «перебор людишек» в опричном Новгороде, автор берет на себя право говорить от имени разоренного Иваном Грозным города. Иван Тимофеев отождествляет себя со страдающим Новгородом, переживает беды любимого им города от первого лица: «упоил бо всю землю мою кровьюми, различными муками вся люди моя умучая».

На читателя речь города от первого лица производит сильное впечатление, Новгород становится одушевленной человеческой личностью, его образ сливается с авторским «я». Страдая от безчинств завоевателей в Новгороде, оккупированном шведами, писатель свои чувства и мысли передает тому далекому опричному Новгороду, делая его своим единомышленником и собеседником, он сравнивает беды великого города в царстве Ивана Грозного со своими бедами.

Одиночество писателя и ощущение абсурдности ситуации вызваны также и его социальным положением: Иван Тимофеев — дьяк, посланный в Новгород Василием Шуйским, престол которого пал под натиском завоевателей, представитель несуществующей власти, разрушенной иерархии. Возможно именно поэтому он так обостренно воспринимает крушение иерархии, без которой его жизнь утрачивает свое значение. Он ощущает иерархию как человеческое тело через собственные унижения, страдания и болезни.

Иван Тимофеев сравнивает себя с путешественником, севшим в чужой корабль в надежде сократить свой длинный путь и переправиться на другой берег, но налетела буря, и, боясь утонуть вместе с кораблем, терпящий кораблекрушение человек бросается в морскую пучину, надеясь только на себя и на Божию помощь. Этот символический образ становится по-настоящему трагичным, если учесть то, что в древнерусской литературе человеческая судьба часто передается через образ плывущего корабля, например в «Житии Сергия Радонежского», написанном Епифанием Премудрым: «И легьце преплувъ многомутное житейское море, и без вреда препроводи душевный корабль, исполнь богатства духовнаго, безпакостно доиде въ тихое пристанище». Корабль жизни святого заменяется одиноким пловцом: покинув корабль, человек выходит за рамки собственной судьбы, прыгнув с палубы в «непроходимую быстрину», он выпрыгивает из спокойной, размеренной иерархической жизни в хаос Смуты.

В этом смысле автор «Временника» близок героям бытовых новелл конца XVII в. — «Повести о Горе-Злочастии» и «Повести о Савве Грудцыне», герои которых также оставили привычную, устроенную жизнь, чтобы встретиться со своей реальной судьбой (Савва встречает ее в образе беса, а добрый молодец — в образе сказочного существа — Гора-Злочастия). Вполне возможно, что общность мотивов, проходящих через всю литературу XVII в., вовсе не случайна и позволяет увидеть этот период литературного развития как некую систему, единораздельную целостность.

Во «Временнике» писатель остается наедине со своею памятью о прежних событиях и со своими страданиями в настоящем. Разрушенная государственная иерархия символизируется образом растерзанного человеческого тела, но в древнерусской литературе существовала также и иерархия литературных жанров, исчезновение которой существенно изменяло сами принципы литературного творчества. Пишущееся во внеисторические времена повествование не может входить в систему устанавливавшейся веками лестницы литературных жанров — от текстов Священного Писания до светских

мирских посланий, поэтому Иван Тимофеев сравнивает свое сочинение с раздробленным телом: «Бывает убо в раздроблении удов главе лежати кроме прочих частей всего телесе, послежле она, ни обоя нога не гнетца, но глава идеже не суть». В повествовании Ивана Тимофеева нет хронологической связи событий, возможно, это вызвано общим настроением автора, его уверенностью в бессвязности происходящего и нежеланием видеть связь в том, что вызвало и подготовило Смуту. Как справедливо отметила О. А. Державина: «“Временник” — это новый тип исторического повествования», основную роль в котором играет «не внешняя хронология, а внутренняя связь фактов». Эта внутренняя связь осуществляется только через авторское «я», через личностное восприятие событий.

Автор одинок, как пловец в бурном море, он спрыгнул с корабля иерархических традиций, недаром так часто Иван Тимофеев жалуется на то, что нет рядом с ним друга, советника, союзника: «Жатва наста многа, делателе же мало». Он сравнивает себя с путником, не имеющим сопровождающего и никого не встречающим на своем пути. «Море», безлюдная дорога — это одновременно и неустроенная жизнь в оккупации, и чужой для автора мир традиционной иерархической литературы, которая, с одной стороны, не может выразить его чувства и мысли, описать новую историческую реальность, но, с другой стороны, с которой он все же входит в контакт через создание своего сочинения.

Иван Тимофеев достаточно часто подчеркивает свой писательский непрофессионализм: «Якоже в чюж корабль сед». Он сравнивает себя с человеком, который плывет, «хотя бытии держим чужыми руками», в этом многозначном сравнении выражены как желание Ивана Тимофеева опереться на твердыню иерархической лестницы, так и ощущение неустойчивости собственной жизни, мнимости ложного существования. Не умеющий плавать человек, прыгнувший в воду, — это все равно что рыба, выброшенная на сушу; этим Тимофеев подчеркивает враждебность окружающей его среды. Писатель также сравнивает себя с поселянином, неумело надевающим доспехи: «шлем, убо, на колено налагают, щит же на бедру». Так и он, непрофессиональный писатель, с трудом пытается выразить свои мысли, прорваться сквозь толщу слов и риторических оборотов.

Во «Временнике» много авторских рассуждений о стиле и композиции произведения. В этом сочинении нет тематической связи между событиями, автор нередко перескакивает с одного эпизода на другой, сравнивает правления разных царей, видит прообразы происходящего сейчас в стране в достаточно отдаленных по времени событиях (в опрочине Грозного — будущее разделение Смуты). Связь между событиями не тематическая, но идейная, она осуществляется через авторскую историко-философскую концепцию, оригинальную образность и личностное восприятие истории. Эту особенность своего сочинения Иван Тимофеев постоянно подчеркивает, он объясняет читателю, что описывает события «не вся по ряду», то есть не в хронологическом порядке,

«но свидетельные време не потребою», «елико ми на память слышанием възыдоша». Авторская память становится связующим звеном, повествователь строит собственную последовательность событий.

Появляется образ человека, собирающего ягоды, который спешит наполнить свой сосуд и поэтому не смотрит, какая из них больше, а какая меньше, но торопится скорее завершить свой труд, чтобы не отстать от товарищей и успеть до наступления ночи, а уже дома разобрать собранное. Это развернутое образное сравнение характеризует не только отношение Ивана Тимофеева к писательству, но и его внутреннее душевное состояние. Он ощущает себя человеком, которому надо торопиться, которого подстерегают опасности в дремучем лесу, дом далеко, и думать о таких вещах, как композиционная стройность, сейчас не время. Во втором подобном сравнении можно заметить то же настроение. Иван Тимофеев сравнивает себя с волком, ушедшим из хлева, который «во гладе срывает, не избирая, траву, токмо еже бо ему утробу наполнити, обзираясь обоямо всюде во ужасе, да не узрится, ниже известно будет стяжавшим».

При помощи своих писаний он «бежит» из «затвора», из захваченного врагами города. Недаром во «Временнике» за этим сравнением следует рассказ о том, как автор прятал свои «тайнописания» и боялся, что «темноместа» «проглаголят». Иван Тимофеев представляет свой страх перед наказанием расплатой за тайно написанное и спрятанное слово, поскольку он окружен врагами, которыми являются и шведы, и граждане Новгорода, ненавидящие его как представителя царя Василия Шуйского.

Во «Временнике» Ивана Тимофеева мы впервые встречаемся не с традиционным риторическим авторским самоуничижением, но с действительным осознанием несовершенства своего произведения: «Моего же скудоумного сего составления писательство: яко новоскроена риза, купно же не сошвена, ли распадшася от ветхости».

В одном из своих отступлений Иван Тимофеев заявляет, что если появятся более совершенные сочинения о событиях Смуты, описывающие «по тонку до единой черты точность всю», то он признает бесполезность своего произведения, уступит место новым писателям, как «луна при солнцы свивает свой свет». Но, с другой стороны, он тут же замечает, что в настоящий момент не верит в возможность появления такого сочинения. Этим дьяк объясняет необходимость своих несовершенных писаний.

Стиль «Временника». В авторских отступлениях Иван Тимофеев раскрывает не только свои композиционные принципы, но и особенности стиля и образности произведения. Так, в главе «О новгородском пленении» он, осуждая Ивана Грозного, все же замечает, что писатель не имеет права прямо осуждать и критиковать царей: «лепотнее бо есть царское безобразие жития молчанием покрытия, якоже ризою». Описывая гибель князей Старицких, Иван Тимофеев замечает, что не смеет обличать Ивана Грозного, поскольку царь — высшая ступень иерархии, поэтому автор не смог «обнажити весь студ венца главы ея (то есть Ивана Грозного. — М. К.), но в мале рек в прикровении словес».

Исследователи неоднократно отмечали, что сам Иван Тимофеев не следует данной программе и позволяет себе судить царей. Но, на наш взгляд, здесь нет противоречия: «прикровение словес», «риза» — это не объяснение моральной концепции писателя, а определение его стиля. «Словеса» должны «прикрывать» истинный смысл событий, загадывать эти события, как «риза»-одежда одновременно и скрывает, и подчеркивает строение человеческого тела. Стиль «Временника» всегда был очень труден для анализа именно из-за своей вычурности. Автор постоянно использует сложные синтаксические конструкции, причем фраза часто начинается с ряда придаточных предложений и дополнений. Переписчики, зачастую не понимая смысла фраз, превращали их в бессмысленные наборы слов. Это было отмечено еще О. А. Державиной: «Быть может, недостатком литературной опытности следует объяснить излишнюю и не всегда удобную вычурность слога во “Временнике”, доходящую местами до того, что приходится просто отгадывать мысли автора в массе иносказаний». В качестве первого переводчика «Временника» О. А. Державина столкнулась с тем, что перевести некоторые места рукописи просто не было возможности: «Мы принуждены будем оставить без исследования некоторые частности, не рискуя входить в оценку таких показаний автора, точный смысл которых не может быть восстановлен».

На наш взгляд, объяснять сложный стиль «Временника» непрофессионализмом его автора нельзя, поскольку аллегории, метафоры и сложные синтаксические конструкции требуют профессионализма и учености. Писатели-непрофессионалы скорее писали излишне упрощенно, просторечно, о чем свидетельствуют некоторые повести о «видениях» («Видение пономаря Тарасия», «Видение во Владимире» и, в особенности, «Иное видение» из состава «Иного сказания»). К тому же объяснение особенностей писательского стиля непрофессионализмом или незнанием языковых норм в значительной степени упрощает проблему. Нельзя отрицать того, что стиль «Временника» достаточно оригинален и интересен, он захватывает читателя, очаровывает его. Он может быть неправильным с точки зрения норм традиционного литературного языка, но при этом является не непрофессиональным, не неудачным, а именно особым авторским стилем. Если привести пример из области литературы XIX в., то именно таким «неправильным» мог показаться читателям Тургенева и Толстого язык Достоевского. Поэтому особенно важно понять специфику стиля «Временника», соотнести ее со взглядами Ивана Тимофеева на писательский труд. «Иван Тимофеев, можно сказать, испортил свое любопытнейшее произведение тяжелою риторическою речью», — отмечает О. А. Державина. Мы ставим вопрос иначе: зачем понадобилось Ивану Тимофееву «портить» «Временник», затемнять смысл произведения, какую цель преследовал автор, усложняя свое повествование? Иван Тимофеев наиболее полно описал «внутреннее разделение» человеческой личности в Смуту, когда внешнее поведение только прикрывало тайные желания и помыслы. Описывая появление Лжедмитрия II, писатель отмечает: «еже облещи паки второе, яко в ризу, некое во имя не свойственно». Иван

Тимофеев имеет в виду то, что самозванец воспользовался царским именем как одеждой, внешним покровом. Из этого можно сделать вывод, что внешнее поведение героя для писателя ассоциируется с образом «риз», одежды, покрова. Постоянно описывая «льстивое» поведение своих героев, Иван Тимофеев всегда дает понять читателю, что мудрый увидит под этим покровом истину («Се чтущим ото образа вещи свойство ея знатно есть»). Так, Иван Тимофеев видит истинную сущность опричнины через внешний лжемонашеский ее образ, опричники в черных иноческих рясах были похожи на бесов, а не на иноков («бесоподобны»). Таким же образом через созерцание «честных мощей» царевича Дмитрия, перенесенных в Москву, писатель приходит к познанию сущности преступлений Бориса Годунова и Григория Отрепьева. Он понимает, что в раке покоится не случайный самоубийца, а мученик — истинный наследник престола.

Иван Тимофеев постоянно разгадывает загадки истории, пытаясь увидеть за внешней обманчивостью истинную сущность событий. Только разгадавший загадку получает право знать истину. И Иван Тимофеев пытается вывести читателя на этот узкий путь мудрости. Он хочет научить его задумываться над скрытой сущностью предметов внешнего мира. Поэтому писатель начинает метафорически загадывать даже самые простые и известные читателю вещи. Так, пушечные ядра получают наименование «стенобитвенных железокаменосердец», корабли становятся «водоносилами», пушки — это «стенобитные хитрости меднослиянные телеса». Он избегает называть имена исторических героев, а помещает лишь их туманные толкования: царевич Дмитрий — «именем двоюматерен», царевна Ксения — «странна именем по толку», Михаил Татищев — «начальник соименный во всем кроме княжества» (в этом случае читатель должен догадаться, что поскольку Татищев служил князю М. В. Скопину-Шуйскому, то имеется в виду, что он носил имя Михаил, так же, как и Скопин-Шуйский, но не был князем), Новгород — «в трикратной титлы царевы место», то есть третий по значению город в государстве. Иван Тимофеев словно хочет приучить своего читателя всему искать разгадку, прорываться в глубину образа, за внешнюю метафорическую оболочку. Слово само по себе — это тоже только «риза», внешний покров, который нужно разорвать, чтобы ясно видеть предмет или героя.

Таким образом, перед нами — воплощенная в стиле жизненная философия писателя, которую он хочет внедрить в сознание аудитории. «Риза»-слово сравнивается с «ризой» лживого внешнего поведения человека. Одна метафорически скрывает сущность описываемого предмета, другая церемониально прикрывает греховную сущность поступков личности. Если человек научится разгадывать словесные загадки, то он сумеет разглядеть истину и под покровом лжи, не будет наивно и простодушно обманут лжецарями и лжепророками.

Обращение к священному Писанию. Загадки истории может разгадать лишь тот, кто причастен Божественной мудрости. И Иван Тимофеев дает читателю указание, где можно найти пример такой мудрости, каким образом следует судить современ-

ные исторические события. После описания разорения Новгорода Иваном Грозным во время опричнины Иван Тимофеев указывает год, в котором произошла трагедия, — 78 год седьмой тысячи лет — и тут же отмечает: «Может же о сих исполнити всяко словесы непостижения моего скудость тождество числа самого всего Псалма сила и соседствующаго ему 79 крепость глаголом во исполнение даст». Писатель ссылается на Священное Писание, на Псалтырь, он требует от читателя обратить внимание на два псалма — 78 (число которого совпадает с годом бедствий Новгорода) и 79. В Псалме 78 описывается нашествие язычников на Иерусалим: «Трупы рабов твоих отдали на съедение птицам небесным, тела Святых Твоих зверям земным; пролили кровь их как воду», «Мы сделались посмешищем у соседей наших, поруганием и посрамлением у окружающих нас», «Не помяни нам грехов наших предков», — как мы видим, в этом Псалме очень многое перекликается со взглядами писателей Смутного времени. Не менее актуален для эпохи Смуты и 79 Псалом, рефреном через который проходит обращение: «Боже сил! Восстанови нас».

В отличие от других писателей (например от Ивана Хворостинина), Иван Тимофеев не цитирует Библию, а отсылает читателя непосредственно к ее тексту — к первоисточнику. Автор убежден, что разгадать смысл трагических событий можно только через Священную Историю, через проведение аналогий между библейскими образами и реальной жизнью. Интересно, что в этой ситуации псалом является комментарием к ситуации разорения Новгорода, а Библия рекомендуется читателю как книга ответов на все загадки истории. «Скудость» своего «непостижения» писатель преодолевает, обращаясь к Священному Писанию, книге, которая стоит на вершине литературной иерархии Средневековья. В этом плане Иван Тимофеев следует традиции, сложившейся на Руси со времен торжественных проповедей митрополита Иллариона и Климента Смолятича. Однако, в отличие от большинства средневековых писателей, Иван Тимофеев не соотносит прямо события библейской и современной ему истории, оставляет между этими двумя планами — символическим и реальным — определенный зазор. В тексте «Временника» дается лишь ссылка на псалмы, читатель должен сам обратиться к Библии, найти нужные слова и правильно их понять. Это зазор между загадкой и разгадкой, между тайным и явным.

Заключение. Несмотря на определенную сложность прочтения «Временника», важность анализа этого текста, как для понимания ситуации в литературе Смутного времени, так и для прослеживания общей динамики развития литературного процесса, велика. Иван Тимофеев представляет качественно новый образ писателя, это уже даже не автор-персонаж, а повествователь, объясняющий принципы поэтики своего произведения, раскрывающий перед читателем противоречия между текстом и реальностью, «ризой» слова и внутренней сущностью предмета. Идея невыразимости высокого образа словом была всегда характерна для церковной литературы (именно с этим связано «многословие» стиля «плетения словес» Елифания Премудрого), однако Тимофеев

впервые приходит к мысли о сложности и противоречивости внутреннего мира каждого человека, о невозможности адекватно обозначить смысл и причины какого-либо события, поскольку побудительные мотивы тех или иных исторических бедствий скрыты в бездне загадочной человеческой души. В этом смысле, если образ автора и героипростецы в «Истории» Авраамия Палицына ближе к традиции исторического романа (Пушкин — Толстой), то персонажи «Временника» скорее предшествуют роману психологическому (Лермонтов — Достоевский).

Впервые в русской литературе мы встречаемся с автором как с композиционным центром повествования, с литературными взглядами, выраженными в отступлениях, с представлением о невозможности отражения хаоса истории в «жанрово правильном» произведении. Интересно, что следующая встреча с этими принципами повествования произойдет только в «Евгении Онегине» Пушкина, где появятся и метароманный план, и ирония, направленная на сам принцип жанровости, и подчеркнутое отсутствие общепринятой для романа композиции.

Важно, что впервые философия писателя проявляется также и стилистически, становится конструктивным принципом не только для произведения в целом, но и для построения отдельного образа, метафоры, параболы. В этой особенности также можно увидеть черты литературы нового времени, отход от анонимности к авторской самостоятельности, от ориентации на образцы — к стремлению описать мир, уже неподвластный общепринятым законам и установлениям.

«Летописная книга». Датировка и атрибуция

«Летописная книга», написанная в 1613—1626 гг., сначала приписывалась князю И. М. Катыреву-Ростовскому, затем С. И. Шаховскому и только в последнее время в работах И. Ю. Серовой и Е. П. Семеновой была обоснована недоказуемость этих атрибуций. И. Ю. Серовой доказана первичность более полной пространной редакции по отношению к краткой (и Катырев-Ростовский, и Шаховской упоминались в текстах краткой редакции, поэтому можно предположить их участие в редакторской работе), а Е. П. Семенова на основе подробного стилистического анализа произведений С. И. Шаховского сделала вывод о невозможности приписать ему «Летописную книгу», столь отличающуюся от произведений этого писателя по образности и стилистике.

Интересно, что те части, которые традиционно считались отличающимися «Летописную книгу» от других исторических произведений Смутного времени (описания природы, битв, портретные характеристики московских царей и самозванцев, вирши в конце произведения), оказались либо заимствованными из других произведений (пейзажи и битвы — из «Троянской истории» Гвидо де Колумна), либо поздними вставками.

Тем не менее «Летописная книга» пользовалась большой популярностью у читателей XVII в. Многие известные историки литературы высоко оценивают ее стилистику и образность. Так, например, Н. К. Гудзий считает, что произведение отличается не

только своеобразием поэтического стиля, но и стройностью повествования, последовательностью изложения, которой пренебрегают Авраамий Палицын и Иван Тимофеев.

Образ Бориса Годунова. В основном «Летописная книга» посвящена царствованию Григория Отрепьева, но нельзя оставить без внимания ее краткое вступление о правлении Бориса Годунова.

Борис Годунов «Летописной книги» — это идеальный правитель и мудрый человек, который «образом своим и делом множество людей превзошед», «и никто же бы ему подобен во благолепии лица его и в рассуждении ума его». Но автор тут же отмечает и единственный недостаток Бориса Годунова — то, что он многих людей предавал опале по ложным доносам, не мог отличить лжи от правды. Писатель прекрасно понимает, что это «едино неисправление» полностью разрушает целостную характеристику того, кто идеал и образом, и делами. Повествователь словно намекает, что личность Бориса Годунова неоднозначна, не так проста, как это кажется на первый взгляд. Очень важно то, что этот единственный недостаток будущего царя связан именно с ложью, лестью, — Годунов не видит различия между правдой и ложью, не может отличить одну от другой именно из-за того, что сам склонен к этому греху. Его «образ и дело», то есть внешнее благообразное поведение, не отражают личностной природы Бориса Годунова.

Недаром сразу после упоминания об этой черте правителя писатель рассказывает о том, что Борис Годунов был прельщен дьяволом, вследствие чего захотел сесть на царский престол. Тот, кто внешне был «благолепен» и «рассудителен», в душе носил дьявольское желание, которое и привело Годунова к преступлению — к убийству царевича Дмитрия. «Оле страшного падения и убийственного помысла! В каковыя убо пагубы поревает: властолюбию хотение», — риторически восклицает автор; «помысл» и «хотение» — это тайная жизнь Бориса Годунова.

Изначально однозначная характеристика героя постепенно наполняется характерными для исторической литературы Смутного времени, взаимно противоречивыми качествами. Таким образом, не только в исторических повестях с ярко выраженной авторской позицией можно встретиться с индивидуализацией действующих лиц, открытие характера стало общей чертой литературы Смуты. В произведениях этого периода, как отмечает Д. С. Лихачев, впервые была осознана личность не в абстрактном ее понимании, а в самом обыденном, конкретном: «Постепенно отмирало и уходило в прошлое именно абстрактное понимание человеческой природы, заставлявшее средневековых книжников однообразно делить всех людей на хороших и плохих: человек все больше выступал как сложное в нравственном отношении существо, связанное при этом с другими людьми, с обстоятельствами, приведшими его к тому или иному поступку, с бытовой обстановкой». А. М. Панченко связывает эволюцию литературного процесса с изменениями в государственной системе, с крушением иерархии: «Русский литератор по крайней мере восемь лет, от смерти Бориса Годунова до избрания Ми-

хаила Федоровича (а на деле до Деулинского перемирия и возвращения Филарета Романова), пользовался “свободой слова” и правом идеологического выбора. В оценке персонажей он не зависел от их положения на лестнице социальной, церковной, государственной иерархии, даже если они занимали верхние ее ступени».

Сложность характера человека напрямую связана с открытием тайной внутренней жизни личности, которая всегда покрывается завесой лжи, лести. Именно через лесь, через оболщание, по мнению автора «Летописной книги», был убит царевич Дмитрий: «облстив отрока и мать его и отведоша его, якобы на утешение некое, и заклаша яко незлобиваго агньца». Как ложью прикрывается «властолюбивое хотение», так же за нею скрывается и помысел о цареубийстве, причем тайное становится явным лишь в последний момент, когда убийца заносит нож.

Писатель сравнивает преступление Бориса Годунова с братоубийственным грехом Каина, но тут же отмечает, что цареубийство «горши», поскольку в нем раб восстает на владыку-царя (сравните с рассуждениями о царском сане Ивана Тимофеева). Таким образом, автор оценивает Бориса Годунова как раба-цареубийцу, именно таково реальное место в иерархии человека, стремящегося стать на ее высшую ступень.

Чтобы скрыть страшный грех, Борис Годунов повелевает своим советникам поджечь дома в Москве, «дабы людие о своих печалях попечение имели» и не думали о том, что совершил «благолепный правитель». Так же, как лесь покрывает преступление, одно преступление — поджог Москвы — покрывает собою другое, более страшное, — убийство царевича Дмитрия. Одна завеса лжи скрывает другую, и лишь где-то в глубине, за многочисленными внешними образами и «ризами молчания», скрыта истинная суть поступков Бориса Годунова, его дьявольское искушение.

Снова появляется картина «умоления» Бориса Годунова на царствие. Поведение самого будущего царя автор объясняет более чем однозначно, полностью в соответствии со схемой Ивана Тимофеева: «Он же точит пред народом слезы лестию, якобы не желаше таковыя власти, а от предних лет изначала сего дела со усердием желаше и во крови праведнаго руки свои обагриша таковаго ради властолюбивого хотения». Тот, кто во имя власти совершил цареубийство, делает вид, что не желает этой власти, и даже плачет, когда его молят взойти на престол. Подробно описывается и поведение народа во время «умоления». Автор считает, что одни люди молили Бориса Годунова «от препростого ума», другие — поскольку были подосланы будущим царем, остальные же — «боязни ради». Мы снова встречаемся со страхом, подкупом и неразумием простого народа, как и в «Истории в память предидущим родом» Авраамия Палицына и во «Временнике» Ивана Тимофеева. Только на этот раз автор рассказывает о мотивах народного поведения не на протяжении значительной части произведения, а раскрывает их сразу — в одной строке. Таким образом, три основные составляющие историко-философской концепции литературы Смутного времени — разделение царской личности, царь-цареубийца, ложь царя и лесь всего народа — могут

быть обнаружены в главах «Летописной книги», посвященных царствованию Бориса Годунова.

Историческая роль самозванца. С образом ложного царя в «Летописной книге» особенно тесно связана тема самозванчества. Годунов своими преступлениями словно пробуждает деструктивные силы в народе. В «Летописной книге» дана интересная интерпретация истории о перемене Григорием Отрепьевым своего имени. Автор повествует, как во время мнимой болезни уже находящийся в Литве Гришка призывает к себе православного священника, которому исповедуется. И во время этой лживой исповеди открывает, что он — царевич Дмитрий, чудом оставшийся в живых и скрывающийся от Бориса Годунова: «аще, рече, случит ми ся живота гонзнути сея ради лютыя болезни, то не мни мя тако бытии, им же образом видеши, яко сын есть существенно великого князя Ивана Васильевича всеа Руси Московского, царевич Дмитрей, Борисова ради гонения сим образом крыюся по земли». Автор еще раз повторяет эту очень важную для него фразу: «изгнан от Бориса Годунова и сим мнишеским образом крыется по земли». Эту легенду вносит в «Повесть о некоем мнисе» Симеон Шаховской, причем повторяет ее буквально, в тех же выражениях, заимствованных из «Летописной книги».

Этот «мнишеский образ»-временное прикрытие замечателен тем, что Григорий Отрепьев выдает свое реальное общественное положение (беглый монах) за ложный, маскарадный внешний образ («не мни мя тако быти»), а то общественное положение, которого он только желает достигнуть («сын существенно великого князя: царевич Дмитрей»), за уже изначально, от рождения, присутствовавшую в нем сущность. Реальность становится хитрой уловкой, а ложное имя — реальностью, оно материализуется: сразу после исповеди Адам Вишневецкий велит «совлечь с него (с Григория Отрепьева. — М. К.) мнишеское одеяние, облече его в светлые ризы: яко есть достойно царскому благородию».

На царском троне появляется ряженный, окруженный всеми атрибутами карнаваль-ной культуры. Интересно, что в агитационной публицистике для характеристики различных самозванцев часто употребляли неологизм «франт» (например, в «Казанском сказании»): как человек «франтит» богатой одеждой, так самозванцы «франтят» своими царскими именами. По мнению Б. А. Успенского, в Древней Руси самозванец воспринимался как ряженный, а его поведение как карнавальное антиповедение. Интересно, что иностранная одежда часто играла роль карнавального костюма, ее связь с антимиром, с дьявольским началом подчеркивается уже тем, что в житиях святых в «ляшской» одежде зачастую являются бесы. Поэтому можно понять, почему современники характеризуют польскую музыку на свадьбе Лжедмитрия I и Марины Мнишек как бесовскую.

Однако похоже, что и сам Отрепьев достаточно остро ощущает свою причастность к карнавальному антимиру, он словно подчеркивает свою неподвластность общеприня-

тым иерархическим законам. Именно этим можно объяснить построение им так называемого «ада» на берегу Москвы-реки, который упоминается во многих исторических произведениях. Сказочное чудище, отлитое из меди, издавало устрашающие звуки, а из его пасти и ушей сыпались искры, там же находился и котел, в котором затем сожгли тело убитого самозванца. Про назначение этого котла писатели почти ничего не говорят, однако если обратиться к истории средневековой карнавальной культуры в Европе, то окажется, что гротескное сооружение, называемое «адам», относилось к числу обязательных аксессуаров карнавала, он обыкновенно сжигался в кульминационный момент праздника. А во время римского карнавала 1549 г., описанного Франсуа Рабле, фигурировал «обязательный карнавальный “ад” в виде шара, изрыгающего пламя. Шар этот называли “адовой пастью” и “головой Люцифера”». Стройный иерархический мир окончательно превращается в антимир, где все неустойчиво и фантастично, где верх сменяется низом, а порядок — хаосом. Из могущественного правителя Борис Годунов превращается в жертву таинственных сил, «игралоце таинственной игры».

После описания убийства Отрепьевым семьи Годуновых писатель прямо обращается к умершему Борису: «О преславный царь Борисе, паче же и неблагодарный!» Он обращается к тому, кто «ввел брань в свои помышления» и «наполнил душу мятежа». Автор вопрошает Бориса Годунова, зачем был убит царевич Дмитрий, он прямо обвиняет Годунова в истреблении «царского корня»: «ты же сих прекрати и царьский престол себе поручи, ему же недостойн был еси!». Годунов разбудил стихию хаоса, бунта, которую сдерживали прежние законы, и в результате его собственную семью погубил «худый и убогий раб». В самой причине смерти Бориса — от слухов, возвещающих о воскресении царевича Дмитрия, — уже заключено возмездие за его преступление. Борис Годунов был внутренне разделен в своей мятежной душе и помыслах, царский сан тоже был для него лишь «внешним образом», и он не может ни в чем обвинять Григория Отрепьева, который лишь зримо и явственно совершает то, что Годунов предпочитал делать тайно.

Отрепьев не жлет народу, он ни в какой мере не стремится соответствовать тому образу праведника, которого «чаяли» в нем «быти». Он сразу же низводит патриарха, убивает царицу и царевича, оскверняет царевну, женится на «еретице» Марине Мнишек. Народ заставляет верить только желание того, чтобы Отрепьев оказался действительным царевичем: «Онего же грядущего чаемаго праведника бытии на царский престол возводят» (Симеон Шаховской, «Повесть о некоем мнисе»); «И радостни быша вси людие, мня его суца царевича Дмитрея бытии, глаголаше в себе: яко мертв бе и оживе, и изгибл бе, и обретесе» («Летописная книга»); «Лукавый же бес и злохитный враждотворец вложи мысль сию в сердца всем человеком, да мнят вси людие существенно быти царевича Дмитрея онаго Ростригу» («Летописная книга»). Таким образом, люди попадают во власть мнимости, собственных желаний увидеть за маской лицо царевича, именно обманутыми народными надеждами можно объяснить последу-

ющую ненависть к самозванцу и бунт против него. Смерть Григория Отрепьева рассматривается в исторических повестях Смутного времени как окончательное проявление его дьявольского начала. Тело самозванца, растерзанного толпой, было вынесено из города и брошено «на торжищи» перед городскими воротами. «Наг» лежал он на площади три дня и три ночи. И многие люди слышали «в полуночное время, даже до куроглашения, над окаянным трупом его великий плещ и бубны и свирели и прочая бесовская игралица» («Иное сказание»). На четвертый день тело его было сожжено «в некой утвари, ею же сам тот окаянный при животе своем сотвори и адом нарече» («Летописная книга»).

В «Летописной книге» и «Ином сказании» смерть самозванца описывается как его последовательное духовное обнажение, освобождение от заемного внешнего образа: 1) толпа «безчестне влачит» его из царских палат, то есть окончательно лишает имени царевича; 2) его убивают и обнажают; 3) его выносят из города в чистое поле, подальше от церквей и монастырей; 4) дьявольский дух Отрепьева празднует освобождение, звучит бесовская музыка — бубны и свирели; 5) солнце не сияет, облака не дают дождя, словно зло правит природой; 6) только после сожжения тела Отрепьева в «аду» злой дух находит успокоение.

Как и смерть Бориса Годунова, смерть самозванца связана с его жизнью. Оборотень, прикрытый заемным именем, как «франт» дорогой одеждой, умирает обнаженным. Тот, кто военной музыкой встречал кресты и иконы и повелевал музыкантам играть даже в церкви, и после смерти слышит бубны и свирели над своим бездыханным телом. Приказавший построить потешный «ад» — в нем и был сожжен.

Царь-расстрига Григорий Отрепьев является переходной фигурой, он стоит в историко-философской картине мира писателей между двумя основными этапами Смутного времени — этапом внутреннего конфликта и этапом внешнего разделения (открытой междоусобной войны). Нельзя сказать, что война началась с появлением Отрепьева. Города сдавались ему без сопротивления, они просто мирно переходили на сторону самозванца, как вскоре на его сторону перешла и царская армия, москвичи встречали Лжедмитрия I с крестами и иконами.

Историческая роль Григория Отрепьева, согласно сочинениям Смутного времени, иная: он показал, что старая феодально-сословная иерархия разрушена, а царя достойного царского сана в России нет, после него внутреннее разделение стало явным, зримым и уже не могло не перейти во внешнюю войну. Восстановление прежней династии после Отрепьева стало невозможным. Все заявления следующего царя Василия Шуйского о том, что он ведет свой род от старшей ветви Рюриковичей, после царствования Лжедмитрия I были просто нелепы. Старая династия уже не могла восстановиться, а новая должна была возникнуть из внешнего разделения и заново создать государственные иерархические структуры.

Автор «Летописной книги» однозначно отрицательно оценивает как правление Василия Шуйского, так и мятеж против него, следствием которого стало приглашение в Москву поляков. Этот печальный факт писатель объясняет духовной слепотой народа: «помрачиша бо ся очи их не видети суеты и яже своя погибели не разумеша».

Хаос, война, «разделенное тело». Интересно, что в «Летописной книге» духовная слепота часто сочетается с физической. Еще Н. К. Гудзием было отмечено заимствование описаний сражений из «Троянской истории» Гвидо де Колумна, однако важно и то, что данные картины отличаются достаточной оригинальностью, в них на первый план выходит задымленность поля битвы от стрельбы из пушек и пищалей, в результате чего разделение воинов на своих и чужих, правоверных и врагов становится неясным: «не видеша друг друга и не познаша кто же от кою страну, и бысть падение многое, падают трупы мертвых от обою страну». Вместо «наших» и «не наших» появляются весьма аморфные «две стороны», и кто кого побеждает, где свои, а где чужие, понять во время битвы невозможно. Исчезает характерная для воинских повестей панорама битвы: вместо четкого разделения на станы и полки, появляется смешение — тени в пороховом дыму. Крушение иерархии в «Летописной книге» описывается как падение, низвержение с высоты. Повествуя о взятии войсками пана Зборовского небольшого городка Старицы, автор отмечает: «высокий городок той Старица низу изменяется». А обращаясь к разоренной поляками Москве, писатель восклицает: «О преславная, но и паче превеликая Москва! Коль немилостивно раскопана и тяжкими пореваема падении и стрельницы твоя высокия низу опровержеся!»

Появляется в «Летописной книге» и мотив «разделенного тела» (см. «Историю в память предидущим родом» Авраамия Палицына и «Временник» Ивана Тимофеева). Так, например, описывается смерть Лжедмитрия II: «мечом голым сего доставает, и раз к разу прелагает и тако разделяет ему тело на две части». Таким же образом погибает и глава первого ополчения Прокопий Ляпунов, деятельность которого оценивается автором «Летописной книги» весьма неоднозначно: «Труп его на части разделяют», после чего мятежные казаки «разыдошася».

Но «Летописная книга» особенно интересна тем, что в ней через символические образы «разделения» показана война. Так, оплакивая погибших во время Смуты, писатель обращается к страдающим матерям, потерявшим на полях сражений своих детей: «О, бедные матери, великою болезнию сердец ваших внутренняя отсекаете, зане чад ваших чресла зрите исторгаема и по удам раздробляеми, их же отсекают немилостивно кровавыи мечи». Именно в «Летописной книге» война предстает перед читателем как меч и разделение, и поэтому образы «разсечения» теряют свое символическое значение и становятся простым отражением реальности. Символический смысл в данном контексте имеет сама война: именно она является страшной карой, «главным разсечением», а смерть от меча — это лишь частное следствие общей беды.

Показательно, что после объединения россиян разделение становится наказанием поляков — иноземных захватчиков. Вот как описывается победа над польским войском первого ополчения: «шеломы отсекают и трупы их на две части разделяют». Во время голода в осажденной Москве поляки, как утверждает писатель, «сами себя убиваху и друг друга снедаху».

Роль пейзажных описаний. Одной из основных отличительных особенностей «Летописной книги» является то внимание, которое автор уделяет описаниям природы, фиксирующим движение времени. Исследователи (А. С. Орлов, Н. К. Гудзий) неоднократно отмечали сходство данных пейзажей с подобными же картинами природы в «Троянской истории» Гвидо де Колумна или в «Слове на новую неделю после Пасхи» Кирилла Туровского.

Однако необходимо отметить черты, сближающие данные описания с пейзажами исторических повестей Смутного времени. Так, гармоничный весенний пейзаж в «Слове на антипасху» подчеркивает радость человека в праздник Христова Воскресения, пейзажи Даурии из «Жития» протопопа Аввакума помогают акцентировать мотив одиночества изгнанника, его затерянности в огромном мире. В большинстве произведений древнерусской литературы (не исключая и «Слово о полку Игореве») природа всегда, в некотором смысле, отражает настроение человека. Однако в «Летописной книге» идеальный пейзаж словно противопоставлен трагическим историческим событиям. Мир природы гармоничен и светел: «ночь со днем урвняется и весна празнуется, время начинается веселити смертных, на воздухе светлостию блистаяся. Растаявшу снегу и тихо веюще ветру, и в пространные потоки источницы протекают, тогда ратай ралом погружает, и сладкую бразду прочертает». И затем, следом за этим описанием, автор сообщает о новом наступлении войск самозванца (Лжедмитрия II): «В сие же время красовидные години прежереченный хищный волк собрася со множеством воин полского народу и с казацы Северские страны и поидоша на воевод московских и на все воинство». Красоты мира словно контрастируют с трагизмом истории.

Похожее стремление к контрасту можно обнаружить в сочинениях С. И. Шаховского. В «Повести на память великомученика царевича Дмитрия» описывается жизнь монахов-отшельников, творящих непрестанную молитву; писатель сравнивает их с ласточками на вершинах гор, с зайцами в каменных норах, с оленями, обходящими горные тропы, вокруг тихо веет ветер, текут быстрые источники, «и не бе им во очию градного мятежа и народного клича: не видеша землю на землю на сечю сошедшуся, не видиша крови проливаемы, ни образа, Богом почтенного мечем от тела отлучена». Симеон Шаховской, служивший почти всем царям и самозванцам, словно стремится подняться над «окаянной» историей, участником которой он оказался, и найти образы покоя и духовной высоты вдали от реального исторического мира, на высоких горах неведомых Египта, Акирии, Аравии. Впрочем, для русской литературы всегда будет характерно стремление к идеалу, находящемуся за пределами исторической реальности (даже Смер-

дяков был убежден, что есть где-то там, на Афоне, старцы, которые своей верой горы могут сдвинуть).

Заключение. Таким образом, «Летописная книга» также отражает общую историко-философскую систему повестей Смутного времени. Однако в этом произведении внутренний конфликт не связан с образами «разделенного тела» прямо и непосредственно, отсутствует общая акцентировка основных этапов развития Смуты, поэтому «Летописную книгу» целесообразно анализировать уже после изучения картины мира в произведениях других писателей. И все же, даже заимствованные образы вовсе не случайны в этом произведении, они тоже входят в общий авторский замысел, в них также проявляются основные мотивы, характерные для рассматриваемой эпохи, поэтому необходимо рассматривать «Летописную книгу» в ряду других сочинений, повествующих о событиях Смуты.

Значение исторических повестей Смутного времени. Каковы же реальные пути преодоления Смуты? В произведениях, доводящих свое повествование до воцарения М. Ф. Романова, выборы нового царя показаны как совершенное единение всего народа. Но, как правило, описание этого события достаточно кратко, автор ограничивается всего несколькими фразами. Возможно, это следует объяснять тем, что историческая реальность политической борьбы совершенно не соответствовала подобным описаниям, читатель 20-х годов XVII в. хорошо помнил «казачьи бунты» в столице, благодаря которым взшел на престол Михаил Романов. Народное объединение осталось для писателей Смутного времени неосуществимым идеалом, оно было нужно в конце повествования, как завершающий аккорд в музыкальной пьесе, его требовала логика историко-философской концепции, но жизнь не позволяла показать его как окончательно осуществленное.

Поэтому сферой поиска идеала стал внутренний мир человека. Смута начинается как внутренний конфликт, противостоит же ей гармоничная личность, не принимающая законов лжи и ненависти. В «Новой повести» такими идеальными героями становятся патриарх Гермоген и защитники Смоленска, в «Истории в память предидущим родом» Авраамия Палицына — крестьяне и монастырские служки, герои осады монастыря, в «Повестях» Симеона Шаховского — монахи, подчинившие все свои помыслы единой идее и служению. История зависит от личности, любые изменения во внутреннем мире человека могут стать причиной исторических катаклизмов. Подобный подход будет характерен не только для последующих произведений древнерусской литературы (бытовые повести, «Житие протопопа Аввакума»), но и для всей русской классики в целом (Пушкин, Толстой, Достоевский).

Повести Смутного времени начинают новый этап в развитии литературы Древней Руси и подготавливают возникновение литературы Нового времени. Практически невозможно в последующем развитии литературного процесса в XVII в. обнаружить новые черты, которые не имели бы отношения к данному комплексу произведений.

Через внутренний конфликт и выпадение героя из иерархии они связаны с бытовыми повестями, значение образа автора и максимализация влияния личности на историю заставляет вспомнить о «Житии» протопопа Аввакума, образы героев-«простецов» будут развиты в «Повести об Азовском осадном сидении донских казаков», даже карнавальный антимир самозванцев отзовется в комических произведениях второй половины XVII в. («Служба кабаку», «Сказание о роскошном житии и веселии» и т. д.). Трудно утверждать, что все эти черты были результатом непосредственного влияния повестей Смуты, скорее всего, таким образом проявляются в литературе основные представления человека того времени. Однако нельзя не отметить, что наиболее системно они были отражены именно в проанализированных выше произведениях.

Если принять во внимание последовательность развития литературы как системы, то можно заметить, что многие важные черты исторических повестей получают всестороннее развитие в русской классике (писатель-пророк, внутренний конфликт, историзм, тема невыразимости и т. д.). Это очень важно для того, чтобы не делить общий процесс движения на истории литератур отдельных периодов, но стремиться увидеть его как единую целостную данность, как место литературы в истории культуры.

В конце концов, в образах Авраамия Палицына и Льва Толстого отражен один и тот же русский национальный характер, который, эволюционируя в соответствии с требованиями конкретной эпохи, не мог кардинально измениться в своей глубинной сущности. Архетипизм образов древнерусской литературы делает их возможными для сравнения со схожими образами классики, помогает лучше и полнее понять народность произведений великих русских писателей.

«Повесть об Азовском осадном сидении»

(Д. С. Менделеева)

Среди новых черт, которые приобретает русская литература середины XVII в., ярко выделяется принципиально новое отношение к истории: исторические сюжеты отныне могут служить предметом откровенно художественного (свободного и фантазийного) осмысления авторами, свидетельством их устремления к реальной, предметной изобразительности повествования. От былой установки исторических сочинений на хотя бы относительную достоверность не осталось и следа: историческое повествование теперь без особого труда превращается в занимательный рассказ, подчас весьма далеко уходящий от событий, послуживших его прообразом. Причем причиной этого становится отнюдь не внезапно осознанная глубина исторической перспективы и «размытость» исторической памяти, ведь материалом для подобных литературных импровизаций могут с одинаковым успехом служить как предания далекой старины, так и повествования о весьма злободневной современности. Примером первого являются многочисленные повести о начале Москвы; второго — «Повесть об Азовском осадном сидении донских казаков».

Казаки и Московское государство. Для того, чтобы проследить историю возникновения и всесторонне оценить художественную специфику «Повести об Азовском осадном сидении донских казаков» (или «Повести об Азове (поэтической)»), как обыкновенно называют это сочинение академические справочники по древнерусской литературе, где кроме него упомянут еще целый ряд сочинений «азовской» тематики, — а именно, повести «историческая», «сказочная» и так называемая «особая»), необходимо сказать несколько слов о той политической ситуации, которая сложилась в середине XVI — первой половине XVII в. на южных рубежах Российского государства, возникновении и развитии донского казачества и его непростых отношениях с Москвой и турецким султаном.

В XV — первой половине XVI в. в ответ на последовательные попытки ограничить миграцию крестьянского населения внутри страны, в частности запретить переход крестьян от одного феодала к другому и тем самым «закрепить» их на определенной земле (наиболее известными мерами в этом направлении является знаменитый Юрьев день, установленный Судебником Ивана III в 1497 г., и его последующее постепенное

упразднение, происходившее с 1550-х годов), начинается массовый отток населения за пределы Московского государства. Вчерашние холопы оседали близ российских границ, занимая в том числе земли в нижнем и среднем течении Днепра и по Дону, не контролируемые с севера Московским и Польско-Литовским государствами, а с юга — Турцией. К XVI в. на этой бывшей «ничьей земле» возникает казачество — мощное полувоенное образование, существовавшее большей частью за счет военных вылазок и последующей торговли, подчиненное строгой войсковой иерархии, отличавшееся железной дисциплиной.

В конце XVI — первой половине XVII в. казацкие части совершили ряд успешных набегов на турецкие владения в Крыму и даже далее — на земли бывшей Византии: в 1625 г. они захватили на короткое время Трапезунд и Синоп, в 1628 — Карасу и Балаклаву, в 1629 — Бахчисарай и Мангуп, в 1574 и 1625 гг. предпринимали неудачные попытки завладеть Азовом, а в 1623 г. нанесли немалый ущерб предместьям самого Царьграда.

Отношение Московского государства к казачеству было неоднозначным. С одной стороны, московские правители прекрасно понимали, что великолепно обученное и весьма недорого обходящееся им Войско Донское в сложившейся ситуации являлось, пожалуй, наиболее эффективным средством защиты государства от южных недоброжелателей. А посему с донским казачеством были установлены дипломатические отношения, подобные отношениям Москвы с другими иностранными государствами: охрана российских границ считалась службой Войска государю, оно сносилось с царем через Посольский приказ, получало от него некоторые привилегии в торговле, а главное — право «не выдавать бежавших на Дон». Однако, с другой стороны, своими самовольными походами казаки нередко осложняли и без того непростые отношения России с Турцией, и, чтобы сдерживать боевой пыл казачьих атаманов, Москве подчас приходилось идти даже на чрезвычайные меры. Обычной в этой ситуации была политика «двойных стандартов», когда те же самые послы, которые только что доставили казакам царское жалованье, переправившись через море, всячески убеждали султана в том, что «казаки издавна воры, ...беглые холопы боярские... и государю нашему непослушны». Дважды бывали заключены в тюрьму прибывавшие в Москву казачьи станицы, а после того, как в 1630 г. один из царских послов — воевода Иван Карамышев — был убит казаками, было предпринято даже отлучение всего Войска от православной церкви.

Азов, названный в Повести «славным и красным городом», «любимой вотчиной турецкого султана», в XVII в. был мощной и стратегически важной крепостью в устье Дона, обладание которой позволяло держать под контролем весьма оживленную торговлю по всему Азовскому морю, а главное — сообщение Турции с ее северными вассалами — крымцами, ногайцами, кабардой. Ценность такого «подарка», который казаки захватили в 1637 г. без ведома и санкции московских властей и только затем

обратились к Михаилу Федоровичу с просьбой принять Азов в российское подданство и управление, без сомнения, хорошо понимали в Посольском приказе; именно поэтому даже несмотря на общее стремление России того времени решать внешнеполитические трения невоенным путем, несмотря на политику «любви и дружбы», существовавшую в 40-е годы XVII в. между русским царем и турецким султаном, обсуждение вопроса об Азове в Москве значительно затянулось, для его решения понадобилось даже созвать Земский собор. Но также отчетливо понимали ценность Азова и турки. Более того, сейчас, с расстояния в несколько веков, становится очевидно, что и само «Азовское взятие» было в известной степени результатом удачного стечения обстоятельств. В 1637 г., когда казаки захватили Азов, турецкий султан Мурад IV был занят войной в Персии, а крымский хан Бегадыр-Гирей начал войну с молдавским князем Кантемиром, уведя с собой и те ногайские улусы, которые обыкновенно обороняли Азов. В дальнейшем лишь смерть султана, отсутствие единого командования и внутренние раздоры среди огромной армии, осаждавшей Азов по приказу нового турецкого правителя Ибрагима I, а также наступление зимы с опасными для флота штормами и обусловили то промедление в турецком захвате Азова, которое для немногочисленных его защитников казалось не иначе как следствием помощи свыше. Таким образом, к апрелю 1642 г., когда Михаил Федорович принял окончательное решение о судьбе турецкой крепости, оторванной от остальной территории страны немалыми пространствами неосвоенного Причерноморья, чей храбрый гарнизон очевидно нуждался в смене и для дальнейшей обороны которой необходимо было как-то переправить на берега Дона огромные продовольственные и оружейные запасы, из-за которой к тому же могла разгореться продолжительная война России с Турцией, стоимость азовского «подарка» представлялась Москве уже более чем сомнительной.

История создания «Повести об Азовском осадном сидении»

Обстоятельства возникновения интересующего нас сочинения исследователи обыкновенно рисуют следующим образом: оказавшись в Москве уже после событий азовской осады в составе казачьей станицы, прибывшей умолять московского государя принять Азов в российское подданство, есаул Федор Порошин (бывший «по совместительству» автором полученной здесь годом ранее довольно дерзкой отписки, в которой сообщалось, что если Михаил Федорович не изволит принять город в свою вотчину, а его защитников наградить достойным жалованьем, «брести» им «всем врозь», решается на смелый и весьма необычный для своего времени шаг: он создает новое сочинение об Азове, чьи литературные достоинства должны были не только привлечь внимание московской общественности к азовским событиям, но и, по возможности, повлиять на решение этого вопроса земским собором и лично царем Михаилом Федоровичем. Именно с этого момента история создания азовской повести нуждается, на наш взгляд, в ряде серьезных уточнений.

«Приехали к царю... донские казаки»

Итак, в конце октября 1641 года, примерно за два месяца до начала работы земского собора в Москву прибыла казачья «легкая станица» во главе с атаманом Наумом Васильевым. Документов, которые подробно описывали бы жизнь казаков в столице, до нас не дошло, что оставляет некоторую свободу для творческой фантазии исследователя. Так, А. Н. Робинсону представлялось, что донцов приняли в Москве крайне недоброжелательно. Уже имея определенную позицию по азовскому вопросу, правительство, будто бы, всячески пыталось ограничить контакты станицы с местным населением; казаки находились в местах своего поста чуть ли не под домашним арестом и имели выход только в Посольский Приказ. Более того, в феврале следующего, 1642 года при неясных обстоятельствах был арестован и сослан в Сибирь Федор Порошин. В этом событии исследователь также уматривал наказание непокорного подьячего за литературную дерзость.

Насколько позволяют судить материалы донских дел, сохранившиеся до наших дней в документах Посольского Приказа, героев азовской осады встретили в Москве чрезвычайно радушно: казакам немедленно выплатили небывало большое жалованье; там же можно найти и косвенные указания на планировавшуюся царскую аудиенцию.

Что же до участия донской станицы в заседаниях Земского собора, которого, якобы, всячески старались избежать московские власти, то едва ли посольство иностранной державы (каковой формально являлось Войско Донское) имело право участвовать в работе этого сугубо внутригосударственного органа.

Из тех же донских дел можно почерпнуть весьма любопытные сведения и о судьбе казачьего есаула — вероятного, по мнению исследователей, автора Поэтической повести. Его арест, случившийся 17 февраля 1642 года (РИБ 24, ст. 398), был, судя по всему, результатом какого-то весьма поспешного судебного разбирательства, поводом для которого вполне могло послужить допущенное сметливым есаулом небольшое мошенничество. И действительно, во всех документах, посвященных пребыванию казаков в Москве, их предводитель Наум Васильев именуется «войсковым атаманом». Однако следующее казачье посольство, прибывшее в Москву в начале марта 1642 года, утверждало, что к моменту отъезда в Москву Наум Васильев занимал уже более скромную должность и был всего лишь атаманом станичным. Таким образом, прибывшие в Москву после азовской обороны казаки, очевидно, несколько повысили статус своего посольства не без расчета на радушный прием и богатые подарки. Инициатором такого подлога вполне мог быть казачий есаул — по наблюдениям исследователей, — едва ли не единственный грамотный человек во всем посольстве. Можно предположить, что афера эта была раскрыта лишь в феврале 1642 г., когда в Москву стали прибывать разнообразные выходцы из Азова, способные прояснить подлинное положение дел. Закономерным следствием разбирательства по делу, таившему в себе опасность международного скандала, и мог стать арест его зачинщика.

И, наконец, обращаясь непосредственно к содержанию азовской повести, отметим, что бытующее в отечественной медиевистике восприятие ее в качестве «поэтического близнеца» войсковой отписки, привезенной в Москву казачьим посольством, кажется нам не совсем верным. Несмотря на то, что сама отписка Войска Донского от 8 сентября 1641 года до нашего времени не сохранилась, пересказы ее в других документах донских дел свидетельствуют о многочисленных и весьма серьезных различиях между этим казачьим донесением и «поэтической повестью» об Азове. Так, в отписке была указана иная, нежели в повести, дата начала азовского штурма (седьмое, а не двадцать четвертое июня), присутствовало пространное описание турецкого флота, излагались предложения казаков по восстановлению азовской крепости, буквально стертой с лица земли во время штурма. В то же время, само описание турецкого штурма крепости оказалось в отписке несравнимо более беглым, нежели в повести, в ней не было никаких сведений о переговорах, которые защитники крепости могли вести с нападавшими. Таким образом, напрашивается вывод: поэтическая повесть об Азове и войсковая отписка — это два разных текста, повествующих об одних и те же событиях; взаимосвязь между ними ограничивается общей тематикой. Более того, можно предположить, что авторами этих сочинений, скорее всего, были разные люди. С одной стороны, станичный есаул Федор Порошин, традиционно называемый исследователями автором поэтической повести, едва мог иметь какое-либо отношение к привезенной казаками в Москву отписке. Подобные донесения составлялись на Дону по решению казачьего круга и окончательно оформлялись есаулами. С другой стороны, следует признать, что и сам Федор Порошин едва ли мог быть единоличным автором поэтической повести, в которой нашли отражение некоторые конфиденциальные сведения, известные к тому времени разве что сотрудникам Посольского приказа. И действительно, составитель «Повести об Азове» обнаруживает порою весьма незаурядную осведомленность: ему известна не только сумма, в которую, по подсчетам участников Земского Собора начала 1642 года, должно было обойтись годовое содержание азовского гарнизона (упомянутую в финале повести сумму в 221 тысячу рублей иногда ошибочно принимают за полный подсчет расходов на грядущую оборону города), но и отдельные подробности русско-турецкой дипломатической переписки. Как мы уже упоминали выше, переправлявшиеся через Черное море в Турцию российские послы нередко делали там весьма резкие заявления относительно донского казачества, однако содержание подобных речей, равно как и всевозможных дипломатических предписаний составляло в XVI веке государственную тайну. По крайней мере, сведения такого рода вряд ли обсуждались на Донском казачьем круге.

В пользу участия сотрудников Посольского приказа в составлении донской повести говорит также некоторое сходство ее сюжета с популярными в Москве XVII столетия легендарными переписками.

О художественном своеобразии повести. И действительно, своеобразным литературным прообразом цитируемых в повести взаимных посланий защитников и завоевателей Азова (которых, напомним, не было в войсковой отписке) могла послужить легендарная переписка Ивана Грозного с турецким султаном, вышедшая в 1630-х годах из стен Посольского Приказа. Составитель азовского сочинения вообще проявляет себя в ней как человек нерядовой контактности: он, без сомнения был знаком не только с казачьим фольклором, но с широким кругом древнерусских воинских повестей, по образцу которых он строит свое повествование. Ему, без сомнения, известны «Сказание о Мамаевом побоище» и «Повесть о взятии Царьграда турками в 1453 году» Нестора Искандера. Вполне возможно, что, предлагая вниманию московских читателей сочинение с сильным фольклорным элементом, он также имел в виду популярные в то время переработки народного эпоса вроде «Повести о Сухане» или «Сказания о киевских богатырях». Однако наиболее интересным литературным приемом из тех, что использовал составитель повести, тем штрихом, который придает ей особую идейную цельность, является включение в ее литературный контекст библейской книги Откровения.

При этом прямых цитат из Апокалипсиса в «Повести» почти нет; наиболее близким библейскому тексту следует, пожалуй, считать выражение, с помощью которого автор описывает состояние природы, сопутствующее началу турецкого штурма: *«солнце померкло во дни том светлое, в кровь обратилось»* (соответствующий фрагмент Острожской Библии читается как *«солнце мрачно бысть, яко вретиде власяно, и луна бысть яко кровь»*; Апок. 6:12). Хотя мы и можем предположить, что в осажденном Азове, обитатели которого не единожды готовились встретить свой смертный час, не было книги более читаемой и слушаемой, нежели библейское повествование о конце времен, составитель «Повести», по всей видимости, не был знаком с текстом Нового Завета настолько, чтобы приводить из него дословные цитаты (как это сделал бы автор духовного звания). Автор сочинения об Азове действует иначе, мастерски вплетая в свое повествование наиболее запомнившиеся ему библейские образы. Благодаря этим аллюзиям отображенная в «Повести» картина обороны города приобретает новые, эсхатологические оттенки.

Так, например, изо всей какофонии шумов, производимых турецким войском под стенами Царьграда, писатель выделяет «трубю великих труб», а начавшаяся стрельба ассоциируется у него с представлением о «страшной грозе небесной» и «громом от владыки с небесе». Это явно мистическое описание происходящего, впечатление от которого еще более усиливается упоминанием различных непонятных и таинственных звуков — «великих несказанных писков» и «страшных бусурманских голосов», как-то не стыкуется с цитируемым далее бравым ответом защитников Азова «толмачем и голове яныгческому»: «Видим всех вас, ...силы и пыхи царя турецкого все знаем мы. И ведаемся мы с вами, турецкими, почасту...» Зато на память сразу приходят многочис-

ленные отрывки библейского повествования, вроде следующих: «И слышах за собою глас велий, яко трубу» (Апок. 1:10); «И от престола исхождаху молния и громи и гласы» (Апок. 4:5) и т. д.

Используя подобные отсылки к библейскому тексту, автор азовской повести получает возможность давать свою завуалированную оценку происходящим событиям и их участникам. Так, приводимое им описание турецкого войска: «и все у них огненно... по збурам их одинакая красная яко зоря кажется», — могло опираться, помимо непосредственных впечатлений участника событий, на заимствованный из Апокалипсиса образ свирепой конницы, «имуца броня огненны, акинфны и жупелны» (Библия. Л. 66 об. (шестой счет); Апок. 9:17). А главное, на фоне глобальных событий Книги Откровение совершенно органичной выглядит та полемика, которую защитники Азова ведут с правителем Турции.

Удивительное дело, но основной смысл взаимных речей, которые якобы произносят — от имени турецкого султана — глава янычар, а затем и представители азовского гарнизона, состоит отнюдь не в обсуждении каких-то насущных проблем, вроде условий сдачи города (хотя говорят и об этом). Вовсе нет, эти тщательно составленные автором «речи», несомненно, являются смысловым ядром всего произведения и были призваны максимально воздействовать на московскую публику. Автор здесь еще и еще раз напоминает читателям соотношение противоборствующих армий (7590 казаков «сидящих во Азове» против трехсот тысяч «писмянных сил» «турского царя»), а также дает довольно ясное представление и о беспринципной политике султана, готового не силой и денежными посулами, так грубой и коварной лестью переманить на свою сторону храбрых воинов, и о неприглядном поведении России в отношениях с казачеством, и о самом казачестве с его рыцарством и бесконечной преданностью устоям православия. Однако самым главным моментом в содержании этих речей, на широкое, хотя и негласное обсуждение которого при московском дворе, судя по всему, весьма рассчитывал автор «Повести», была проведенная здесь тонкая сатира на великого государя. Разумеется автор, тем более желавший снискать своим сочинением милость и содействие властей, не мог позволить себе никаких прямых резких высказываний по высочайшему адресу. Напротив, содержащаяся в «Повести» характеристика «великого, пресветлого и праведного царя, великого князя Михайло Федоровича» даже дала повод А. Н. Робинсону говорить о «наивном монархизме» Федора Порошина. Весьма двусмысленно выглядит здесь характеристика... турецкого султана. Повелитель исламской империи общо охарактеризован в азовской повести как «великой государь восточной», что уже весьма необычно для автора-христианина, далее он же оказывается «верным стражем гроба божия», единственным избранником на свете «ото всех царей» — столь необычные характеристики из уст христианского автора, казалось бы, совсем не подходят для обозначения правителя-мусульманина. Правда, по наблюдениям М. Д. Каган, сходные наименования османского владыки фигурировали во многих

легендарных переписках XVI—XVII столетий, где они традиционно становились предметом сатирических перевертышей. Однако же действие Поэтической повести развивается несколько иначе. Здесь мы практически не найдем тех уничижительных прозвищ, пространные ряды которых и создавали значительную долю комического эффекта легендарных переписок. Более того, автор, как кажется, склонен развивать заявленную им в титулатуре султана христианскую тему вполне серьезно. Так обидно, будто бы причиненная турецкому правителю «взятием» Азова, якобы даже позволяет «яныческому главе» говорить о том, что защитники города «положили на себя лютое имя звериное» (в чем правомерно, как нам кажется, увидеть еще один перифраз Книги Откровения, Апок. 13:16). Более того, этот новоявленный хранитель главных христианских святынь тут же обещает защитникам Азова, в случае перехода к нему на службу, «печати богатырские с золотом, с царевым клеймом своим». Помимо реально существовавшей в XVII в. традиции ношения наградных монет — прообразов современных медалей — в этом необычном посуле можно усмотреть очередной намек на текст Апокалипсиса, а именно, те его стихи, где говорится об особом «запечатлении праведников» «печатью Бога живаго» (Апок. 7:2—8). Особая же пикантность ситуации состоит в том, что подобное описание турецкого султана так и остается в рамках образной системы «Повести» без надлежащей антитезы. Конечно, в своем ответе казаки мимоходом упоминают и вселенскую гордость турецкого правителя, и его совсем не рыцарское желание спрятаться от честного прямого боя за огромной наемной армией; весьма искусно, сохраняя выдержку и политический нейтралитет, они якобы по-своему объясняют нежелание московского государя вступать в открытое противоборство с Турцией, и даже обещают «худому свиному наемнику» после удачного азовского «опыта» взять у него еще Иерусалим и Царьград. Однако же русский государь, хоть и упорно не желающий собрать на сражение против «турского царя» «болши легеона тысящи» своих «государевых русских людей» (возможно, еще одна библейская аллюзия, — на сей раз на Евангелие от Матфея: Иисуса Христа и «двенадцать легионов ангелов» (Матф. 26:53)), но все же и так «полон и богат от бога... данными своими и царскими оброками», выглядит в этих высокоидейных рассуждениях ничуть не лучше турецкого правителя с его «смадным бусурманским и собачьим богатством».

Таким образом, на наш взгляд, оказывается несостоятельным еще одно звено в цепи рассуждений изучавших «Повесть» специалистов: создавая свою версию повествования о штурме и обороне Азова, ее автор, или авторы, вовсе не собирались доказывать кому-либо (а тем более широким кругам московской общественности) саму необходимость обороны Азова. За активные действия России в Причерноморье высказывался, как известно, еще предшествующий Земский собор — 1639 года. Тогда, как, собственно, и на Соборе 1642 года камнем преткновения оказался вопрос поиска средств, необходимых для проведения столь широкомасштабной военной кампании. Тем самым основное назначение азовской повести видится нам в другом — ее личном

обращении к государю: неизвестный составитель как бы провоцировал Михаила Федоровича немедленно вмешаться в этот военный конфликт и своими решительными действиями не только оправдать ожидания наиболее лояльных престолу читателей, но и развеять возникшие было сомнения наиболее строптивых.

Повести о начале Москвы

(Д. С. Менделеева)

В цикл повестей о начале Москвы исследователи традиционно включают четыре произведения: так называемую «Повесть о зачале Москвы» (относящую основание города к XII в. и приписывающую это деяние князьям Юрию Долгорукому и Андрею Боголюбскому); «Сказание об убиении Даниила Суздальского и о начале Москвы» (переносящее закладку будущей российской столицы в XIII в.); «Сказание о зачатию Москвы и Крутицкой епископии» и летописное предание об основании Москвы Олегом. Несмотря на общность темы, каждый из этих памятников имеет свою специфику, отражающую, по-видимому, особые обстоятельства возникновения каждого из них, свой стиль; можно предположить, что их авторы ориентировались на разную аудиторию.

Речь далее пойдет о первых двух из перечисленных выше сочинений.

«**Повесть о зачале Москвы**». Мнения, высказанные исследователями о времени возникновения этого произведения, весьма различны: его относят и к XVI веку, и ко второй четверти, и даже к середине XVII столетия. Точная датировка повести еще требует своего особого исследования, однако нам кажется наиболее вероятным отнесение ее к самому раннему из названных сроков. И действительно, все повествование здесь сконцентрировано вокруг одной главной идеи — рассказать об основании будущего «царствующего града» — «Третьего Рима», прочно связав его с Римом первым и Константинополем («Римом вторым») через мифологему «города на крови», а затем scrupulously проследить его дальнейшее благоустройство и развитие и связанную с ним славную историю Рюриковичей. Причем в своих, вполне в летописном духе, перечислениях князей автор повести делает особый акцент именно на тех из них, кто составил, по понятиям тогдашнего времени, славу и гордость правящей династии — святых Александре Невском, Данииле Московском, Димитрии Донском, хотя первый из них, оставивший Москву в удел своему сыну, ничем другим в истории города не отмечен. Характерно при этом, что все рассказы о князьях выдержаны в повести в житийно-панегирических тонах: так, основным занятием русских правителей времен монголо-татарского нашествия становится защита русской земли от «безбожных»; особую сюжетную линию составляют многочисленные рассказы о строительстве и украшении князьями храмов и монастырей, в частности, кремлевских. Подробно повествуется так-

же о времени и обстоятельствах перенесения в Москву митрополичьей кафедры. И так, повесть представляет читателям историю столицы православной и царственной.

Кажется, что такая повесть, при написании которой были к тому же использованы выдержки из знаменитого послания старца Филофея Мисюрю-Мунехину, а также Русский Хронограф 1512 года (но не Хронограф 1617 года), могла появиться именно в XVI в., возможно, в то время, когда в окружении молодого Ивана Грозного активно разрабатывалась история и мифология «начала царства».

Однако если даже все изложенные нами соображения не верны, и, сплетая воедино местные легенды с сюжетами, позаимствованными из различных исторических сочинений, неизвестный автор начал создавать свою летопись стольного города в другое время и при других обстоятельствах, нам остается признать, что он проявил при этом немало творческой фантазии, а главное, «Повесть о зачале Москвы» оказывается просто-таки кладовой всевозможных мифологических сюжетов.

Лейтмотивом начальной части повести является уже упоминавшееся нами «основание города на крови». Будучи сторонником знаменитой теории о «Третьем Риме», автор весьма старательно подбирает аргументы и уже в первых строках своего повествования открыто заявляет, что «над Москвой бысть в зачале то же знамение, якоже над первым и вторым (Римом. — Д. М.) ... едино кровопролитие». К обоснованию этого тезиса составитель повести подошел весьма добросовестно, решив, похоже, подкрепить собственные заявления отрывками из сочинения, пользовавшегося чрезвычайным авторитетом в Древней Руси. Поэтому вместо ожидаемой истории не вполне братских отношений между основателями «вечного города», известной ныне каждому школьнику, мы находим в повести не менее весомый, по древнерусским меркам, аргумент. Автор ссылается здесь на другой известный миф об основании латинской столицы, позаимствованный им из греческой «Хроники» Константина Манассии, в которой есть рассказ о своеобразном знамении, произошедшем при закладке римского Капитолия, где была найдена голова недавно убитого человека. В продолжении своего рассказа, обращаясь к подробностям основания византийской столицы, русский автор ограничивается простой констатацией того факта, что «второму Риму... зданию бысть не без крови же, но по пролитии кровей многих», — однако идея подкреплять собственное повествование авторитетом и материалом манассиевой хроники, судя по всему, пришла ему по душе. По крайней мере, свой дальнейший рассказ об убийстве благочестивого князя Андрея Боголюбского по приказанию его развратной жены Улиты Кучковны он буквально списал с греческого компендиума, а именно с той его части, где рассказывается об убийстве византийского правителя Никифора Фоки по приказанию его коварной супруги Феоданы.

Оговоримся при этом, что причины, заставившие древнерусского сочинителя допустить этот, нет, отнюдь не плагиат, а, напротив, весьма почитаемое в средневековой литературе *подражание*, следование избранному повествовательному канону (ведь точ-

но так же, из самых лучших побуждений, знаменитая «Задонщина» была составлена ее автором с постоянной оглядкой на «Слово о полку Игореве»), были, судя по всему, сугубо литературного свойства. По крайней мере, мы не видим иных причин, которые могли бы заставить сочинителя московской повести уподобить кроткого и христолюбивого Андрея Боголюбского вызывающему самые противоречивые чувства Никифору Фоке, «отчиму» порфирородной принцессы Анны, которая принесла на Русь в качестве приданого византийское православие, но, в то же время — убийце ее отца, императора Романа, — по прошествии нескольких лет в свою очередь убитого следующим претендентом на руку любвеобильной Феофаны — Иоанном Цимисхием. Впрочем, летописные характеристики князей, как известно, переменчивы, а в отдельно взятом отрывке греческой хроники, обозначенном как «Царство Никифора Фоки», этот византийский вельможа предстает перед нами в весьма положительном свете: он — блестящий полководец, «прекрасен лицом» и к тому же склонен к аскетическим опытам. Возможно, сюжет какого-то московского предания (более подробно развитый, впрочем, лишь в «Сказании об убиении Даниила Александровича») оказался слишком близок уважаемой «Хронике» — и автор не удержался от того, чтобы последовать известному литературному прототипу.

Интересно также, что «византийская линия», открытая исследователями «Повести о зачале Москвы» еще в 30—60 гг. XX в., отнюдь не является единственным допущенным здесь сюжетным заимствованием. Не меньший интерес представляет ускользавшая до сих пор от внимания специалистов линия «киевская». И действительно, изображенное в повести речное путешествие «великого князя Юрия Владимировича Манамаша», направлявшегося из Киева во Владимир и потерпевшего на берегах Москвы-реки ужасное бесчестие от «некоего боярина» Кучки Иванова, имеет немало общего с описанным, скажем, в «Повести временных лет» конфликтом между Олегом с одной стороны и Аскольдом и Диром — с другой. Вещий князь древнерусской летописи, как и Юрий Долгорукий московской повести, настойчиво требует встречных торжеств и приветствий от киевских самозванцев, которых летопись неоднократно и настойчиво именует «боярами» Рюрика. Итак, Москва была основана на крови ее первого владельца — боярина Кучки точно так же, как некогда «мать городов русских» — Киев встал на крови Аскольда и Дири.

На том, однако же, чудесные совпадения не заканчиваются, ибо и после казни своенравного Кучки князь Юрий Владимирович продолжает вести себя весьма замечательно: «восходит на гору» и, обозрев оттуда берега рек Москвы и Неглинной, повелевает «соделати» на них «мал деревян град» и только потом продолжает свой путь во Владимир. Тем самым автор повести словно бы уподобляет князя Юрия Долгорукого... самому апостолу Андрею, поднимавшемуся, как известно, на киевские горы прежде, чем продолжить свое путешествие вверх по Днепру — в Новгород. Еще одно невольное сопоставление — на сей раз между Андреем Боголюбским и Владимиром Крести-

телем — возникает у читателя, когда первый из них, закладывая Успенскую церковь во Владимире, «вда ей села лутчая и десятое во всем» (курсив наш. — Д. М.), то есть ровно столько, сколько второй отписывает в 996 году настоятелю киевской Десятинной церкви Анастасу Корсунянину. Последняя история, впрочем, имеет к Москве уже несколько опосредованное отношение.

И напоследок — еще несколько слов о природе всех перечисленных выше сюжетных переключек. Было бы, конечно, невероятно заманчиво нарисовать такую картину: пытаясь придать обстоятельствам основания и развития будущей российской столицы как можно бóльшую значимость, а собственному повествованию о них — литературную гладкость, некий неизвестный автор XVI (или XVII) века целенаправленно и планомерно пересматривает в поисках авторитетных прототекстов Русский Хронограф, другие исторические повествования и летописи. Обращая особое внимание на рассказы об основании Киева и правлении первых русских князей, он попутно замечает и близкую по времени биографию Никифора Фоки. Однако не менее вероятно и совсем иная картина. Все дело в том, что эпизод о Юрии Долгоруком, восходящем на берега Москвы-реки подобно апостолу Андрею, уже присутствовал в летописце XVII века, с которым М. А. Салмина сравнивала «Повесть о зачале Москвы» еще в 1964 году. При этом исследовательница убедительно доказала, что материалы, составившие основу нашей повести, скорее всего выбирались ее автором именно из подобного летописного свода, но не наоборот. Литературная стилизация, поиск сходных сюжетов и исторических аналогий были, конечно, «в крови» у средневековых книжников, но за долгие годы ими создавались тексты такой «густоты», которые с течением времени проходили через такое количество переписчиков, что, в конце концов, подобную «игру с сюжетами» запросто могли и не заметить. Таким образом, остается лишь констатировать, что две линии сюжетных аналогий, выделенные нами в «Повести о зачале Москвы», — так называемые «византийская» и «киевская», — скорее всего, появились в ее тексте в разное время из совершенно разных источников. В XVI (или XVII) веке они абсолютно случайно пересеклись под пером некоего сочинителя, выполнившего всего-навсего компиляцию сведений какого-то местного летописца с отрывком из «Хроники Константина Манассии». У появившейся в результате такого риторического упражнения повести появилось множество литературных аллюзий, не составляющих, однако же, единой идейно-образной системы.

Впрочем, какими бы ни были конкретные обстоятельства возникновения интересующего нас сочинения, они не могут оказать значительного влияния на наши заключения о характере первой из московских повестей. В частности, не вызывает ни малейшего сомнения чрезвычайная серьезность этого труда, возникшего в результате многоэтапных переработок летописного и другого исторического материала и, возможно, даже призванного служить, подобно «Сказанию о князьях владимирских», аргументом в какой-то официальной политической полемике. Все это кардинально отличает «Повесть о

зачале Москвы» от другого памятника московского цикла — «Сказания об убиении Даниила Суздальского».

«Сказание об убиении Даниила Суздальского и о начале Москвы». В основу этого произведения положено еще одно местное предание, — на сей раз приписывающее честь основания Москвы сыну Александра Невского владимирскому князю Андрею Александровичу. Более того, похоже, что в руках составителя «Сказания» были и какие-то письменные свидетельства о событиях четырехсотлетней давности, из которых он заимствовал точные даты казни боярина Кучки и завершения строительства городских укреплений. Есть в этом сочинении и своя «киевская линия» — когда месть Андрея Владимирского за смерть брата Даниила уподобляется мести Ярослава Мудрого за гибель Бориса и Глеба. (Исследователи предполагают, что источником для составителя «Сказания» послужило, в данном случае, паремийное «Чтение» об этих святых). Однако похоже, что все это — даты, молитвы князей, их военные походы и даже самый факт основания города — не особо занимает внимание автора, ибо на первый план своего повествования он выводит любовно-детективную историю с изменами, погонями, собаками, «разноличными лютыми казнями» и героем, скрывающимся от своих преследователей совершенно в духе готического романа — долгой «темной осенней ночью» в могиле с мертвецом.

Все «Сказание» словно бы «дышит» XVII столетием, приводя на память массу ассоциаций из литературы этого времени. Так, его энергичное вступление, без лишних околичностей вводящее читателей в курс непростых княжеско-боярских отношений («Были тут по Москве-реке села красные... И бысть у Кучка боярина два сына красные»), чрезвычайно напоминает зачин «Повести о Фроле Скобееве» с его бесконечными канцелярскими «имелось» («имелся дворенин Фрол Скобеев... имелись вотчины стольника Нардина-Нащокина, имелась дочь Аннушка»), и похоже, что суть этого, отчасти имущественного, конфликта была читателю близка и понятна. В то же время притворные причитания перевозчика, уже задумавшего похитить у князя последний золотой перстень, но при этом рассуждающего о том, как «лихи-де люди оманчивы», весьма напоминают бесконечные имущественные же хлопоты и наставления героев «Повести о Горе-Злочастии». А образ коварной «злой жены» Улиты Юрьевны относит нас прямо к «Повести о Савве Грудцыне», или, еще более, — к «Беседе отца с сыном о женской злобе» — произведениям, разработавшим тему, почему-то пользовавшуюся в XVII в. особой популярностью.

При этом стоит заметить, что, обильно вставляя в свой живой и занимательный рассказ элементы других повествований, автор подчас оказывается в плену у сюжетных клише, не слишком заботясь о правдоподобии характеров, оставляя в тексте излишние детали. Так, Даниил Александрович в начале «Сказания» предстает перед читателем скорее как человек робкий и беспомощный, нежели праведный: в лесной чаще он быстро теряет коня, «бояся за собою людей погонщиков», безуспешно пытается пере-

правиться через Оку, а затем забивается в «некий струбец» в таком ужасе, что даже «забывает страсть» от погребенного там же мертвеца, причем сидит здесь всю долгую осеннюю ночь и даже, судя по всему, часть утра, словно бы дожидаясь своих преследователей; позже этот князь, ставший жертвой супружеской измены, о которой он даже не подозревал, воспевается автором как «благочестивый» и «мученик», уподобляется Борису и Глебу, чья пассивность в конфликте со Святополком объяснялась, как известно, совсем другими причинами. Придать этой части «Сказания» хотя бы некоторую стройность, очевидно, попытались лишь авторы его так называемого «третьего вида». Согласно их версии, суздальский князь (названный здесь Борисом) подвергается нападению Кучковичей не на охоте, а прямо в княжеских палатах, откуда и бежит ночью, раненый, пытаясь добраться к брату во Владимир. По дороге он бросает коня, опасаясь при этом вовсе не своих преследователей, а диких зверей, и, наконец, скрывается в срубе, совсем обессилев от ран и потеряв в темноте дорогу. Новое объяснение получает здесь и странный поступок перевозчика, явившийся своеобразной мстью многократно обманывавшим его суздальцам.

Столь же неожиданными, как и поведение Даниила Александровича, подчас оказываются в «Сказании» поступки братьев Кучковичей. Эти верные и послушные сообщники злой княгини на протяжении всего повествования хладнокровно и планомерно преследуют своего бывшего покровителя, а расправившись с ним, неожиданно привозят Улите Юрьевне «кровавую ризу» князя, как некое доказательство того, что их преступление действительно совершилось. Эта излишняя подробность, явно унаследованная «Сказанием» из сюжета волшебной сказки, где злая царица вечно требует у какой-нибудь Чернавки сердца убитой соперницы-царевны, также исчезает из списков третьего вида.

В то же время чрезвычайно тщательно разработанными оказываются в «Сказании» элементы, составляющие его, так сказать, детективный сюжет: в мельчайших деталях расписываются поиски пропавшего князя с помощью «пса-выжлеца», впервые, по сравнению с «Повестью о зачале Москвы», оказывается мотивировано убийство боярина Кучки и т. д.

Таким образом, остается неясным, какие именно причины заставили автора «Сказания об убиении Даниила Суздальского» создать свою принципиально новую версию рассказа о событиях, сопровождавших основание российской столицы. В то же время мы отчетливо видим, что он подошел к своей задаче весьма своеобразно. С одной стороны, при работе над своим сочинением автор использовал целый ряд фольклорных и литературных источников — в частности «Повесть о зачале Москвы», московские летописцы, «Чтение о Борисе и Глебе», — однако, с другой, очевидно, что главный упор делался им скорее на авантюристичность сюжета, эффектность отдельных сцен, нежели на общую логику повествования. Что же до высоких государственных идей, подобных тем, что так очевидно просматривались в «Повести о зачале Москвы», то внима-

тельные взоры исследователей не усмотрели в этом произведении ничего глубже странного желания примирить «суздальцев» с «владимирцами», которые якобы, забыв прежние распри, совместно трудились на строительстве нового города. Создается впечатление, что, в отличие от упомянутой выше повести, «Сказание» писалось прежде всего как произведение для занимательного чтения, возможно, вышло из среды не весьма взыскательных переписчиков-канцеляристов и лишь потом, по солидности темы, заняло свое место в составе некоторых московских летописцев.

Глава 2

ПРОИЗВЕДЕНИЯ НА ЖИТИЙНО-БИОГРАФИЧЕСКИЕ ТЕМЫ

«Жития Николая Чудотворца»

(О. В. Гладкова)

Произведения на житийно-биографические темы — о подвигах того или иного лица в делах веры — составляет второй после исторических сочинений огромный пласт в древнерусской литературе. Этот пласт был очень устойчив, исключительную однородность и в своем роде неизменность придавало ему подавляющее преобладание житий, пронизанных сходными религиозно-символическими мотивами.

В структуре житий, особенно ранних, переведенных с греческого языка, явно отражается представление о трех уровнях смысла, о триадности текста, которое было разработано в III—VI вв. неоплатониками и получило дальнейшее развитие у христианских авторов, прежде всего при истолковании текстов Священного Писания. Учение о трех уровнях смысла нашло свое выражение и в поэтике эллинистического романа, оказавшего сильнейшее влияние на агиографию. Согласно представлению о триадности, текст мог восприниматься непосредственно (буквально, «плотски»), а также эмоционально (душевно) и духовно-интуитивно, мистически — «духовными очима», как говорили в Древней Руси. Можно привести характерное высказывание основателя александрийской школы христианского богословия Оригена (III в.) из трактата «О началах»: «ибо как человек состоит из тела, души и духа, точно так же и Писание, данное Богом для спасения людей, состоит из тела, души и духа». Отсюда — особое значение символа, знака в агиографии, отсюда ее «многослойность». Однако нужно учитывать и то, что «многослойность» и многоуровневость в разных агиографических текстах имеет различную степень. Порой очень сложно отличить «прямое», «однослойное» повествование от символического (его не всегда видели и древнерусские переписчики и читатели), а также найти ту символическую аналогию (если она есть), на которой строится весь житийный текст или отдельные образ или сюжет. Толкования учеными символических представлений агиографов пока нередко являются не более чем догадками.

И все же внутри этого монолитного и труднотолкуемого пласта житийных произведений наблюдается определенная хронологическая «слоистость», краткую характеристику которой, по мнению А. С. Демина, можно свести к следующему: «Древнейшие переводные жития, при всем символическом смысле своих сюжетов, обладали изрядной

долей развлекательности. Оригинальные древнерусские жития более открыто склонялись к проведению нравоучительно-символических параллелей в своем повествовании и к XV в. довели это дело до небывалой изощренности. Но с последней четверти XV в. наступил перелом — начали появляться нетрадиционные, “неправильные” жития, и в XVII в. подобный процесс привел к формированию откровенно новеллистических и даже автобиографических житий».

Николаю Чудотворцу было посвящено несколько десятков разножанровых произведений, созданных в Византии и в славянских странах: жития, сказания о чудесах, слова (о рождении, о преставлении и погребении, о перенесении мощей), службы, каноны, акафист, духовные стихи, сказки и т. д. Огромно количество списков литературных памятников, связанных со святым Николой, — только в Отделе рукописей Российской Государственной библиотеки в Москве обнаружено к настоящему моменту свыше 500 списков различных житий Николая. Такой обширностью материала объясняется и тот факт, что, несмотря на то что памятники Николаевского цикла давно являются объектом внимания исследователей, все же многие вопросы остаются открытыми, в том числе нет пока единого мнения о том, как складывалась история агиографических текстов, посвященных Николаю, — как и в какой последовательности они возникали, в каких отношениях находились друг к другу и т. д. Отсутствует и научное издание цикла. Кроме того, оказалось, что в процессе существования многовековой традиции в произведениях смешивались фигуры по крайней мере двух святых, живших в разное время, но так или иначе связанных с г. Миры, столицей Ликии, бывшей греческой колонии на юго-западе полуострова Малая Азия.

«**Иное житие**». Ранее всего, уже в XI в., на Руси стало известно переводное «Житие Николая», повествующее об архиепископе г. Пинар Ликийской области в VI в. и основателе Сионского монастыря. В науке оно получило название «Иное житие», в отличие от другого «Жития Николая», проникшего на Русь позже, в XIV или XV вв. «Иное житие» сравнительно невелико по объему и в жанровом отношении представляет собой скорее не житие-жизнеописание будущего настоятеля монастыря, а предание об основании Сионской обители, где фигура Николая занимает отнюдь не центральное место.

Композиционно «Иное житие» строится следующим образом. После краткого вступления, в котором говорится о том, что «праведным и святым» уготовано царство небесное, следует завязка — желание «дивного мужа» Николая (дяди святого) и Саватия, архимандрита Акаласийского монастыря, «создати церковь славнаго Сиона» «на память, на очищение грехов». Вскоре рождается и «детище зело угодно Богу» — сам Николай. Его избранность отмечена сразу необычностью поведения: в купели он стоит на ногах два часа, сосет только правую грудь своей матери, а в среду и пятницу не принимает материнского молока. Отправившись в семь лет учиться, Николай исцеляет сухорукую женщину. Его предназначение — «прославити Бога на сем месте». Приме-

ательно, что далее в «Житии» появляется еще один Николай — архиепископ г. Мины, который прозревает богоизбранность «детища» и посвящает его «в чин анагностеск», то есть в чтецы, в только что построенной его дядей церкви Сиона. Вскоре, когда Николаю исполняется 19 лет, дядя его, ставший архимандритом, ставит юношу претеритером. После этого сюжетная линия следует уже за старшим Николаем, который отправляется в паломничество по святым местам и в Мире, в церкви Николы (это уже четвертый Никола в «Житии», где, впрочем, не всегда ясно, о каком из Николаев идет речь в настоящий момент) договаривается со «старейшиной кораблю» о плавании через морскую пучину» в Палестину. По возвращении из путешествия дядя (?) с новыми силами берется за устройство Сионской обители (именно так можно истолковать не совсем ясный в этом месте текст «Жития», в котором опять говорится о строительстве храма Сиона). Далее в повествовании происходит концентрация аргументов, свидетельствующих в пользу божественного предназначения строительства, и локализация его: само паломничество поднимает авторитет архимандрита, который, вернувшись из Иерусалима, то есть непосредственно оттуда, где находится гора Сион, теперь как бы соединяет собой реальный Сион (иерусалимский) и строящийся Сион (будущий храм, монастырь), затем указание Господа на необходимость создания храма, особая любовь архимандрита к месту, которое для него уже «яко храм Божий», явление ангела на этом месте, свет, сияющий на том же месте день и ночь. После этого следует указание на ряд одновременных видений — Саватию, который увидел свет «и создание, яко едином камнем; гора бяше светящеся, яко солнце» (однако Саватию так никто и не поверил до его смерти), и архимандриту Николаю. Описание видения Николая передано в «Житии» в форме рассказа от первого лица: к Николаю явился архангел Михаил, который не только отвел его в гору и показал «дом Божий создан всею красотю и свет велик светящеся в горе той», но и указал на «детище» Николу, который должен был успокоить сердце архимандрита, возглавив Сионскую обитель. В завершении «Жития» коротко сообщается, что «взрастшу же детищу и поручену быти святым Духом в славный храм святого Сиона и взят благодать святого Духа, и многа знамения и исцеления подаваше верующим его ради в святыи Сион».

Гора Сион, на которой построен настоящий Иерусалим, в христианской традиции символизировала как Церковь (ветхозаветную и новозаветную), так и Царство Божие (от ветхозаветного начала до свершения его в вечности), отсюда вполне закономерно появление в «Житии» образов-символов, связанных с этими понятиями, — горы, света, дома, храма и т. д.

«Житие» Метафраста. Второе «Житие Николая» пришло на Русь из Болгарии, где оно было переведено в XIV в. Греческий оригинал был написан знаменитым византийским агиографом Симеоном Метафрастом в X в., однако посвящено оно было другому Николаю — архиепископу Мир Ликийских, жившему в IV в. При составлении «Жития» Метафраст использовал несколько источников, в том числе и «Иное

житие» Николая Сионского, о котором говорилось выше. Именно «Житие» Метафраста признано церковью каноничным и включено в XVI в. в «Великие Минеи Чети» митрополита Макария.

Композиция Метафрастова «Жития» подчинена центральной фигуре — Николаю, текст «Жития» разбит на главы, первая из которых охватывает жизнь святого от рождения до поставления в архиепископы Мир Ликийских, затем следуют главы, каждая из которых представляет собой сюжетно замкнутый рассказ-новеллу о чудесах, прижизненных и посмертных. «Житие» предваряет обширное вступление. Основными добродетелями Николая редакции Метафраста являются его помощь людям и борьба с язычеством. В «Житии» описывается особый тип аскезы, нередкий в житиях, восходящий к ветхозаветному праведнику-страдальцу Иову, — когда святой, занимающий высокое положение, вдруг теряет все, опускается в бездну мучений, физических и нравственных, а потом возвращается к «прежней славе» и благодарит Бога за отпущенные ему страдания. Именно такой путь проходит и Николай, подвергаясь гонению «от христоненавистных мучителей», а затем возвращаясь к своему прежнему состоянию и умирая, в отличие от многих мучеников, в глубокой старости.

Стиль повествования в Метафрастовом «Житии» по сравнению с более ранним усложняется, что хорошо видно даже на небольшом примере, рассказывающем о поведении Николая во младенчестве:

«Иное житие»

...яко бе еще младенец, ссыи десныи токмо сосецъ и того единою днем питаеся, во уставный 9 час дни млека приимаше, в среду же и пяток не приимаше; священнаго канона прежде детскага возраста блаженныи проявляя верным человеком на воздержание и на спасение чудо полагая...

«Житие» редакции Метафраста

Егда же ему к персем матери своея прилежащу, чюдну тогда вещь и зело диву во святем своем младенчестве являше. Питаше бо ся, но не тако, якоже обычаи есть прочим младенцам от сосец матерей своих питатися. В среду бо и в пяток единою причащашеся млеку, и то же во время вечернее, еже по совершении божественнаго правила. И тако приспеваше и в детьстем обучашеся возрасте, мирския же славы никако же причащашеся, ниже красоты тленныя желаше насытитися, но к воздержанию усвоение имети являя...

«Житие» «украшено» риторическими вопросами, восклицаниями, метафорами («душа плодовита», «пажити благочестия» и т. д.); как и многие жития — и не только жития, — оно написано ритмизованной прозой, где нередки единоначалие и гомеотелевты (рифмоидные созвучия), например: «И отсюду всяко исполнение премудрости в сердца своем о Христе полагая, и словесы учения божественных Того писании нрав свой украшая, и всячески смысл свой утвержая...»

Чудеса. Популярность Николая была вызвана в большей степени данным ему даром творить чудеса; по подсчетам текстологов, к «Иному житию» (более древнему, чем «Житие» Метафраста) в рукописях присоединялось 29 чудес, к Метафрастову «Житию» присоединялось 37 чудес, иногда, впрочем, эти чудеса смешивались, иногда переписывались отдельно. Список чудес со временем пополнялся: известны чудеса Николы, записанные уже в XX в. Тематически чудеса, по классификации М. С. Крутовой, делятся на следующие группы: об избавлении из темницы и плена; о борьбе с еретиками и язычниками; об изгнании бесов и излечении бесноватых; об исцелении недужных; о воскрешении мертвых; о путешествии Николы в Палестину; о поставлении Николы в епископство; об умножении и сохранении урожая; об избавлении от потопления на воде; об избавлении от бедности и голода; о наказании нарушивших клятву и не чтивших Николая; новые чудеса о явлении Николая на Руси и его чудотворных иконах; прочие чудеса.

Многие чудеса Николая построены в форме занимательных рассказов, как, например, «Сказание о трех девицах», в котором говорится о том, как святой снабдил деньгами бедняка и таким образом спас его дочерей от необходимости идти «на блуд» ради пропитания. Благодаря деньгам Николая все три девицы были благополучно выданы замуж. Это сказание приобрело невероятную популярность во многих христианских странах, где Николай постепенно превратился в Санта-Клауса, тайно дарящего подарки на Рождество.

Обращает на себя особое внимание обилие чудес, в основе которых лежит евангельский мотив спасения на водах («Чудо святого отца Николы, како избави корабль от потопления», «Чудо о некоем муже Димитрии, его же святой Никола избави от потопления» и др.), а также чудеса, повествующие об избавлении от темницы, плена и несправедливой казни («Сказание о трех мужах, како святой Никола избавил их от напрасныя смерти» и др.).

Среди древнейших чудес Николы с той или иной долей уверенности можно вычленить чудеса русского происхождения: «Чудо о детище», «Чудо о половчине», «Чудо о ковре», «Чудо о Епифании» и «Чудо о трех иконах».

В «Чуде о детище», написанном, скорее всего, в конце XI — начале XII в., отразилось очень важное для Руси первых веков принятия христианства стремление утвердить равное положение Руси среди других христианских народов, превосходство христианства над другими религиями, поиск небесных покровителей новокрещенной Руси. В этом плане «Чудо о детище» идейно и стилистически связано с другими произведениями, написанными на ту же тему, — с памятниками раннего русского красноречия, прославляющими крещение Руси: «Словом на обновление Десятинной церкви», «Словом о Законе и Благодати» митрополита Илариона, а также с «Житием Феодосия Печерского» и «Сказанием о Борисе и Глебе».

В риторическом вступлении к «Чуду о детище» сопоставляется слава Николая, распространившаяся по всей земле, с его почитанием на Руси:

Иди в Греки — тамо удивляются,
 иди в Латыни — тамо чюдятся,
 иди в Сирьяне — тамо хвалятся,
 ходи по всей земли — Николе удивляются.

...

Прииди в Русию и увидь:
 несть града, ни села,
 идеже бы чюдеса
 святаго Николы не были многа бо суть и умноженна,
 ихже не мощно за множество
 писанию предати!

Новокрещенная Русь называется «новым виноградом», а русские — «новыми людьми». Русь таким образом вовлекается в число христианских народов, наравне с ними почитая Николая и пользуясь его заступничеством. Об этом говорит и последующее развитие событий.

Семья некоего киевлянина на день памяти Бориса и Глеба решила поклониться мученикам, чьи тела были положены в Вышеграде, и Николе. Не случайно указание в данном контексте имен русских святых — их появление свидетельствует о том, что Русь, несмотря на совсем недавнее принятие христианства, уже отмечена свыше появлением своих князей-мучеников.

При возвращении назад по Днепру (географические привязки «Чуда» очень точны, в отличие от многих других «Чудес» Николая, где действие происходит в условном географическом пространстве) мать, задремав, роняет сына в воду, и он тонет. Далее автор вставляет в повествование плач отца ребенка. Плач, как особое жанровое образование, нередок в агиографических памятниках, его происхождение уходит в глубь веков. Часто в основе плача — антитеза, противопоставление прежнего и нынешнего состояния героя. В плаче отца утонувшего ребенка также противопоставляется прошлое и настоящее, вместе с тем, плач выполняет в «Чуде о детище» и важную идейную функцию. Чтобы понять ее, рассмотрим его построение. Плач начинается с прямого укора Николаю в том, что он, помогающий всем, не уберег младенца, которого отец предполагал научить почитать память святого, однако далее следует очень интересное рассуждение о том, почему пришло несчастье, — потому что до падения Адама вся «тварь» была покорна человеку, а теперь, скорее, наоборот, и здесь герой описывает свое горе, явно гиперболизируя его:

Но вся тварь ныне на мя востает,
 вода потопляет,

зверь поядает,
змий поражает,
молния поалает,
птица растерзает,
скот разсвирепився попирает...

Далее герой сожалеет, что созданный по образу и подобию Божьему человек не может «тверда ума стяжати», и обращается с молением к Николаю. Человек оказывается слаб перед творением Божиим, перед миром, и поэтому Николай должен помогать человеку.

Наутро спасенный святым младенец оказывается «лежаще мокро пред образом святого отца Николы» в храме Софии Киевской, а счастливые отец и мать, услышав радостное известие и обретя свое «детище», возносят благодарственную молитву Николаю. Не случайно при этом мать вспоминает прошлые аналогичные чудеса святого — спасение трех мужей от смерти, спасение Василия, сына Агрикова, от сарацинского плена и спасение «мужа» Димитрия со дна моря.

«Чудеса» Николы оказали заметное влияние на древнерусскую агиографию, мотивы «Николаевских» чудес можно увидеть, например, в «Житии Исидора Твердислова», ростовского юродивого (евангельский мотив исчезновения напитков на пиру интерпретируется в «Чуде о трех иконах святого отца Николы» и вслед за «николаевским чудом» — «Чудо о князе, ему же прихождением святого питие обильно сотвори» Жития Исидора; евангельский мотив спасения на водах, столь популярный в «Чудесах» Николая, сходным образом реализуется в «Чуде о купце, спасенном Исидором из морской глубины»); в «морских» чудесах Зосимы и Савватия Соловецких и т. д. «Просвечивает» этот мотив даже в былинах о Садко. Многочисленны житийные иконы Николая, где в клеймах отразились разнообразные чудеса святого. Кроме того, на Руси сложился целый цикл повестей (куда вошла известнейшая «Повесть о разорении Рязани Батыем»), посвященный иконе Николая Зараского (то есть находящейся в г. Зараске — Зарайске).

Образ Николы, народного заступника, народного святого, нередок у писателей Нового времени — Ф. М. Достоевского, Н. С. Лескова, С. А. Есенина и др.

«Житие Алексия человека Божия»

(О. В. Гладкова)

«Житие Алексия человека Божия» — одно из популярнейших произведений средневековой литературы — было известно как на христианском Востоке, так и в странах Запада (к примеру, национальная французская литература начинается с «Песни о святом Алексие» XI в., в Риме он почитается как городской патрон). Сюжет легенды о человеке Божием лег в основу целого ряда агиографических и драматических произведений, а также русских духовных стихов, нашел он свое отражение и в изобразительном искусстве.

О греческом «Житии Алексия». Сюжет «Жития Алексия» в том виде, который стал необычайно популярен в мировой литературе, сложился не сразу, а в результате соединения двух версий — сирийской и византийской.

Первая версия была записана в середине V в. в Эдессе, в ней рассказывается о том, как сын богатых родителей (его имя в ранних текстах не называется, в последующих греческих редакциях он назван Алексием, в арабской традиции — Musa, в некоторых грузинских рукописях он назван Моисеем) бежит из дома накануне своей свадьбы. Из Рима он попадает в Эдессу, где нищенствует, ведет благочестивую жизнь, долго не соглашается назвать себя церковному сторожу, заметившему его благочестие, наконец рассказывает о себе, но берет с него клятву не разглашать тайну до его смерти. Герой умирает в больнице для нищих, а когда епископ узнает, что умерший был великим праведником, тела его не находят — оно восхищено на небо.

К этой легенде присоединяется еще один сюжет, известный с VI—VIII вв. Алексий не умирает в Эдессе, а намеревается бежать от людской славы в Тарс, однако по воле провидения попадает в Рим, где принимает решение жить неузнанным в доме своего отца в качестве нищего. Там он подвергается насмешкам и издевательствам со стороны слуг, а перед смертным часом описывает свою жизнь в хартии, которую после смерти Алексия удаётся взять из его рук только царям и архиепископу. У гроба святого происходят всевозможные чудеса.

Впоследствии изложенный сюжет неоднократно обрабатывался, это вело к возникновению массы редакций и вариантов, что нашло свое отражение и в славяно-русских переводах.

Об истории текста «Жития Алексия» в древнерусской литературе. «Житие Алексия» проникло в древнерусскую литературу очень рано — древнейший список его датируется XII в., однако, где был сделан перевод с греческого — на славянском юге или в Киевской Руси, точно неизвестно. Поскольку древнейший текст «Жития» был обнаружен в составе сборника «Златоструй», переведенного у южных славян, считается, что и само «Житие» было переведено там же. В последующие столетия перевод неоднократно редактировался, а порой и дополнялся по греческому оригиналу. В XVII в. «Житие» было неоднократно переведено заново, причем не только с греческого, но и с польского языка.

Как и многие другие произведения, пришедшие в переводах на Русь из Византии (напрямую или через южных славян), «Житие Алексия» стало фактом литературной жизни Древней Руси и оказало огромное влияние не только на русскую литературу, но и на русскую духовность в целом.

Идейно-художественная структура «Жития». При первом или не очень глубоком чтении «Жития» создается сложное впечатление от этого текста: с одной стороны, захватывают интрига (неузнанный сын живет в доме своих родителей), особый лиризм и трогательность повествования, с другой стороны, возникает целый ряд вопросов о мотивах поведения персонажей, в первую очередь, отношение самого Алексия по отношению к своим близким. Удивительно, но даже исследователи, вплотную занимавшиеся памятником, почти не ответили на эти вопросы. В. П. Адрианова-Перетц, посвятившая «Житию Алексия» целую монографию, верно определила суть подвига святого, который «по евангельскому завету оставляя отца и мать», удалился «на тяжелый подвиг отречения от всех земных благ». М. Ф. Мурьянов, напротив, считал, что «поведение святого характеризуется тяжкими грехами неповиновения воле родителей и самоуправного ухода от брачных уз, уже освященных венчанием», С. А. Иванов характеризует поведение Алексия как «юродскую агрессию», а его близких называет «сытými, духовно близорукими людьми» и т. д.

Попробуем разобраться в идейно-художественной структуре этого непростого памятника. В экспозиции «Жития» рассказывается о благочестивых родителях Алексия. Это отвечает требованиям агиографического канона, однако достаточно редко в житиях благочестие родителей становится, как здесь, одной из пружин сюжета: хлебосольство Евфимиана, поставление им трех (о символике чисел в «Житии» мы еще поговорим) трапез — сиротам и вдовицам, нищим и недужным, странным и мимоходящим — заранее указывает на закономерность принятия им впоследствии сына в облике нищего. Кроме того, благочестие родителей делает подвиг Алексия особо трудным: он отказывается не от родителей-язычников (как, например, святая Варвара) или от людей, не способных его понять (ср. конфликт Феодосия Печерского с матерью, фактически опирающийся на тот же евангельский мотив), а от добрых христиан, для которых к тому же, подобно героям многих житий, он является вымоленным сыном.

Довольно подробно описывается образование Алексия: он постигает грамоту, а затем грамматику, церковное устройство, «от риторикиа мало и бысть отроча премудро зело». Решение родителей женить сына ускоряет течение событий: оставив жене золотой перстень и поясную пряжку, завернутые в шелк, он бежит из Рима. Завязкой сюжета «Жития», таким образом, становится желание Алексия, высказанное им Богу: «спаси мя и ныне от суетнаго сего жития и сподоби мя деснаго ти стояння». Алексей выбирает, может быть, не самый известный вид аскезы — отказ от родственной любви, о котором очень много говорится в Евангелии («Я пришел разделить человека с отцом его»; «враги человеку — домашние его» (Мф. 10:35, 36) и т. д.). Фактически Алексей уподобляется здесь Христу, также отрекшемуся от своих родных (Мф. 12:46—50), и стремится «стоять одесную» Бога, подобно Христу, сидящему одесную Бога-Отца, о чем неоднократно упоминается в Писании.

Покинув Рим, Алексей оказывается в Эдессе. Географические привязки житий очень часто символичны. Как правило, отказываясь от обычной жизни, святые стремятся сменить и пространство обитания, попадая в некие сакральные локусы — в монастырь, за Иордан (Мария Египетская), в Святую Землю (Николай Сионский) и т. д. Вспомним стремление Феодосия Печерского попасть в Святую Землю, фактически замещенную монастырем. В данном случае, и это обговаривается в «Житии», Алексей попадает в Едессу, «идеже лежит образ иконы Господа нашего Иисуса Христа, иже даст Авгарю в животе его», и обосновывается на паперти церкви Пресвятой Богородицы. Символически это может быть прочитано, как обретение Алексием новых отца и матери — Христа и Богородицы. Упоминание апокрифа об Авгаре, получившем исцеление с помощью лика Иисуса Христа, запечатлевшегося на полотне (Спаса Нерукотворного), воспринимается в контексте «Жития» как знак одобрения свыше христианского подвига, избранного Алексием, как благословение его на грядущую нищенскую жизнь и своего рода «исцеление» от суетного мира.

Родители Алексия пытаются искать его; посланные на поиски 300 слуг, не узнав его, подают ему милостыню, что вызывает у святого радость («Благодарю тя, Господи, яко сподобил мя еси прияти милостыню от своих домочадець имени твоего ради»). Приятие милостыни от людей, стоящих ниже на социальной лестнице, умаление себя — распространенный агиографический топос, восходящий к евангельской идее, выраженной, к примеру, в известных словах: «кто умалится, как... дитя, тот и больше в царстве небесном» (Мф. 18:4). Милостыня, принятая Алексием, подтверждает правильность избранного им пути и одновременно является частью его подвига.

Здесь же агиограф показывает, что происходит в это время в Риме, в доме родителей Алексия. Мать затворяется у себя в спальне, а отец «не прилепися къ жене своей», поскольку надеется, что Бог пощадит Алексия и он останется жив. Обращает на себя внимание контраст пространств, в которых обитают герои, — если Алексей странствует по миру, не имеет крыши над головой, но его место обитания освящено свыше и потому безгранично, то жизнь его родителей сужается до границ собственного

дома, а у матери и, как позднее становится известно, у жены-невесты — до одной комнаты, соединяющейся с миром лишь через «оконце» (повторяющаяся деталь). Самоизоляция матери и жены приводит к тому, что они больше не увидят Алексия живым, «не прилепившийся» к неразумной жене Евфимиан увидит больше, но не сможет понять, что нищий, явившийся к нему, — его сын. Читатель-христианин понимал, что неразумность родителей определена свыше, этому находится подтверждение в греческом оригинале «Жития»: «ни отцу, ни матери не было даровано откровения о сыне». Благодаря сыну родители и жена вступают на путь страдания, а следовательно, становятся ближе к Богу. Позднейшие редакции, все более и более увеличивающиеся за счет толкования текста, прямо указывают на мотивы поведения Алексия и его отношения к близким. Так, перед смертью Алексей пишет: «да дасть вамъ терпение Господь, и да сподобить васъ царствия своего... лучши подобаетъ всякому послушати Творца и Спаса своего, нежели родители своя, и елико наипаче оскорбихъ васъ, толико возимате имети мзду вѣщшую» (перевод 1660 г. Арсения Грека). Кроме того, Алексей, выбирая подвиг нищенства и странничества, сохраняя девственность, фактически способствует отказу от плотской любви своих близких, то есть усугубляет их подвиг. Этот момент подробно раскрывается в редакции «Четий Миней» митрополита Макария (XVI в.): «Отець же его, от него же дне отиде сынъ его, не спа на одре с подружиемъ своем, утешаше ю глагола: сице будеве собствующе и въздержашесе, дондеже Богъ даруетъ нама его... Невеста же... глаголаше: не отиду от места сего до смерти... дондеже уведу обручника моего, что ему бысть, яко добродетелне житие стяжу». Все это в древнем тексте лаконично выразилось библейским словом-ключом «не прилепись». Ср.: «оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей» (Мф. 19:5; см. также: Быт. 2:24; Мр. 10:8; Еф. 5:31). Подталкивая родных на путь подвига, Алексей тем самым оправдывает свое предназначение, заключенное в имени, — «Алексий» в переводе с греческого значит «защитник».

Убегая от мирской славы, Алексей попадает в Рим и поселяется в доме своего отца, точнее, в отдельной хижине при входе, таким образом и здесь обособляясь от суетного мира, «выгораживая» для себя особое пространство (мотив, неоднократно варьирующийся в агиографии). Композицию «Жития» в чем-то можно сравнить со спиралью: в данном случае действие совершает свой виток и снова возвращается в Рим, где Алексия ждет продолжение его подвига, но в более усложненном варианте — не на паперти храма, а в доме отца, и те же слуги уже не подадут ему милостыню, а напротив, будут всячески издеваться над ним, впрочем, как за первое, так и за второе святой только благодарит их, поскольку это является составляющей его подвига. Повторяются, дублируются и некоторые детали: упоминание об окне, занавешиваемом матерью, описание отцовских трапез для нищих, указание на то, что Алексей — «вожь» (водитель, руководитель. — О. Г.) в старости своих родителей, сравнение молитвы Алексия с ароматом мирра — и чудесное истекание мирра из его гроба.

Кроме того, действие «Жития» движется не только от города к городу, при этом возвращаясь в Рим, но и от храма к храму (церковь святого Вонифатия — церковь Пресвятой Богородицы — церковь святого Петра — и опять возвращение в церковь Вонифатия).

После того, как близкие Алексия узнают из «хартии» о том, кто на самом деле был нищий, принятый в их доме, горе их не знает предела и находит свое выражение в трех плачах. Плач — традиционная часть агиографического произведения, нередко он опирается на образную систему Псалтыри, а по функции является кульминацией произведения. Интересно, что в «Житии Алексия» женские плачи более образны, чем мужской (плач отца). Агласия называет сына «агнцом души», «птенцом гнезда», «вздоением сосцю», «надежей мышцю»; плач невесты содержит развернутый образ «пусты-нелюбной горлице», которая — «колико летъ пуста бых слышати глас твои» — заимствует центральный образ из «Физиолога». Прямое назначение плача — показать скорбь потерявших Алексия родных, помимо этого, плачи, как и экспозиция произведения, характеризуют родных святого с самой положительной стороны и наглядно демонстрируют всю глубину подвига Алексия, отказавшегося от благополучной и счастливой земной жизни в кругу любящих его людей. Плач в «Житии» призван также вывести на второй уровень восприятия текста: вызвать «елеос» — душевное умиление читателя.

Заключительные сцены «Жития» еще раз подчеркивают контраст между тленным земным богатством и богатством истинным, небесным: золото и серебро, разбрасываемое царями с целью разредить толпу, все более и более увеличивающуюся вокруг гроба святого, никому не нужно: «нъ не обратися никто же на не, паче любяще тело святого».

Подобно многим ранним византийским житиям, «Житие Алексия» испытало на себе сильнейшее воздействие двух стихий — Священного Писания и эллинистического романа с его активным использованием так называемых бродячих сюжетов. В «Житии» нет авторского вступления и очень мало прямых цитат из Писания, которые обычно выполняют функцию «тематических ключей» (термин Р. Пиккио) к пониманию агиографического памятника. Однако для образованного средневекового читателя, в том числе и для славянского, прочтение символического пласта «Жития», видимо, не составляло особого труда, и в этом ему помогали бесконечные аллюзии из Писания: образ пира нищих, столь часто встречающийся в Евангелии, крошки со стола Евфимиана указывают на притчу о богатом и Лазаре; сюжетная интерпретация в «Житии» притчи о блудном сыне, откуда, возможно, взята такая деталь, как перстень, служащий особым знаком избранности, образ брачного пира для сына и т. д. Все эти аллюзии поэтически свободно вплетены в повествование. Прозрачно накладываются на сюжет последовательно идущие в Евангелии (Мф. 25:33, 35) слова Христа о том, что пастырь (то есть Христос) «поставит овец (то есть праведников. — О. Г.) по правую Свою сторону» (в «Житии» Алексей молится, чтобы оказаться по правую руку Хрис-

та), а затем утверждение: Я «был странником, и вы приняли меня» (Алексея принимают в облике нищего, следовательно, Евфимиан совершает благое дело и принимает — читай — самого Христа). Сюжет, повествующий о странствовании Христа под видом нищего, был очень популярен в Средневековье.

Сюжетная коллизия, построенная на мотивах путешествия, узнавания-неузнавания, часто использовалась в античном романе и затем в агиографии, так же как и мотив воссоединения семьи.

Активно используется в «Житии» столь любимая и в античности, и в Средние века символика чисел. Наиболее значимы в контексте памятника числа 7 и 17: память Алексею отмечается 17 марта (то есть в 7-й месяц), 17 августа отмечается обретение нерукотворной иконы Спаса (на этом факте даже специально останавливается перевод 1660 г.), 17 лет он пребывает на паперти церкви Богородицы, 17 лет — в доме родителей, 17 июля, как о том говорится в тексте «Жития», происходит его кончина, которая «праздньствоваша» 7 дней, кроме того сумма числовых значений начальных букв имен Алексия и его родителей (невеста по имени не названа) составляет 7 (две А (Алексий, Агласия) по 1 и Е (Евфимиан) — 5). Согласно новейшему исследованию В. М. Кириллина, 1 (число 17 «раскладывается» на 1 и 7) символизирует Христа, а 7 может указывать на «высшую степень познания Божественной тайны и достижения духовного совершенства» святого.

Таким образом, основная идея «Жития» восходит к самой главной заповеди христианства — «возлюби господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим» (Мф. 22:37). Нет ничего на земле, что могло бы сравниться с царствием небесным и от чего нельзя было бы отказаться ради него. Не каждому дается откровение, но тот, кому дается, может спасти себя и других. Человек всецело принадлежит Богу, и в этом смысле любой человек — Божий.

Житие Алексия человека Божия, как уже говорилось, получило самое широкое распространение, оно оказало влияние на ряд русских житий («Сказание о Борисе и Глебе», «Повесть о житии Александра Невского», «Жития» Константина Муромского, Меркурия Смоленского); на сюжет «Жития» была написана украинская драма «Алексий Божий человек», его использовали в своих литературных трудах Симеон Полоцкий, Лазарь Баранович, Стефан Яворский, оно отразилось в виршах XVIII—XIX вв. Кроме того, в начале XVIII в. был создан виршевый акафист, посвященный царевичу Алексею Петровичу; в народной среде, как уже говорилось, возникали духовные стихи об Алексее Божьем человеке. Интересно, что из русских правителей только двое получили имя Алексий — Александр Невский (в схиме) и Алексей Михайлович, в царствование которого тема Божьего человека приобрела особое звучание. Мотивы «Жития» и духовных стихов использовали А. Н. Радищев («Путешествие из Петербурга в Москву»), Ф. М. Достоевский («Братья Карамазовы»), Н. С. Лесков («Инженеры-бессребреники») и др.

«Синайский патерик»

(О. В. Гладкова)

История создания и перевода. В конце VI или начале VII в. византийский писатель и подвижник Иоанн Мосх вместе со своим учеником Софронием, ставшим впоследствии патриархом Иерусалимским, совершил большое путешествие по Египту, Сирии, Палестине и другим странам Ближнего Востока, бывшего тогда средоточием монашеской жизни. Ученые мужи переходили от одной знаменитой обители к другой, записывали рассказы монахов и отшельников о подвигах, совершаемых во славу Христа, и о необычайных проявлениях Божественной воли в делах человеческих. Эти рассказы и легли в основу сборника, названного Иоанном Мосхом в предисловии, не вошедшем в славянский перевод, «Лугом» (Leitopa), цветы которого сравнимы с подвигами и добродетелями святых отцов, описанных в книге. В греческой традиции сборник иногда назывался «Луг духовный», «Новый рай» и т. п., он сразу получил большую известность, а его состав стал дополняться близкими по духу сюжетами. Частое переписывание и редактирование привели к тому, что количество глав сборника (свыше 300) не было стабильным в разных рукописях.

В славянском переводе творение Мосха, возможно не сразу, получило название «Синайский патерик». В науке было высказано предположение, что переводчиком Синайского патерика мог быть сам первоучитель Мефодий (архим. Леонид, Т. А. Иванова), во всяком случае, очевидно, что перевод «Синайского патерика» был осуществлен в ранний период славянской письменности. Как и ряд других памятников кирилло-мефодиевской эпохи, он сохранился не в южнославянских рукописях, уничтоженных в большей части волной турецкого ига, а в древнейшей русской рукописи XI—XII вв. (издана: Синайский патерик / Изд. подг. В. С. Гольщенко, В. Ф. Дубровина. М., 1967; по этому изданию с упрощением орфографии будет цитироваться памятник). Правда, существует и другая точка зрения, согласно которой «Синайский патерик» был переведен не у южных славян, а на Руси в XI в. (А. С. Львов).

Жанровые образования в составе «Синайского патерика». С точки зрения жанра, патерик относится к ансамблевым структурам: каждая его глава представляет собой отдельную повествовательную единицу в системе целого. Существует несколько попыток классифицировать патериковые единицы, которые в научной традиции обычно называют рассказами или новеллами, хотя это и не всегда так.

Одни исследователи (В. А. Келтуяла, Н. В. Водовозов) предлагают тематическую классификацию, согласно, например, В. А. Келтуяле, все рассказы «Синайского патерика» можно разделить на три группы: 1) повествования аскетического содержания (рассказы о подвигах веры); 2) повествования со светским элементом (рассказы о событиях в миру); 3) повествования с полемическим элементом (рассказы об обличении ересей и еретиков).

Другие исследователи (Д. С. Лихачев, В. А. Грихин, В. В. Кусков, С. Н. Травников и Л. А. Ольшевская) предлагают жанровую классификацию, однако при этом представление о жанре у каждого исследователя оказывается своим. Например, В. В. Кусков полагал, что в «Скитском» и «Синайском патериках» можно выделить три основных типа героя, определяющих многообразие патериковых жанров: монах-отшельник или отшельница — отсюда бессюжетное сказание, констатирующее аскетический подвиг, или нравоучительное изречение; грешник, еретик (это может быть кто угодно — патриарх, обычный монах, «дуks» и т. п.) — отсюда рассказ о постигающей нечестивца каре; мирянин (царь, чиновник, скоморох, купец, воин, мудрая жена и т. д.) — отсюда бытовая занимательная назидательная новелла.

С. Н. Травников и Л. А. Ольшевская выделили два основных типа патериковой единицы: бессюжетные «памятки», отмечающие добродетели святого, и сюжетные «беллетристические» рассказы. Особый цикл сюжетных рассказов посвящен теме дружбы между монахами и животными.

Предлагать жанровую, да и тематическую классификацию патериковых рассказов в настоящее время — задача очень сложная. Эта сложность вызывается, с одной стороны, неизученностью самого классифицируемого материала и его обманчивой простотой — ведь целостного исследования «Синайского патерика» как литературного феномена нет, — с другой стороны, общей неразработанностью теории жанров древнерусской литературы. Так что время выводов еще впереди.

Патериковый рассказ, на первый взгляд, кажется очень простым: он краток, ограничен малым количеством героев и часто имеет форму внешне бесхитростного свидетельства очевидца — повествование начинается со слов: «Рассказал мне отец...»; «Один брат мне рассказал...»; «Друг-христоробец мне рассказал...». Некоторые рассказы завершаются уверением: «О том я услышал, прославил Бога и написал на пользу слушателям». Как известно, правдивость, документальность были необходимым требованием в средневековой книжности.

В патериковых рассказах можно различить черты многих жанров — новеллы, жития, легенды, чуда, видения, афоризма, вопроса-ответа (особая форма средневековой литературы), эпитафии, анекдота, любовной повести, загадки или просто фиксирующей записи-«памятки». В патериковых сюжетах порой причудливым образом отпечатывались «бродячие сюжеты», известные и в фольклоре, и в литературе. Однако старые формы наполнялись новым содержанием, сюжет расслаивался на внешний и

внутренний — сокровенный, символический, «знаковый», поскольку весь мир для средневекового человека был насыщен божественными «знаками» и «знамениями» (С. С. Аверинцев). Причем сокровенный сюжет оказывался намного сложнее внешне-го. Это сочетание внешней простоты и внутренней изощренности является определяющим для патерикового рассказа. На настоящий момент известна лишь одна попытка проникновения во внутренний сюжет патерикового повествования — через числовую символику (В. М. Кириллин).

Авторов и переводчиков «Синайского патерика», вероятно, менее всего волновало разнообразие жанровых форм в составе этого сборника, преследующего, в первую очередь, назидательные цели, однако в «Патерике» наблюдается стремление, хотя, может быть, и не всегда последовательное, сгруппировать отдельные рассказы по темам и/или по типам героев: например, следуют друг за другом «Слова» 281 и 282, рассказывающие об отказе от богатства ради Христа и вознаграждении, полученном за это. И в том, и в другом случае героями являются «благочестивые юноши». «Слово 281» повествует о юноше-ювелире, который, получив заказ от некоего патриция на изготовление драгоценного креста, добавил от себя золота, уподобившись евангельской вдовице с ее скудной лептой. Патриций, взвесив крест и увидев, что вес креста увеличился, заподозрил обман, но затем узнал правду и, умилившись, усыновил юношу. «Слово 282» излагает историю женитьбы другого «благочестивого юноши», который вместо богатства отца выбрал Христа. За это Бог дал ему и богатство, и хорошую жену. Заметно группируются слова, где присутствуют животные (об этой теме речь впереди): например, оказываются соседями «Слово 222» — про пса, показавшего путь из одного монастыря в другой, и «Слово 223» — про осла, служившего отшельникам. В многочисленных «Словах» «Патерика» можно заметить массу примет реальной жизни той эпохи, почерпнуть сведения о жизни разных социальных слоев, но не быто- и нравописательство было задачей составителей Патерика.

Для того чтобы ближе познакомиться с патериковым рассказом, остановимся на одном из них, повествующем об истории аввы Герасима и льва.

Повесть об авве Герасиме и льве. Из 335 слов переводного «Синайского патерика», пожалуй, более всего известно его 134-е Слово, за которым со временем закрепилось название «Повесть об авве Герасиме и льве».

Древнерусская литература знала несколько вариантов переводов «Повести», не считая того, который вошел в «Синайский патерик». Сюжет об авве Герасиме и льве встречался в изобразительном искусстве; сюжет об отшельнике Герасиме и льве лег в основу «восточной легенды» Н. С. Лескова «Лев старца Герасима».

Символическая структура «Повести об авве Герасиме и льве» из «Синайского патерика» сложна и пока еще не совсем раскрыта. Вместе с тем, она вовсе не является необычной, если рассматривать ее в общем контексте ранней агиографии, в том числе в контексте «Синайского патерика» в целом.

Отточенная занимательность сюжета и кажущаяся простота «Повести» обеспечивали ей широкую популярность у средневекового читателя, в то же время ее интеллектуальная изысканность, калейдоскопическая переливчатость смыслов и образов, открытые посвященным, были обращены к монастырской и церковной элите. Повесть, как и другие агиографические произведения, была предназначена для восприятия на трех уровнях смысла — непосредственного содержания, назидательности и мистического, сакрального осмысления описываемых событий. Подобно многим Евангельским притчам (а также житиям, и не только им), «Повесть» не имеет прямого толкования своего сакрального значения, — смысл Евангельских притч потом открывали читателю отцы Церкви, о чем, например, писал Климент Смолятич в своих «Посланиях», предлагая там же свое толкование притчи Иисуса о человеке, шедшем в Иерихон.

Небольшая по объему патеричная «Повесть», на первый взгляд, построена на основе широко известного в фольклоре сюжета о помощи животного человеку в благодарность за оказанную услугу. В науке и преподавательской практике «Повесть» получила трактовку как образец трогательных отношений между животным и человеком, как пример беззаветной преданности и дружбы. В меньшей мере, по понятным причинам, но все же принимался во внимание второй уровень — назидательный, мораль, высказанная в конце «Повести»: «се же вьсе бысть. не яко душу словесьну имюща. нъ яко богу хотящу. славящимъ его прославити. не тък'мо въ житии семь нъ и по съмръти. и показати намъ како повинование имяаху. зверие къ адаму. прежде ослушания его заповеди и. еже въ породе пища».

Как и многие другие агиографические произведения эпохи раннего христианства, «Повесть» сохраняет и переосмысляет целый ряд античных сюжетов. В то время, когда создавалась «Повесть», когда она бытовала в устной традиции, и потом, когда Иоанн Мосх и Софроний записали ее приблизительно через 100 лет после смерти св. Герасима, античность продолжала тайно и явно жить в христианстве и рядом с ним, она была еще очень близко, по-разному проявляясь в становлении христианских культов, христианской словесности, в изобразительном искусстве. Образованные христианские авторы прекрасно знали античную литературу и мифологию и, отрицая современное им язычество, находили «оправдание» для классики: «Уже Иустин в своих Апологиях говорит о том, что элины не были полностью лишены света истины, хотя и воспринимали ее в искаженном виде. По его словам, Гомер и Платон заимствовали у Моисея... Например, миф о Персее оказывается искажением пророчества Исаяи (VII, 14) о Деве, которая примет во чреве и родит сына... У Климента Александрийского... на античную мифологию распространяется типологический (прообразовательный) метод библейской экзегетики {...}, так что греческие мифы оказываются таким же предызображением (τύπος) христианской истории, как и повествования Ветхого Завета. Например, Одиссей, прикованный к мачте с замкнутыми ушами, когда он проплывает мимо сирен, так же предызображает Христа на кресте, отвергнувшегося от мира, как

Его предызображает Моисей, когда Аарон и Ор поддерживают ему руки» (В. М. Живов, Б. А. Успенский). Считалось, «что Гомер, наряду с другими древними мудрецами, предсказал воплощение Спасителя» (Буланин Д. М.).

Проникновение античности шло разными путями: порой незаметно языческий культ перетекал в христианский или дополнял и сливался с ним: миф о Геракле и Афине проявлялся в «Житии Феклы», функции Геракла оказывались перенесенными на апостола Павла, архангел Михаил приобретал черты Озириса, языческий Гиацинт становился св. Гиацинтом, черты Афродиты проступали в св. Марине, а Тезея — в св. Георгии и т. д. Иногда эта традиция сознательно подчеркивалась, как, например, неоднократно отмечаемая исследователями связь «Жития Галактиона и Епистимии» и романа Ахилла Татия «Левкиппа и Клитофонт». Существует обширная исследовательская литература, посвященная влиянию эллинистического романа на агиографию.

В исторической памяти жили мифологические сюжеты, в агиографии часто можно было увидеть вариации одного и того же сюжета, источником которого оказывался миф. Сюжет о керинейской лани богини Артемиды, пойманной Гераклом, вновь возникал в «Житии Евстафия Плакиды», в котором рассказывалось, как стратилат на охоте погнался за необыкновенным оленем — символом Христа, в житии «западного двойника» Евстафия св. Губерта, в «Житии Петра Афонского», а много позже в житиях Михаила Клопского и Александра Свирского. Бродячие сюжеты наполняли Библию, выходили из нее, вновь переплетались с тем же сюжетами, получали устойчивое символическое истолкование, сохраняя, пусть во многом переосмысленную, изначальную семантику сюжетов и мотивов, уходящую в добиблейские времена. Античные представления о животных включались в средневековые бестиарии и получали христианское осмысление. Солярные легенды об умирающих и воскресающих богах воплотились и в ассиро-вавилонской «Повести об Ахикаре-Акире» (которая в славянской книжности во многом была осмыслена как житие, то есть фактически вернулась к тому же сюжету о воскресшем боге — в данном случае уже Иисусе Христе), и в мифах о Геракле и Орфее, эпическом сказании об Одиссее, спускавшихся в царство мертвых, и в Евангелии, и в эллинистическом романе, и в агиографии. В культурах разных времен и народов появляется герой-змееборец и герой-львоборец, герой-охотник, преследующий Бога-оленя. «Фольклорный материал, из которого в различные эпохи и в различных странах строилась христианская мифология, весьма разнороден, что обусловлено историческими судьбами христианства как религии», — писал С. С. Аверинцев. При этом бывает сложно сказать, насколько сознательно христианским автором учитывалась каждый раз языческая традиция, — была ли это фиксация устного предания, вобравшего в себя бродячий мотив, чье языческое прошлое уже стерлось, или же сознательная ориентация на героя древности, который в этом случае обязательно должен был получить свое знаковое место в христианской истории, как, например, Геракл, Орфей или Александр Македонский, прообразующие Христа. Кроме того, следует учесть, что

«языческая мифология могла сознательно перерабатываться в элементы христианской церковной культуры» (В. М. Живов, Б. А. Успенский).

В свете сказанного, мы будем исходить из того, что выделение мифологической первоосновы помогает лучше понять «Повесть», в которой семантическое ядро античного сюжета, также в свою очередь уходящего в дописьменную эпоху, использует в соответствии со своим замыслом христианский автор.

В «Повести», имеющей сложную композицию, несколько сюжетных линий, объединенных фигурой льва. Основу патериковой Повести составляют по крайней мере два искусно соединенных «бродячих сюжета» — об излечении животного и его службе человеку в благодарность за оказанную услугу и о приключениях льва и осла. Христианская обработка сюжетов привела к созданию сложного, многопланового произведения, символический подтекст которого оказывался понятным лишь посвященным. Начальный эпизод «Повести» представляет собой сюжетно завершенный рассказ об исцелении аввой Герасимом льва, встреченного им на Иорданском болоте. Вполне вероятно, что реальный авва Герасим мог увидеть льва в долине Иордана, поскольку доподлинно известно, что в ту эпоху и даже позже там действительно водились львы, о чем, в частности, оставил свидетельство в своем «Хождении» игумен Даниил (нач. XII в.). Известны также случаи обращения животных, попавших в беду, к человеку. Однако сюжет об исцеленном льве встречается не только в патериковой «Повести», что, на наш взгляд, доказывает его литературно-фольклорное происхождение. Видимо, рассказ о старце, исцеляющем льва, пришелся настолько по душе христианской аудитории, что, помимо св. Герасима, он наложился еще по крайней мере на трех святых — преп. Савву Освященного († 5 декабря), св. Анина († 18 марта) и блаж. Иеронима Стридонского (ок. 342—420 гг.), канонизированного римско-католической церковью.

Именно льву уделено большее внимание автора, это становится ясно с первых же строк, в которых говорится, что не старец встретил льва, а лев — старца: «усърете и львъ». Лев присутствует во всех эпизодах «Повести», — в отличие от старца Герасима, даже смерть которого не означает, как смерть льва, конец повествования, а лишь обозначает его очередной виток.

В христианской традиции лев может выступать одновременно как символ Христа и праведника (ср.: Притч. 28:1) и как персонификация сатаны и пагубных страстей (ср.: Пс. 90:13). «Рыканию льва уподобляется слово Божие (Иов. 4:10—11), всегда производящее потрясающее действие на сердца человеческие (Амос. 3:4—8). Рыкающему льву, *ищущему поглотить человека*, уподобляется диавол, ищущий погибели человеческой (1 Петр. 5:8)», — замечает архим. Никифор. Ту же бинарность льва можно увидеть и в рельефах Дмитриевского собора во Владимире (кон. XII в.), при этом доминирующая роль льва в «Повести» напоминает «главенствующий в храмовом фасадном убранстве мотив льва» (М. С. Гладкая) Дмитриевского собора.

Также двойко истолковывалась фигура льва и в западном бестиарии, однако не только лев оказывался символом противоположных явлений и понятий, такую же двойственную природу имели, к примеру, олень, петух и собака.

В агиографии, в том числе и в Синайском патерике, встреча со львом обычно символически трактуется и как встреча с Христом, и как единоборство с грехами, страстями и самим ангелом тьмы.

В одном из ракурсов калейдоскопически меняющегося в зависимости от точки зрения текста «Повести» лев, пронзенный тростником, является также воплощением Христа — Христа страдающего, берущего на себя «струпы» — то есть грехи мира сего. Автор «Повести» здесь прибегает к числовой символике: описывая поврежденную ногу льва, он дает 5 глагольных форм, выделяя конструкцию повторяющейся — в начале и конце — лексемой: «имяше бо тръстяну треску унъзьшию ему. яко от сего отеци ему нозе. и плънее гноя быти. яко же узре лвъ старьца. показаше ему ногу. яже бе язвѣна от унъзьшая порези». Число «5» напоминает о пяти ранах Христа, что в сочетании с пронзающим тростником («тръстяну треску») — читай: тростью, копьем — рисует хорошо понимаемую картину распятия. Символические грамматические числовые конструкции, подобные приведенной выше, часто использовались в гимнографии и агиографии.

Начальная конструкция «усърете и лвъ» (не Герасим встречает льва, а именно лев — Герасима) неслучайна — автору необходимо было подчеркнуть, что не Герасиму отведена здесь главенствующая роль, а льву. Сходные конструкции можно увидеть в житиях Саввы Освященного, преп. Зосимы, преп. Кириака — там, где лев, как и в «Повести», символизирует Христа и одновременно является проводником Божественной воли. Примечательно, что в «Житии Иоанна Отшельника», где лев отождествляется с врагом рода человеческого, этой конструкции нет, льва встречает отшельник. Конструкция «усърете и лвъ» отсылает к эпизоду встречи Иакова с ангелами из Книги Бытия: «И встретили его Ангелы Божии» (Быт. 32:1), где под ангелами (ангелом), по мнению отцов Церкви, следует понимать Бога-Сына, Христа. «По сути своей борьба Иакова с Ангелом Иеговы есть тип духовного борения веры, не поддающейся никаким испытаниям и трудностям жизни» (Новая Толковая Библия), борьбы человека со страстями, преодоление испытаний, посылаемых Богом. Таким образом, начальная конструкция не только вновь указывает на льва-Христа, но и на сакральный смысл встречи Герасима и льва: в данном контексте Герасим уподобляется богоборцу Иакову-Израилю, перед читателем предстает человек, переживающий «благое терзание», преодолевающий страсти и достигающий высшей степени смирения — бесстрастия, согласно Иоанну Лествичнику (VI в.). Интересно, что в качестве Иакова, требующего благословения, в другом «Слове» (164-м) Синайского патерика выступает лев, который не пропускает отшельника, пока тот не дает ему «еулогию» (благословение, освященный хлеб).

В то же время сама по себе фигура льва, возникающая рядом со старцем, — это эмблема праведника, каковым является Герасим (ср.: Притч. 28:1). Сравнение праведника и льва есть и в Житии Сергия Радонежского, причем оно следует сразу после рассказа о диких зверях и сюжета о приходе медведя, то есть в момент концентрации «звериной темы». В функции эмблемы святого, фактически указывающей на Христа, львы нередки в агиографии, о чем еще будет сказано.

Герасим первого эпизода — это тоже Христос, но Христос исцеляющий. Старец вылечивает льва, и здесь с евангельским совмещается, как уже говорилось, и фольклорный мотив помощи героя животному в обмен на последующую услугу — лев впоследствии пасет монастырского осла. Процесс исцеления выражен в тексте через 8 глагольных форм (4 причастия и 4 глагола), отграниченных в начале и конце конструкции причастием «исцелень», то есть всего 10, и одновременно $4 + 4 + 2$, кроме того, в выделенном отрезке текста 8 точек: «**исцелень** от него **быти**. яко же **виде** и старьць. въ такой беде. **седь** и **имь** и за ногу и **роздвигь** место **изя** тръсть. съ мьногомь гноимь. и добре **очистивь** струпь. и **обязавь** платомь **пусти** и. лъвь же **исцелень**». Число «10», как и «8» (соответственно в буквенном обозначении ъ «и десятиричное» и «и восьмеричное»), указывают на первые буквы имени «Иисус», «2» — на его двойственную природу. Помимо этого, «8», как и «7», символизировала совершенный мир, рай, а число «4» — «идеально устойчивую структуру» (В. М. Кириллин), выступало как синоним равновесия в мире и как символ Нового Иерусалима — рая. Как уже было сказано, слово «струпь» понималось в сакральных текстах как «грех». Таким образом, весь эпизод прочитывается как сцена исцеления, освобождения Христом грешного человека или даже язычника, «рыдающего» о своих грехах («зело рыдая от ноги своя»), приведение его в рай (= лавру), что является восстановлением равновесия и гармонии. На рай указывала также и сама ситуация мирного общения человека и грозного животного, что выводило на известные слова из Книги пророка Исайи: «Тогда волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их» и т. д. (Ис. 11:6—7).

Само имя старца и его особое место в обители опять же указывают на Христа. Современные святцы дают толкование имени «Герасим» как «почтенный», что вполне согласуется с его ролью в жизни лавры — в тексте он называется аввой и старцем, у него есть ученики. «Почтенный» — это тот, кто «внушает... глубокое уважение» (С. И. Ожегов), кого чтут, почитают, это может быть, как в данном случае, старец, учитель, но это и Христос, почитаемый всеми верующими в него. Герасим, как и любой другой святой, п о д о б е н Христу, а в ряде символических слоев (или ракурсах) текста, уходящих во вневременное бытие, он — сам Христос. Митрополит Трифон (Туркестанов) говорил, «что наставник не иное что есть, как человек, который носит на себе лицо Спасителя».

Перемещаясь по воле автора на следующую позицию, видишь уже совсем другое распределение ролей. В этом ракурсе Герасим — человек или сам Христос — побеждает страсти, грехи, самого дьявола, олицетворением которых выступает лев. Образ святого — «воина Христова», находящегося в непрерывном борении, восходит к Посланиям апостола Павла. Наличие в патериках символики «лев-грех» предполагала О. П. Лихачева. В «Синайском патерике» немало сюжетов, где льву отводится такая роль. Успешная борьба старца с дьяволом и искушениями передается через сюжет, в котором львы либо прогоняются, либо подчиняются воле отшельника и даже оказывают ему особое почтение, как, например, в известном «Слове 259», где рассказывается о льве, вставшем на задние лапы, чтобы пропустить старца, идущего по узкой горной тропе. Символический подтекст здесь очевиден: праведник преодолевает искушения мира сего и самого дьявола. Собственно говоря, «Слово 259» является прямой иллюстрацией к словам Христа из Нагорной проповеди: «потому что тесны́ врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их» (Мф. 7:14). «Слово 231» рисует льва, которого старец пытается отучить есть мясо, однако лев не выдерживает, и старец прогоняет его от ворот, ведущих в пещеру, троекратно сложенной веревкой. Один из символических подтекстов здесь также очевиден: монах, уходя из мира, затворяет ворота греху силой Святой Троицы. Случается, что звери пожирают («Слово 235») или милуют старцев («Слово 126»), — таким образом исполняется воля Божья. Пробразующим сюжетом в данном случае является ветхозаветная история человека Божия, который в неведении нарушил божественную волю и был растерзан львом (3 Цар. 13:24—26). Однако пример служения льва старцу в Синайском патерике только один — в «Повести об авве Герасиме», чья святость была столь велика, что даже дьявол (= лев) попал к нему в услужение.

Библейская двойственность образа льва, как уже говорилось, отразилась и в рельефах Дмитриевского собора во Владимире (Геракл-Самсон-Давид-Христос, побеждающий льва и в то же время лев-Христос). Дикие звери как воплощение воинства ангела тьмы, искушающего подвижника, появляются, к примеру, в «Житии Сергия Радонежского», много позже упоминается этот мотив и у Серафима Саровского.

В агиографии, гимнографии, у отцов Церкви, повторим еще раз, можно найти массу случаев отождествления львов, шире — диких зверей и, конечно, змей, со страстями, с дьяволом и его кознями. О зверях-страданиях, возникающих от неверия, говорит Ефрем Сирий. Знаменитый Оптинский старец преп. Амвросий, ссылаясь на своего предшественника Исаака Сирина, также сравнивал неподобающие помыслы, страсти с хищными зверями — на сей раз с волками. Змеи как грехи толкуются в «Пандектах Антиоха», о «душевных зверях» говорит «Пчела». Так, например, преп. Иоанн, подвизавшийся приблизительно в V в., благодаря послушанию связывает гиену.

В начальном эпизоде «Повести», с нашей точки зрения, проступает аналогия с героем-львоборцем, в античности нашедшем свое воплощение в фигуре Геракла, в

Ветхом Завете — в образах Самсона и Давида, и даже пророка Даниила: как и названные сюжеты, рассматриваемый сюжет «Повести» строится на столкновении героя и льва, один из символических ракурсов рассматриваемого эпизода «Повести» — борение, поединок, заканчивающийся победой героя; вспомним отсылку к Иакову.

Возможно, широко известный не только в античности, но и в Средневековье сюжет о победе Геракла над немейским львом (первый подвиг Геракла) не тонет среди своих библейских аналогов, не заслоняется ими, а существует параллельно с ними в символическом коде «Повести», подобно параллельным изображениям названных сюжетов на стенах Дмитриевского собора, и не только там. То есть, к сюжету о победе Геракла «Повесть» восходит не только генетически, но даже символически. Основания для такого предположения следующие:

Сюжет о Геракле	Повесть	Сходные мотивы
1) Геракл выпускает в льва три стрелы	1) лев «пронзается» расщепившимся тростником, тростниковой щепкой,	мотив «пронзания» льва
2) ударяет льва палицей	2) Герасим изымает «тръсть» и очищает рану	близкий контакт через предмет, причиняющий вред
3) душит льва руками	3) перетягивает ему лапу платом («обязавъ платомъ»)	круговое, замыкающее, стягивающее движение, направленное на льва и знаменующее развязку

Как в мифе, так и в «Повести» эпизод непосредственного поединка имеет трехчастное членение и при этом сходные мотивы в совпадающих частях:

Библейские герои справляются со львами без помощи каких-либо орудий, на что специально обращается внимание, при этом и сама по себе структура поединка оказывается иной: «И пошел Самсон с отцом своим и с матерью своею в Фимнафу, и когда подходили к виноградникам Фимнафским, вот, молодой лев рыкая *идет* навстречу ему. И сошел на него Дух Господень, и он растерзал льва как козленка; а в руке у него ничего не было» (Суд. 14:5—6; ср. также: 1 Цар. 17:34—37).

Обращает на себя внимание также некоторое созвучие имен, мерцание в них сходных звуков: *Ἰρακλῆης* (-κλῆς) — *Γεράσιμος*; «Иракль» — «Герасимъ» — *ира* — *сра*.

Геракл, борец со «зверем — смертью» (О. М. Фрейденберг), достигший бессмертия в результате своих подвигов, отождествлялся в христианской традиции с Христом, ряд дополнялся также, как уже было сказано, — Самсоном, Давидом и пророком Даниилом. Все они прообразовали Христа. Слава Геракла выходила далеко за географические и хронологические границы античного мира. «Христианские богословы полагали, что язычники создали Геракла из Самсона. В «Хронике Георгия Амартола» в рассказе о Самсоне, который «рукама раздеръ уста Львова», говорится, что эллины

знали его под именем Иракла. Геркулес, как и Самсон, являлся символом Христа», — писал В. П. Даркевич. В Древней Руси миф о Геракле был известен уже с конца XI в. Подвиги Геракла в составе ряда отождествлений (Геракл—Самсон—Давид—Христос—Всеволод) вошли в иконографическую программу владимирского Дмитриевского собора, дали сюжетную основу агиографическим произведениям, о чем уже говорилось. Святитель Василий Великий приводит назидательный пример из жизни Геракла, Геракл мог восприниматься как один из святых воинов, в то же время Геракл мог попасть в сонм языческих богов и тогда отношение к нему было отрицательное. Русская агиография знает по крайней мере одно сопоставление святых с Гераклом и другими героями, правда, не в пользу последних — в «Житии Михаила Клопского» редакции В. М. Тучкова: «Слышах бо некогда книгу прочитаему Тройского пленения (перевод латинского романа XIII в. Гвидо де Колумна «История разрушения Трои». — О. Г.), в ней же многия похвалы плетены еллином от Омира же и Овидия. И аще убо единыя ради буйственныя храбрости толиких похвал сподобишася, яко незглаженне памяти их долговременьством преходных лет, но аще и храбр Еркул, но и в нечестиа глубине погружашесе, и тварь паче Творца почиташе, тако же и Ахилл и Тройского царя Приама сынове вси, еллини суще и от еллин похваляеми, толики прелестныя сея славы сподобишася, кольми паче мы долъжни похваляти же и почитати святых... иже толику победу на врага показавше и толику благодать от Бога приемше, яко не токмо человеком, но и аггелом сих почитающим и славящим». Анализируя этот пассаж, Д. М. Буланин приходит к выводу: «...сопоставление древних воителей и святого перерастает в их противопоставление по конфессиональному признаку. (...) Получался двойной параллелизм: нечестивые троянские герои так же противостоят христианскому подвижнику, как прославляющие этих героев риторы противостоят христианским панегиристам». Панегирик образованного автора уже далек от того отношения к античности, который присутствовал у некоторых ранних христианских авторов, в то же время в рассуждениях Тучкова можно увидеть своего рода отзыв, ответ на раннехристианские отождествления, — в конце XV в. сравнение святого с античным героем, как и прежде, возвышало святого, но отождествлять святого с героем языческого прошлого, как бы велик он не был, а самого «элина» с Христом, по всей вероятности, уже не следовало.

Герасим «Повести» продолжает названный ряд (Геракл—Самсон—Давид), как продолжают его и некоторые другие герои «Синайского патерика» — «победители» львов, при этом каждый член названного ряда является одновременно прообразом Христа, а герои патерика уподобляются Ему. Уподобление Герасима Христу, помимо всего прочего, подчеркнуто и числовой символикой: на Христа указывает первое же число текста («1»), появляющееся сразу же в качестве обстоятельства времени — начала деятельности аввы («ходя единою по блату»).

На наш взгляд, функции льва в «Повести» сходны с функциями льва в других агиографических произведениях. Так, в «Житии Марии Египетской» лев, появляю-

щийся, чтобы ископать могилу святой, — это Христос, принимающий Марию в Царство небесное, это дьявол, побежденный и служащий, это и сама праведница, победившая искушения мира сего и самого врага рода человеческого. Впрочем, о связи «Луга духовного» и «Жития Марии Египетской» неоднократно говорили исследователи. Сходные мотивы встречаются и в других житиях. Интересен в этом плане эпизод из апокрифического «Слова о трех мнисех, како находили святого Мокарья», где Макарий рассказывает, как после того, как он совершил тяжкий грех (в помыслах согрешил с женщиной), львы, дотоле в мире жившие с ним в пещере, отказались подойти к нему (читай: Христос отвернулся от грешника), по просьбе грешника они выкопали ему яму, где он просидел 3 года, пока Господь его не простил и львы вновь не вернулись к нему.

Лев не оставляет старца, а следует за ним «яко свои ученикъ», а старец «помещает ему хлеб и мочена сочива». Вкушение хлеба здесь, конечно, указывает на евхаристию. Так в «Повести» начинается столь важная для всего «Патерика» в целом тема ученика и Учителя, неизменно рассматриваемая прежде всего как проекция евангельской темы Христа и апостолов.

Мотив принятия львом или даже львами пищи, хлеба от старцев встречается в «Патерике». Так, например, в «Слове 2» рассказывается о старце, питавшем львов в своей пещере, состав пищи при этом не уточняется. Кроме «Повести» (то есть «Слова 134») о львах, принимающих именно хлеб, говорится в уже упоминавшихся «Словах» 164 и 231. Лев, 7 месяцев принимавший из рук старца хлеб, а на 8-й обагривший себя кровью какой-то невинной жертвы, явно указывает на ученика, отказавшегося от хлеба жизни, то есть от Христа, от Царства небесного и предавшего Учителя, иными словами — на Иуду. Иуде, таким образом, уподоблялся любой ученик или монах, не выдерживающий тягот избранного подвига и поддающийся искушению, — сюжетов на эту тему немало в «Патерике».

Думается, что один из многих символических подтекстов эпизода о приходе медведя к Сергию Радонежскому по-своему продолжает тему ученика и Учителя и предвосхищает появление на Маковце, а затем и во всей Русской земле учеников Сергия.

В прямой зависимости от этого эпизода находится известный рассказ старицы Матроны Плещеевой о кормлении медведя Серафимом Саровским, при этом сам преп. Серафим вспоминает св. Герасима: «Помнишь ли, матушка, у преподобного Герасима на Иордане лев служил, а убогому Серафиму медведь служит».

Итак, указанный сюжет из «134 Слова» «Синайского патерика» может быть прочитан следующим образом. Прежде всего, миролюбие страшного зверя есть свидетельство необычайной святости старца, достигнутого им бесстрастия и христианской любви, а также понимание локуса, в центре которого святой, как рая, где зверь отказывается от своей земной жестокости.

Покоренный зверь — это покоренные страсти и сам ангел тьмы. В то же время лев данного эпизода «Повести» — это и Христос, страдающий за грехи мира сего. Это ученик, принимающий «хлеб жизни» из рук Учителя. Это и эмблема святого, знаменующая его победу над всем земным и достижение Царства Небесного.

Герасим — это Христос исцеляющий, Христос-Учитель. Это Геракл-Самсон-Давид-Христос, побеждающий ангела тьмы в образе льва.

В завершение отметим и тот факт, что раннехристианская традиция изображения святых и сопутствующих им зверей, никак не проявившаяся на Руси в первые века христианства, актуализировалась позже — в XV («Житие Сергия Радонежского», «Житие Михаила Клопского»), в XVI вв. («Житие Александра Свирского», «Повесть от жития Петра и Февронии») и в XIX в. — в «Жизнеописании Серафима Саровского».

Рассказ об излечении Герасимом льва, с одной стороны, имеет вполне завершённый сюжет, с другой стороны, служит завязкой для следующего, столь же завершённого композиционного отрезка, так же являющегося «рассказом в рассказе» и повествующего о приключениях льва и осла. В его основе видится миф об умирающем и воскресающем божестве плодородия, солнечном божестве, нашедший воплощение в столь широко распространённом в древних литературах сюжете о превращении человека в осла, а затем возвращении ему прежнего обличия при помощи божества и окончательном триумфе. Вариации сюжета о превращении человека в осла отмечены в древней Индии (легенда о гандхарве), в Греции («Лукий, или осел» Псевдо-Лукиана), в Риме («Метаморфозы, или Золотой осел» Апулея) и других странах. Генезис сюжета неоднократно рассматривался в самых разных работах, особенно ярко у О. М. Фрейденберг, в какой-то мере у С. В. Поляковой. Однако «Повесть о Герасиме и льве» из «Синайского патерика» никто из исследователей в этой связи не привлекал, а между тем трансформация международного сюжета там удивительно интересна.

Ближе всего «Повести» оказываются греческая и римская версии. Сопоставим основные сюжетные узлы романов Лукиана и Апулея и «Повести». В романах рассказывается, как человек был превращён в осла за не очень страшный порок — любопытство. В «Повести» физического превращения в осла (который уже есть) нет, есть «превращение» в осла по функции: лев, которому поручено было пасти осла, не уберёг его, и осла увёл погонщик верблюдов. Вина льва также, как и Луция-Лукия, — он всего лишь куда-то отлучился. Между старцем Герасимом и львом происходит трогательный в своей простоте диалог, в результате которого лев добровольно принимает на себя обязанности осла по снабжению обители водой из Иордана, то есть фактически лев обращается в осла. Обратим также особое внимание на то, как построен этот диалог, ведь происходит он между человеком и бессловесным животным. Реакция льва («приде... зело унывь и дряхль... яко человекъ стояше мльча и долу зря») описана столь выразительно и согласно человеческим чувствам, что остается полное впечатле-

ние, что лев именно «говорил», хотя в «Повести» он не произносит ни слова. Можно с полной уверенностью сказать, что эмоциональному состоянию льва уделено в «Повести» больше внимания, чем реакциям аввы Герасима или какого-либо другого персонажа: лев «плачет» в начале «Повести» от раны, испытывает угрызения совести при утрате осла, «радуясь въкупе и зовы», когда возвращает осла в лавру, «рыдает» о смерти аввы (на плаче льва мы остановимся специально) и, наконец, пережив целую гамму чувств («поклонися и съ. и ударяя главою о землю зело и ревы»), умирает на его могиле.

Символический подтекст в описываемом отрезке текста (история потери и нахождения осла) не менее богат, чем в начальной части. Во-первых, осел является столь же древним символом того же солнечного божества, что и лев, — в христианстве это Христос (О. М. Фрейденберг). Осел, как и лев, также имеет двойственную природу (О. В. Белова), о чем свидетельствуют, в частности, и рельефы Дмитриевского собора, на стенах которого наряду со львами расположилось множество ослов-онагров. Ситуация замены осла львом дублирует библейский текст: «всякого осла заменяй агнцем» (Исх. 13:13). Выстраиваемый ряд «осел — лев-агнец — Христос» получает здесь же и далее в тексте свое развитие. Во-вторых, мотив «водоносного осла» также относится к древнейшим; таким образом, замена осла, по рождению своему предназначенного к работе, львом, добровольно выбирающим страдание, может читаться как смена Ветхого Завета Новым, Закона — Благодатью. В-третьих, безропотное принятие на себя обязанностей другого, львом — обязанностей осла, — это пример идеального послушания, отказа от своеволия и следования воле старца, то есть образец монашеского служения.

Лев носит воду в четырех кувшинах, помещенных в короб: «ношаше канпилии комърогы имущь четыри». Появление фигуры льва с четырьмя кувшинами порождает очередной ряд символических подтекстов. Во-первых, славянский автор намеренно оставляет грецизмы, сакрализирующие текст, — прием, распространенный в агиографии, особенно в ранней. Они сразу указывают на нужное место в Евангелии (Мк. 14:13, Лк. 22:10) и соответственно на возникновение евхаристической символики (сосуд как символ причастия и рая). Четыре кувшина с водой хорошо согласуются с 4-мя ведрами воды, задействованными в сцене жертвоприношения — прообразе евхаристии (3 Цар. 18:34). Лев с 4-мя кувшинами принимает образ литургического 4-угольного агнца, Христа, распинаемого на 4-конечном кресте, а «одиною воинъ» не замедливает явиться (мы имеем в виду следующий эпизод и появление в нем «одного воина» и соотносимые с этим словосочетанием слова из Ин. 19:34: «но один из воинов копьем пронзил Ему ребра, и тотчас истекла кровь и вода»). Связь сюжета о Герасиме и льве с евхаристией была очевидной, например, для автора древнего мраморного рельефа из храма № 19 («храм с ковчегом») Херсонеса, художник поместил на алтарной преграде (!) целый ряд евхаристических сюжетов: изображения двух рыб, св. Герасима со львом, а также гранатового и сливового дерева. Рельеф с Герасимом и львом сохранился не

полностью, однако хорошо виден кувшин, который Герасим держит в левой руке, левая лапа льва приподнята. Что это — сцена исцеления? Но в тексте ничего не говорится о каких-либо снадобьях, примененных Герасимом, у него был только «плат», которым старец перевязывал льву «ногу». Или это изображение того момента, когда старец велит льву исполнять работу осла? Возможно, это соединение двух эпизодов, о чем свидетельствует поднятая лапа (тема исцеления) и кувшин (тема ношения воды).

Лев, добровольно несущий четыре кувшина, напоминает и о бесконечно варьирующейся в Библии и гимнографии теме 4-угольного Иерусалима (постоянном прообразе лавры в «Повести») — символа рая и воскрешения из мертвых (ср.: «Город (Новый Иерусалим — О. Г.) расположен четвероугольником» (Откр. 21:16)), а также может быть истолковано как появление еще одного сочетания чисел: 1 (лев = Христос) + 4 (евангелиста), соответственно символизирующего церковь. При этом не следует забывать, что все это еще и связано с символикой воды — св. Иордана (река 5 (!) раз названа именно св. Иорданом), то есть по сути здесь идет речь о мистическом воссоединении «земной церкви, поврежденного человечества со Спасителем», о евхаристическом пресуществлении «всех христиан в жизнь вечную» (В. М. Кириллин). Наконец, появление нумерологемы «4» опять, как и в эпизоде исцеления, свидетельствует о восстановлении утраченного было — из-за потери осла — равновесия.

Следующий эпизод с появлением воина, дающего старцам три златника, чтобы они купили себе нового осла вместо льва, — один из сложнейших в тексте по тому количеству символических подтекстов, которые он несет, хотя, на первый взгляд, фигура воина может даже показаться излишней.

Фигура воина связывается с предыдущим повествованием как евхаристическая цитата (четыреугольный агнец — один воин). В мифологическом сюжете об осле воин «Повести» соотносится с богом-богиней-жрецом, которые помогают осла вернуть свой первоначальный облик. В композиции самой «Повести» эпизод с воином повторяет начальный эпизод: это опять воин и лев, то есть Геракл-Самсон-Давид и лев, то есть Христос, поборовший страсти и искупающий грехи мира сего. Воин, как и Герасим, опять вызволяет — на сей раз выкупает — льва. Мотив выкупа часто связывается в агиографии с искупительной жертвой Христа, причем немаловажно здесь и то, что выкуп этот производится добровольно, из сострадания и милосердия. Часто в сцене выкупа фигурируют денежные суммы, кратные 30 иудиним сребреникам, однако аналогия с Иудой может повреждаться: серебро при этом обращается в золото — символ царской власти, божественной природы и мученичества (С. С. Аверинцев), символ Христа. Появление золота — одновременно и реплика из мифологии: осел назван «золотым», потому что он сам является солнечным божеством. В нашем случае «золотыми» получают оба — и лев, выкупленный золотом, и осел, купленный на золото. Итак, о том, что воин может пониматься как Христос, свидетельствует следующее: соотносённость с «золотым» божеством античного сюжета (соотносённость по функции

(освободитель — искупитель) и по детали (золото)), повторная соотнесенность с подвигами Геракла-Самсона-Давида (Геракл — Христос, побеждающий страсти). Кроме того, на Христа указывает числовая символика: помимо уже упоминавшихся трех златников, рядом с воином появляется число «1» («одиною воинъ»), причем это число впервые появляется именно в первом эпизоде (там оно связано с Герасимом — «ходя единою»), а последний раз — в эпизоде с воином, обозначаясь в тексте так или иначе 6 (!) раз. Шестерка — трагическое число, она, конечно, связана с окончанием земного времени, с искуплением-распятием (Христос был распят в 6-й час 6-го дня, грехопадение Адама также совершилось в 6-й час 6-го дня и т. д. (Л. И. Щёголева)), и в «Повести» она начинает череду шестерок, ведущих к смерти героев. Число «3», помимо прямого названия, сокрыто еще в синтаксической конструкции из трех глагольных форм, обозначенной союзом «и»: «и видевь льва» — «и уведевъ вину» — «и выньмъ три златьники». Для того чтобы конструкция была хорошо выделяема, автор (или писец?), как нам кажется, обозначил ее не только синтаксически, но и графически: предшествующее «и» он дал как — «и десятеричное», при том что «и» конструкции — это все «и восьмеричные». Входило ли в замысел автора суммирование двух троек и получение еще одной шестерки, сказать трудно. В эпизоде есть и нумероформа «4»: союз «и» появляется четвертый раз, когда опять происходит восстановление равновесия и справедливости: «и свободять от таковыя работы льва»; слово «вода» появляется последний, четвертый раз, и тема воды заканчивается на данном этапе благополучным разрешением.

В этом эпизоде есть и семантика освобождения от пут, плена, рабства, то есть воскресения. На наш взгляд, при желании, здесь можно увидеть не только Воскресение самого Спасителя, но и, на что указывают четверки, в том числе 4 кувшина, «опутывающие» льва, предшествующее ему воскресение 4-дневного Лазаря — так же освобождаемого Христом от пут-пелен смерти.

Появление воина — кульминация «Повести», это перелом к грядущему триумфу и последнему земному испытанию — смерти, о чем повествуют появляющиеся шестерки. Здесь фигура воина соотносима с тремя волхвами, возвестившими о рождении и грядущей смерти Царя Иудейского (Мф. 2:1—12). Как и волхвы, воин приходит поклониться, вознести молитвы («молитвы деяя къ старьцю»), видит льва-агнца-осла (= Христос в яслях), приносит золото — символ царской власти и божественной сущности (Ефрем Сирин); три златника откровенно коррелируют с последующими тремя верблюдами, приведенными львом в лавру, — число «3» только в этих двух случаях называется впрямую, а верблюды в средневековых текстах могли указывать на волхвов.

Последующее возвращение львом осла вкупе с верблюдами и даже грузом, на них лежащим, читается как вход Христа в Иерусалим. Как доказала О. М. Фрейденберг, евангельская тема входа в Иерусалим имеет глубокие корни в мифологии, в частности, проявляется она и в романе об осле. В «Повести», таким образом, опять встречаются

вариации одного и того же сюжета: триумфальное возвращение и превращение осла, символизирующее возрождение божества (развязка романа об осле), и вход льва-Христа на освобожденном осле в лавру-Иерусалим (окончание сюжета об осле-льве в «Повести»). Аллюзии со входом в Иерусалим прочитываются достаточно легко: караванщик сам следует «въ святыи градъ», когда на своем пути, перейдя Иордан, то есть сакральную границу, встречает льва, уводящего у него караван с пшеницей (опять тема хлеба жизни, в данном случае как бы возвращаемого львом в благодарность за «хлеб и сочиво»), причем караванщик сам оставляет свой караван, и льву не приходится прибегать к насилию. Об этом в тексте сказано достаточно тонко: «усърете ся по сълучаю. съ львомь. и видевъ и оставивъ вельблуды бежа». Как мы помним, насилия не было и вначале: караванщик уводит осла, неизвестно кому принадлежащего, поскольку лев «отлучается» и его не видно. Текст «Повести» строится без насилия. Столь же тонко решается аналогия «Христос на осле» — чтобы показать, что именно льву принадлежит главенствующая роль, автор рисует следующую картину: «лъвъ же познавъ осьль тече къ нему. и усты. имъ и.» (знаменательные действия, важные для понимания символического подтекста, особо выделены точками в предельно короткие ритмические фразы), «яко же бе обыкль... радуя ся въкупе и зовы». Четверка — как знак восстановления справедливости и равновесия — появляется и здесь (4 животных: 3 верблюда и осел), но быстро перерастает в промежуточную пятерку (пятое животное — сам лев) и в окончательную шестерку (подразумевается, что в лавре уже есть еще один осел, купленный на деньги воина).

В сцене возвращения есть и еще один аспект — здесь конкретизируется заявленный ранее образ лавры как Нового Иерусалима, на это указывает не только раскрытый выше символический подтекст, но и «райское» число «8»: слово «лавра» упоминается 8 раз, и последнее упоминание как бы отделяет следующий композиционный отрезок «Повести», посвященный теме смерти. Показательно, что когда автору в дальнейшем необходимо сказать о лавре, он прибегает к слову «церковь». Герасим дает льву имя — Иордан; в качестве имени льва название реки повторяется еще два раза, то есть всего семь раз (5 раз, как уже говорилось, — как название реки). Символика снова и снова указывает на образ Нового Иерусалима: лев — Христос — агнец, река жизни.

Момент наречения льва именем святой реки заслуживает особого внимания. Во-первых, имя льву дается не сразу, а лишь после того, как он был оболган и невинно пострадал («тогда старыць уведевъ яко облъганъ бысть львъ. положи же имя льву. иерданъ»). Обретение львом имени напоминает переименования, которые в Библии встречаются неоднократно: Аврам — Авраам, Иаков — Израиль, Савл — Павел и т. д. Перемена имени — знак возвышения, своего рода награда: раньше это был просто лев, но теперь он заслужил имя, он выделен из ряда. Во-вторых, «положение» животному имени — случай практически беспрецедентный, в «Синайском патерике»

ни одно животное, включая львов, имени не имеет. Думается, что автор удивительно тонко обозначил здесь тему крещения и пострижения, не нарушив при этом канон. Лев-ученик получает имя в честь реки, где крестился сам Христос, лев приводит в лавру пять животных — по количеству пяти лет (цифра называется), которые он затем проводит в лавре, — таким образом продолжается тема ученичества, тема пути от послушника к монаху, заявленная в начале «Повести». При этом лев лишь символизирует ученика-монаха, но сам таковым, конечно, не является: «человеческое» имя, против чего всегда выступала церковь, он не получает и крещен быть не может. Согласно христианским представлениям, звери хоть и имели душу (Быт. 1:20—24, 30), но, в отличие от человека, душу смертную. В то же время Писание рисует рай наполненным различными животными (Ис. 11:6—7). В раннем народном христианстве сохранялось поверье об ангелах животных (Д. Шестаков).

Только в неканоническом тексте был возможен рассказ о льве, который пришел к апостолу Павлу и человеческим (!) голосом просил у него крещения. Крестившись, лев удалился в пустыню (апокриф об ап. Павле). При сходстве символического подтекста «Повести» и апокрифа, апокриф сверхпрямолинеен в разрешении темы, что и приводит его к нарушению догматики. Возможно, сомнительным наречение льва показалось и автору проложного текста о Герасиме и льве, где лев остается безымянным. В-третьих, наречение имени льву Герасимом вызывает параллель с названием зверей Адамом (Быт. 2:19—20), то есть продолжает тему Герасима-Адама до грехопадения, а затем и второго Адама-Христа (1 Кор. 15:22, 45). И в-четвертых, имя «Иордан» продолжает нагнетание «трагических» шестерок в данном отрезке текста: как уже говорилось, пять раз называется река, на шестой раз (и, позже, на седьмой) слово «Иордан» — это уже имя льва, о реке уже не будет сказано ни слова. Лев-река как будто входит в лавру, его касаются руки старцев, и путь его заканчивается на могиле старца. Возможно, здесь смешалось несколько древнейших мотивов, связанных с рекой, с водой вообще: вспоминаются умирающий и воскресающий бог реки (наподобие разливающегося и пересыхающего Нила или превращающегося после смерти в речного бога Акида из мифа о Полифеме, Акиде и Галатее) или Лета, река, разделяющая живых и мертвых, — в данном случае братию и ушедшего Герасима. В мифах о Геракле, кстати, мотив реки, изменения ее течения встречается не один раз: герой меняет течение двух рек (Алфея и Пенея), чтобы очистить авгиевы конюшни, борется и побеждает речного бога Ахелоя, переплывает бурную реку Эвену. В то же время вспоминаются библейские слова: «у нас великий Господь будет вместо рек» (Ис. 33:21), еще раз подтверждающие параллель лев (река) — Христос.

Герасим умирает, когда лев, неотлучно пребывавший в лавре, вдруг отлучается. Повторяется ситуация с потерей осла, которая, думается, предвещает и уход Герасима. В тексте происходит нагнетание «трагических» шестерок: шесть животных (3 верблюда, 2 осла и лев), шестой год (смерть Герасима случается после того, как «сътвори же

въ лавре лвъвъ вяще пяти летъ», то есть на шестой год). Шестерка проявляется и в трижды повторяющихся парах глагольных форм, синтаксически выделенных союзом «и» и последовательно обозначающих действия льва, Савватия и Герасима:

(лев) «приде и искаше»,
 (Савватий) «видевъ и глаголаше»,
 (Герасим) «остави и изиде».

Сгущение шестерок говорит о том, что момент известия о смерти старца — самый трагичный во всей «Повести», далее шестерки уже не встречаются, уступая место другим числам. Число «6» вызывает здесь прямую аналогию с распятием и смертью Христа; аналогия подкрепляется и появлением второго ученика Герасима — Савватия, то есть «субботного», опять-таки шестого (с учетом того, что от дня Пасхи до Пятидесятницы отсчет дней в неделе начинается с воскресенья и заканчивается субботой, а после Пятидесятницы, что актуально для Повести, символически рассказывающей о событиях, предшествующих Распятию и погребению Христа), — начинается с понедельника и заканчивается воскресеньем), указывающего на день смерти Христа.

Плач льва о смерти аввы ритмически особо выделен в Повести:

не можаху его от въпля и от рыдания/ устави.
 нь елико же мняху его слово/ мь утешити.
 и премяяти
 толико же онъ/ паче рыдаше.
 и въпля больша двизаше.
 и/ рыданию притваряше
 показая гласы.
 и и/эменуя гласы.
 и лицьмь и очима.
 печа/ль же имяше
 не видя старьца.

Ритмическая фраза обозначена точками, синтаксически (повтор союза «и»), звукописью, рифмой, гомеотелевтами, красогласием, приблизительно одинаковым количеством слогов, при этом деление точками и рифмой может не дублироваться — мы выделили эти случаи отдельной строкой, повинувась рифме, а не точке. Схематично (и при этом достаточно условно, поскольку мы все-таки точно не знаем, как звучал древний текст) ритмический рисунок плача выглядит следующим образом:

/ — / — - - / — - / / — - / — - .
 / — - / -
 / — - — / — / — - / - .
 / / - / - — - / - .
 / — - — - — - / -

- - / - /-
 / - - / - /-
 / - / - / - /-
 - / - / - - / -
 - / - / - -

(- — безударный, / — ударный слог. — О. Г.)

Обращает на себя внимание обилие женской рифмы — 8 раз, если следовать нашей разбивке текста. В целом, ритмическая организация обычна для многих славянских средневековых памятников, а в агиографии плачи героев чаще всего ритмически выделяются особо. В данном случае интересно другое. Лев в «Повести», при том что он издает массу звуков, — существо, как уже отмечалось, бессловесное. Отдав столь обширный отрезок текста описанию скорбящего льва, автор тем самым поставил его в один ряд с плачущими героями-людьми агиографических произведений. Плач в жизни — это прежде всего, выражение упования и надежды святого на Бога. Эти упования и надежда выражены, как нам кажется, в плаче льва через сокрытое там «райское» число «7» — именно столько глагольных форм отмерено автором для описания состояния льва. Однако следует помнить, что в прямом своем значении плач льва в Повести — это все же не «плач по Богу» (седьмая степень в «Лествице» Иоанна Лествичника), а плач по умершему другу.

Символически заключительные эпизоды более всего сближаются с Евангелием от Иоанна. Так же, как и там, в «Повести» свидетель смерти Иисуса — один ученик — Савватий (ср.: Ин. 19:25—39). Погребают Иисуса в гробу и, соответственно, находятся при гробе два ученика — Иосиф Аримафейский и Никодим, в нашем случае — также двое учеников — лев и Савватий приходят к гробу Учителя. Так завершается тема Учителя и учеников, Христа и апостолов.

Еще один символический подтекст рисует картину Распятия, где могила Герасима — Голгофа, кстати отстоящая от лавры-рая-Нового Иерусалима на полпоприща, то есть, видимо, на длину, расстояние крестного пути (?), который проходят и лев с Савватием. Умиравший на могиле Герасима лев Иордан — Христос, проливающий свою святую кровь (= воду св. реки) «за друзей своих» (Ин. 15:13) на кости Адама-Герасима; Савватий — тот ученик, который, согласно Иоанну, присутствовал при Распятии, олицетворяя тем самым всех учеников Иисусовых. Эпизод смерти льва Иордана на могиле святого старца продолжает линию льва-реки и может восходить к древним легендам о святых ручьях, изливающихся оттуда, где пролилась кровь; в христианском коде «Повести» этот мотив может быть осмыслен как евхаристический. Появляющаяся «четверка» — четыре раза упоминаемый «верх гроба» — говорит об установлении равновесия и законченности действия, о четвероконечном кресте и об уготованном св. Герасиму рае — Новом Иерусалиме. «Повесть» кончается Распятием, крестом как символом спасения, а начинается с рассказа о пяти ранах Христа; таким

образом, действие ее возвращается к началу, образуя круг, кольцо, то есть бесконечность, вне-временность смысла происходящего. Перед читателем проходит череда умираний и воскрешений — жизнь Христа от рождения до Распятия и Воскресения, раскрывается суть отношений ученика и Учителя как отражение отношений Христа и апостолов, обрисовывается путь монашеского служения, возникает лавра-рай-Новый Иерусалим, часть того огромного пространства «Нового рая», где спасается множество святых подвижников, чьи подвиги описывает «Синайский патерик».

Завершающий «Повесть» уже цитировавшийся нами морализующий пассаж («се же вьсе бысть. не яко душу словесьну имеюща» и т. д.) соотносится, как уже говорилось, со вторым, назидательным, уровнем смысла «Повести». Третий уровень смысла, мистический, был рассчитан на посвященных, а им толкование не требовалось, и для них глубоко было значимо повествование, где открывался глубинный смысл «временных» событий, бесконечно повторяющихся, как в зеркале (ср.: 1 Кор. 13:12), пребывающие в вечности жизнь, смерть и воскресение Христа.

«Житие Евстафия Плакиды»

(О. В. Гладкова)

О греческом оригинале «Жития» и некоторых «странствующих» сюжетах в его составе. «Житие Евстафия Плакиды» без преувеличения можно назвать памятником мировой литературы Средневековья. Написанное на греческом языке, оно широко распространилось в грекоязычном ареале и в переводах шагнуло далеко за его пределы — в страны Запада и на христианский Восток.

В основе жития лежат два сюжета, известные с глубокой древности и, вероятно, порожденные богатой индийской культурой, — рассказ о явлении герою чудесного оленя, заговорившего человеческим голосом, и история разлучения, испытаний и счастливого воссоединения семейства или же, как вариант, влюбленной пары.

Непосредственным источником сюжета о воссоединении семьи несомненно явился для жития эллинистический роман. Сходство с позднеантичным романом давало основание исследователям называть «Житие Евстафия Плакиды» и ряд других житий, использующих «приемы романа» (жития Алексия человека Божия, Марии Египетской, Галактиона и Епистимии, Ксенофонта и Марии и др.) «христианскими романами» (А. Н. Веселовский) или «житиями-романами» (П. В. Безобразов).

Вообще, в Житии обнаруживается целый ряд «бродячих» сюжетов и мотивов, точную последовательность заимствований которых, «генеалогию», установить очень сложно или практически невозможно. Сцена искушения на корабле (вариант: грешница на корабле) — необходимый элемент позднеантичного романа — читается в «Синайском патерике» и в «Житии Марии Египетской». Чудо об олене, например, присутствует в коптском «Житии Феодора», греческих и латинских житиях разных святых. Сходна функция оленя жития и овна «Синайского патерика» («Слово 60» славянского перевода), возбраняющего «дуксу», уклонившемуся от правой веры, войти в храм. Олень как символ праведника появляется в том же «Синайском патерике» («Слово 103»). Прообразующим для агиографии является олень из Песни Песней как символ Христа (Песнь Песней 2:17) и олень (в синодальном переводе лань) из Псалтири как символ стремящейся к Богу души (Пс. 41:2), в то же время охоту на оленя или лань как свидетельство особой отмеченности героя можно увидеть в мифологии (Геракл и керинейская лань богини Артемиды) и эпосе («Дигенис Акрит», в древне-

русском переводе «Девгениево деяние»). Много позже все эти мотивы разными путями проникнут в славянскую и русскую агиографию, в том числе не без влияния «Жития Евстафия Плакиды». Интересно, что на Западе «Житие Евстафия Плакиды» вылилось в одну из новелл «Декамерона» Дж. Боккаччо.

Действие жития разворачивается в I—II вв., мученическая смерть святых героев происходит в первый год правления римского императора Адриана — в 118 г. Согласно православной традиции, день памяти Евстафия Плакиды (Евстафий — имя, данное при крещении, означает «твердостоящий» (греч.)) и его семьи отмечается 20 сентября. О Евстафии Плакиде, точнее, о Плакиде как о реальном лице, как об участнике взятия Иерусалима Титом, римским полководцем, сообщает Иосиф Флавий, однако ни о каком крещении или о каких-либо других событиях, упоминаемых в житии, Флавий не пишет. Житие было создано, видимо, в Константинополе, гораздо позже событий, описываемых в произведении, приблизительно в VI — первой половине VIII в.: в житии римские императоры Траян и Адриан — явное нарушение и в отношении хронологии, и даже географии — сражаются с персами (!), которые стали угрожать Византии с VI в., — так определяется нижняя граница создания жития. Верхняя граница определяется благодаря Иоанну Дамаскину, который процитировал обширный отрывок жития в своем 3-м «Слове в защиту иконопочитания» (VIII в.).

Известно множество греческих и зависимых от них латинских редакций жития, одна из ранних греческих редакций легла в основу древнейшего славяно-русского перевода.

О русских и славянских переводах «Жития Евстафия Плакиды». Исторические аналогии. Анализ рукописной традиции показывает, что «Житие Евстафия Плакиды» было столь же популярно в литературе Slavia Orthodoxa (термин Р. Пиккио), как и во всем остальном мире, при этом существовало несколько славянских переводов, отличавшихся друг от друга по идейной направленности, и множество редакций жития, количество последних к XVII в. росло лавинообразно.

Древнейший перевод жития был осуществлен, по нашему мнению, в 30—50-е годы XI в. в Киеве, по инициативе Ярослава Мудрого, заинтересованного в прославлении своего отца Владимира I Крестителя Руси. Князь Владимир понимался как новый Евстафий Плакида, о чем писал, к примеру, Нестор в «Чтении о Борисе и Глебе» и о чем свидетельствовали многие произведения не только словесного, но и изобразительного искусства. Так, например, заметное место во фресковой программе киевского собора Софии занимает Евстафий Плакида, который прообразует там, вслед за Константином Великим, Владимира Святославича (Н. Н. Никитенко). Русского князя и римского стратилата объединяет многое: личное крещение, переход из язычества в христианство, высокое общественное положение, военные заслуги, а также милость к страждущим. При переводе с греческого в древнерусский текст, в эпизод о милости Плакиды, была специально вставлена цитата из 145 Псалма, та же самая, которую использовал и митрополит Иларий, говоря о князе Владимире:

Древнерусский текст

еллинь же бе верою,
 а дела праведными украшаашеся,
 алчущая напитая,
 жажьдушая напаая,
 нагыя одевая,
 впадающимъ в беду помагаа,
 ис темницъ изимая,
 и всемъ людемъ отнюдъ помагаа.

Перевод

Однако по вере был язычником,
 но делами праведными украшался:
 алчущих питая,
 жажущих напоая,
 нагих одевая,
 впадавшим в беду помогая,
 из темниц изимая,
 и всем людям вообще помогая.

Однако существует и другое мнение, согласно которому данный перевод «Жития Евстафия Плакиды» возник еще раньше, и не на Руси, а в Болгарии. Этой точки зрения придерживается болгарская исследовательница К. Иванова.

Старейший список жития из известных и сохранившихся на сегодня отстоит от оригинала приблизительно на 300 лет. Список входит в состав знаменитого древнерусского пергаменного «Сильвестровского сборника» второй половины XIV в. Когда-то сборником владел известный деятель грозненской эпохи поп Сильвестр, по имени которого и стали называть рукопись. В «Сильвестровский сборник» вошли самый старший список «Чтения о Борисе и Глебе», «Сказание о Борисе и Глебе», а также несколько апокрифов. Рукопись богато иллюстрирована, а круг произведений, входящий в нее, представляет собой своего рода цикл, объединенный общими героями и темой христианизации Руси. Список жития в составе «Сильвестровского сборника» несколько сокращен его редактором, которому нужно было уместить текст на заданном количестве страниц, и не очень исправен, более полные и исправные списки датируются XV в., они сохранились в собраниях библиотек Троице-Сергиевой лавры (РГБ) и новгородского Софийского собора (РНБ).

Об идейно-художественной структуре «Жития Евстафия Плакиды». «Житие Евстафия Плакиды» — произведение сложное с точки зрения его идейно-художественной структуры и жанра.

Композиционно оно состоит из нескольких частей, которые легко выделить: экспозиция-похвала Плакиде и его семье, чудо о явлении оленя (призвание героя на подвиг ради спасения), роман приключений-испытаний и мученическая смерть с посмертными чудесами. Эти части, при их изначальной жанровой разнородности и даже, может быть, генетической принадлежности к разным культурам, составляют тем не менее целостную структуру, подчиненную общему авторскому замыслу. Традиционная для агиографии фигура автора-повествователя здесь отсутствует: в древнерусском «Житии Евстафия» нет авторского вступления, а также каких-либо реплик от лица автора.

В построении «Жития Евстафия» явно отразилось представление о трех уровнях смысла, о триадности текста, разработанное неоплатониками и получившее дальнейшее

развитие у христианских авторов, о чем уже было сказано выше. В соответствии с представлением о разных уровнях смысла создавались и античный роман, и житие.

Таким образом, возникшее в эпоху смешения и смещения культур, «Житие Евстафия Плакиды» аккумулировало в себе множество традиций, благополучно примирив их между собой.

В экспозиции жития указывается конкретное историческое время, о котором пойдет речь, — «въ дни царствия Траяна», — сообщается, что тогда еще «идолъстеи жертве одержащи», то есть приносили жертвы идолам — языческим богам, — оба факта сыграют свою роль в судьбе главного героя и его семьи. Далее следует характеристика-энкомий Плакиде, где говорится о том, что, хотя Плакида и «еллинь же бе верою», то есть язычник, он украшен «делы праведными». Автор отмечает таким образом противоречие между добрыми делами и языческой верой, которое должно быть преодолено (ср.: Иак. 2:17).

К характеристике добавляется похвала храбрости, крепости, силе, охотничьему и военному искусству: Плакида — «ловець худогъ», то есть опытный и искусный охотник; его языческого (!) имени бояться даже «вси погании варвари», то есть варвары-язычники. Интересно, что далее, видимо еще на раннем этапе, в древнерусском тексте произошла замечательная замена — ошибка или умышленное изменение: вместо «по вся дни все лова», что соответствует греческому оригиналу, писец, а может быть и сам переводчик, написал «по вся дни весело лова». В результате получился образ не только праведного и грозного мужа, но и веселого ловца. Некоторых переписчиков явно смущала эта деталь: они старались либо вовсе убрать ее, либо как-то переиначить на более серьезный лад, либо, не понимая текста, выдвигали совсем бессмысленные варианты, как, например, в одном списке XVI в.: «бе бо ве лова». Получившаяся характеристика Плакиды, составлявшаяся, как уже было сказано выше, во многом в расчете на князя Владимира I, хорошо накладывается на княжеский кодекс чести, изложенный, в частности, позднее Владимиром Мономахом в его знаменитом «Поучении».

Как добродетель Плакиды воспринимается в данном контексте похвала-сообщение о его жене и детях, с которыми в житии будут связаны отдельные сюжетные линии: «имеаше же и жену тояжде веры и сна же дела творящу, родиста же два сына и възпитаста я в тои же добреи воли».

Экспозиция-вступление завершается важнейшей для структуры жития цитатой из Деяний апостолов (X: 34), одним из «тематических ключей», если воспользоваться терминологией Р. Пиккио: «но якоже писано есть, яко всякъ человекъ бояся Бога въ всякомъ языке приять имъ есть». Этими словами апостола Петра, сказанными по поводу обращения сотника Корнилия, начинается в житии тема приятия/неприятия Христа и Христом. Плакида и его семья, будучи язычниками, но совершая добрые дела, уже делают первые шаги к Христу и могут быть приняты (и приятны) им (ему), однако момент полного воссоединения с Христом еще далеко.

Завязкой последующего действия и одновременно относительно самостоятельной жанровой единицей в структуре жития является **чудо о явлении оленя**. Чудо об олене может быть прочитано в реальном коде и в библейском. В первом случае это поучительный рассказ о том, как язычнику Плакиде явился чудесный олень, говорящий человеческим голосом, и велел ему креститься. Сакральная сущность происходящего передается через сложную систему символов, реальные события накладываются на события Писания, и история предстает как бесконечное проявление высшей сути, для которой земное время перестает существовать. Древнерусский переводчик пронизывает свое повествование цепочками ключевых (или опорных) слов — с корнями *-лов-*, *-гон-*, что отличает его от греческого текста, где таких слов намного меньше. Ключевые слова вызвали в сознании читателя связь со священным Писанием и указывали на аналогию между событиями жития и событиями Писания. Такое явление отмечалось исследователями в античном романе и в гимнографии. И для автора, и для читателя было достаточно лишь «называния» (С. С. Аверинцев) словом. Таким образом появлялись сакральные ряды слов: «ловець — лова — ловь — уловилъ бы — улови — уловити» (всего 6); «гонити — гонити — гонящим — гонити — гонящу — гониши» (еще раз 6); а также троекратный повтор словоформы «отлучи же ся». Первые два ряда напрямую связываются с обращением апостола Павла, на что указывается непосредственно в тексте — параллелью («улови явлениемъ своимъ, не яко же корнилиа Петромъ, но яко же Павла гоняща») и перифразой знаменитого вопроса Христа к Павлу: «о Плакыдо, что мя гониши». Вообще, значительная часть чуда построена как перифраз эпизода обращения Павла из Деяний апостолов, что хорошо видно при сопоставлении двух текстов:

Деяния апостолов (9:3—7) по «Геннадиевской библии» 1499 г.

...вънегда же идушу бысть ему приближитися къ Дамаску, и внезапау облиста ему светъ от небесе и падъ на землю слыша глас глаголющъ ему: «Савле, Савле, что мя над гониши?» Рече же: «Кто еси, господи?» Господь же рече: «Азь есмь Исус, его же ты гониши. Но въстани и вниди въ град, и речетися, что ти подобает творити». Мужие же идущей с нимъ стояху чюдящесе, слышаще убо глас, никого же видяще.

«Житие Евстафия Плакиды»

Приехав же близъ стратилат, не сущу ни единому с нимъ от слугъ...над рогама же еленема образъ святого креста светящъся паче солнца, посреде же рогу образъ святааго тела Христова. Гласъ же человеческъ Богъ вложи въ елень, и рече к нему глаголя: «О Плакыдо, что мя гониши? Сеи тебе ради пришелъ есмь на животнемъ семь явится тебе. Азь есмь Исус Христос, его же ты не ведыи чтеши. Добрыя бо твоя детели, ...взыдоша пред мя. ...Сия слышавъ стратилать, и пристраашенъ бывъ, спаде с коня. Године же минуше въста, хотя истее видети, и рече:

«Кто естъ глас съи, иже слышу? Явися мне глаголя, и да верую в тя». Рече же к нему Гос-

подь: «Разумеи, Плакиды, азъ есмь Исус Христос». {...}

Рече же к нему паки Господь: «Аще веруеши в мя, иди въ град, и приступи къ иерею християнскому, и проси у него крещения».

Это же сопоставление показывает, что при наличии совпадений в мотивах, образах, символике (света, например) и лексике текст жития более беллетризован, насыщен подробностями по сравнению с аскетичным, но также полным драматизма текстом Деяний. Кстати, аналогия «Плакида — второй Павел» нашла свое отражение и в изобразительном искусстве. Тема сотника Корнилия, начатая словами апостола Петра во вступлении, здесь завершается противопоставлением Корнилия, крестившегося благодаря апостолу, — Павлу, которому явился сам Христос. Таким образом в житии утверждается мысль, что Плакида был крещен не апостолом, а самим Христом, — мысль очень актуальная для Илариона и Нестора, которые утверждали, что Владимир принял крещение благодаря тому, что сам «разумел» Христа, без чьей бы то ни было помощи. Нестор, как уже говорилось, напрямую сравнивал Владимира с Евстафием Плакидой. Появление семантических шестерок опять же сопоставляет содержание эпизода с мученической смертью Христа, которая произошла в шестой час шестого дня; трижды повторяемое «отлучи же ся» напоминает троекратное отречение от дьявола при совершении таинства крещения, а все вместе поддерживает символический подтекст эпизода, в котором Плакида получает откровение об истине.

Автор жития счел необходимым вставить еще одну библейскую параллель — с Валаамовой ослицей. Говорящий олень, явившийся Плакиде, — чуть ли не единственное говорящее животное в агиографии. Сами по себе животные не редки в житиях (лев и осел Герасима, а также собака, «овн», олень и др. из «Синайского патерика», медведь из «Жития Сергия Радонежского», тот же олень из «Жития Михаила Клопского», олень, возникший под явным влиянием «Жития Евстафия» в «Житии Александра Свирского», заяц в «Повести от жития Петра и Февронии» и др.), все они, помимо всего прочего, наделены определенными символическими функциями в повествовании, но, насколько нам известно, все они молчаливо сопутствуют герою, в отличие от говорящего оленя «Жития Евстафия». Много позже Дмитрий Ростовский, видимо, посчитал эту деталь излишней и убрал факт говорения оленя из жития в своей редакции.

Валаамова ослица прообразует оленя «Жития Евстафия», оба животных свидетельствуют о тайне, что до какого-то момента скрыта от человека, и оба связаны с темой правильного/неправильного пути, лежащего перед ним.

Само по себе появление оленя в житии неслучайно, поскольку в христианстве этот образ, как уже говорилось, издавна символизировал душу, стремящуюся к Христу, к

крещению, обновлению, причастию. Таким образом, в житии олень символизирует Плакиду-язычника, устремившегося вослед Христу и впоследствии крестившегося. Не случаен и выбор глагола, обозначающего цель Плакиды, — «уловить» («помышляше же в себе, которымъ образомъ уловиль бы его»), а не «убить», хотя, казалось бы, для охотника естественнее было бы убить добычу, как об этом напрямую говорится в более поздних переводах жития. Для первого же переводчика мотив убийства в этом эпизоде вообще недопустим, поскольку олень — это в то же время и сам Христос, как об этом сообщается и далее в тексте («емуже Христос явися еленемъ»), так этот эпизод воспринял и Нестор в «Чтении о Борисе и Глебе», о чем ниже. Пересечение символических смыслов в образе оленя (олень — Христос и олень — Плакида) в результате порождает новую параллель — Плакида — Христос, которая в дальнейшем будет активно развиваться в сюжете жития.

Охотник Плакида отождествлялся также с библейскими охотниками, прообразующими Христа, — с Самсоном и Давидом, а также с Гераклом. Чудо об олене напоминает четвертый подвиг Геракла — победу над керинейской ланью; как и Геракл, Плакида долго гонится за своей добычей и не должен убивать ее. Олень же есть воплотившийся Христос. Сходная ситуация обнаруживается в мифе: Эврисфей, которому служил Геракл, велит ему поймать лань и живой доставить в Микены, лань принадлежит богине Артемиде. Лань Артемиды красива и необыкновенна: у нее золотые рога и медные ноги. Олень также отличается от всего стада красотой, кроме того «над рогама же еленема образъ святого креста светящъся паче солнца, посреде же рогу образъ святааго тела Христова».

Перед нами пример, характерный для литературы эпохи раннего христианства: миф становится одним из непосредственных источников чуда об олене и одновременно осмысливается как символическая параллель (Геракл — Христос — Плакида).

Кроме того, в библейском коде чудо на охоте прочитывается и как Теофания-Богоявление (Крещение) Иисуса Христа, где Плакида — готовящийся к крещению Христос, а слова оленя — откровение свыше о Христе; и как сцена сошествия святого Духа (Деян. 2: 1—41), Плакида в этом случае уподобляется одному из апостолов на горе Сионской. На это указывает не только свет, исходящий от креста над рогами оленя, но и сам путь оленя — «на камень высокъ», где «камень» может ассоциироваться и с горой Сионской, и с Голгофой (мучения, предстоящие Плакиде), и непосредственно с самим Христом (ср.: «Камень же был Христос» (1 Кор. 10:4), и, наконец, с апостолом Петром и Церковью (ср.: «и Я говорю тебе: ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою» (Мф. 16:18), частью и основанием которой должен стать великомученик Евстафий).

Дальнейшие эпизоды. В первую встречу с Плакидой Христос открывает праведному язычнику тайны бытия и смысл своей искупительной жертвы, и лишь после слов самого Плакиды, что он уверовал, Христос велит ему и его семье креститься. Во время

второй встречи Христос рассказывает Плакиде о «тайнах спасения», о его призвании на подвиг. Господь обещает Евстафию, что он будет вторым Иовом: «други бо Иевъ явитися имаши в напастехъ». Этот ветхозаветный образ праведника-страдальца во многом определит дальнейшее развитие сюжета, и здесь испытаниями для героя станут не только сами бедствия, «напасти», выражаясь языком жития, но и контрастные изменения сами по себе — от «древней славы» через напасти и смирение к «первой славе». При этом, согласно житию, потеря земного богатства есть свидетельство обретения «богатства духовного», а возвращение к земной славе усложняет подвиг святого, который опять должен отказаться от нее и выбрать мученическую смерть. Этот вид аскезы, как нам кажется, не так часто встречается в агиографии, гораздо чаще названный мотив присутствует в усеченном виде: отказ святого от богатства — окончание жизни в бедности. Возвращение же к «прежней славе», помимо византийских житий (например, «Житие Николая Мирликийского» в его Метафрастовой редакции), известно нам лишь в одном древнерусском памятнике — «Повести от жития Петра и Февронии Муромских», которая, как нам представляется, очень многое приняла из «Жития Евстафия Плакиды».

Эпизод крещения Плакиды и его семьи благодаря имени иерея, осуществляющего таинство (Иоанн), прочитывается и как крещение самого Христа Иоанном Крестителем (тема крещения была начата еще в чуде об олене). Аналогия подкрепляется словами иерея, прекрасно понимающего, что перед ним те, кому уже уготовано место в царствии небесном: «аз бо разумехъ, яко рука господня над вами есть; вы же, егда въдворитесь в рай пища, помянете душу мою Ионову, еи, молюся вамъ» (ср.: Мф. 3:17). Кстати, в эпизоде крещения во второй раз в житии появляется тема «веселия», радости. И если в первый раз она была связана с Плакидой, который «по вся дни весело лоя», то теперь тема радости связывается с иереем Иоанном («он же рад бывъ»). Как известно, радость, радость о Боге, занимает значительное место среди христианских ценностей (ср.: Пс. 39:17 и др.).

Восхождение Плакиды закончилось; он, как и апостолы (Деян. 1:12), «сшед же съ горы», и далее начинается его движение по нисходящей, к «реченым напастям», сопровождаемое потерями всего, что он имел. Развитие действия строится путем нанизывания испытаний и следует в целом античной схеме. Испытания для семьи Евстафия начинаются с того, что «вниде моръ в домъ его». Сначала умерли все рабы, а затем скот. Как христианин, Евстафий-новый Иов принимает напасть «с похвалою» (ср.: Мф. 6:19—20). Контрастирует с начавшимися напастями рассказ автора о победе царя Траяна над персами, о празднике, устроенном по этому поводу, о радости победы, но стратилата «искаше же... и не обретоша». Жена Евстафия Феопистия (греческое, «Богу верная») хочет уехать, чтобы те, кто знали их раньше, не стыдились встретиться с ними сейчас: «да отидеве от сея земля, яко поношению быхове знающимъ нас». Слова Феопистии необходимы в качестве сюжетной жужжины: именно после ее слов

Плакида с женою и детьми, подобно евангельскому семейству, бежит в Египет. Следует отметить, что мотив бегства в Египет отсылает читателя не столько даже к Евангелию (Плакиде и его семье ничего не угрожает, кроме «поношения»), сколько к античному роману, где «нисхождение в Египет», то есть мир «смерти и материи», — это метафора испытания страстями» (И. А. Протопопова). И в житии, и в романе бегство в Египет рассматривается действительно как «нисхождение» — и географически (Рим → Египет), и символически — в нашем случае как уход от языческого праздника и погружение в пучину бед и напастей. «Испытание страстями» начинается тут же, на корабле, когда свирепый варвар — хозяин корабля (о котором один из русских переписчиков жития замечает на полях уже в соответствии с русской исторической ситуацией: «татарин») требует отдать приглянувшуюся ему Феопистию в уплату за проезд. Традиционный ход античного романа — морские приключения — имеют и традиционную символическую подоплеку — море понимается как символ житейских невзгод, «пучина страстей» (И. А. Протопопова), а корабль может быть воспринят и как жизнь «людей беззаконных» (А. С. Уваров). Примечательно, что и жену, и детей у Евстафия отнимает фактически именно водная стихия — море и река — рубежи, все более и более отсекающие героя и его семью от прежней жизни (ср., например, функцию реки Иордан как сакральной границы в «Житии Марии Египетской»). Величина потерь Евстафия столь велика, что ныне он уже сравнялся, как ему и было обещано, с Иовом, он даже превзошел библейского праведника, о чем герой рассуждает в плаче: «но се боле Иова мне бысть». Плач, в котором выразилось все горе человека, лишившегося в одночасье своих близких и всего, что связывало его с миром, является первой кульминацией произведения. Плач Евстафия во многом опирается на образность Псалтыри и представляет собой довольно сложную вставную структуру (деление на строки произведено в соответствии с акцентными знаками рукописи — точками. Это дает возможность увидеть ритмическую структуру древнего текста):

Текст

...увы мне, иногда яко цветущу,
ныне же обнажена,
увы мне, иногда богату бывшу,
ныне же акы пленену сущу,
увы мне,
иногда тма люди служааше ми,
ныне же един есмь оставлень,
ни поне чадцу своєю имыи.
Но не остави мене, Господи,
Господи, до конца,
ни моихъ слезъ мози презрети.

Перевод

Увы мне, некогда будто цветущему,
ныне же обнаженному!
Увы мне, некогда бывшему богатым,
ныне же будто плененному!
Увы мне —
некогда тьма людей служила мне,
ныне же один я оставлен:
и чад моих нет.
Но не оставь меня, Господи,
Господи, до конца!
И моих слез ты не можешь отвергнуть!

Помню, господи, рекша тя:
 «Прияти имаши напасть, якоже Иовъ».
 Но се боле Иова мне бысть.
 Он бо аще и имениа лишень бысть,
 но на своемъ сметьници сядяше,
 аз же на странней земле муки приемлю;
 Онъ приятеля имеше утешающая и,
 мое же утешение детное зверие
 дивии на пустыне сеи отяша;
 он аще и от ветвиа лишень бысть,
 но корене женьскаго зря утешашеся,
 аз же окаанныи отвсюду искоренень быхъ
 и якоже трость в пустыни бурею
 неприязненою колеблюся.
 Но не отверзи мене,
 господи Исусе Христе,
 раба твоего многоглаголюща,
 болезнию бо сердца,
 не волею се глаголю.
 Положи, Господи, съхранение
 устомъ моимъ,
 и двери ограждены о устнахъ моихъ.
 Да не уклонится сердце мое
 вы словеса лукавна,
 да не отвержень буду от твоего лица.

Помню, Господи, ты говорил:
 «Примешь напасть, как Иов».
 Но мне выпало более Иова!
 Он если и имениа был лишен,
 но на своем пепелище сидел —
 я же на чужой земле муки приемлю,
 он приятеля имел, утешающего его —
 мое же утешение детское звери дикие
 в пустыне отняли;
 он, если и ветвей лишен был, —
 на корень женский глядя утешался.
 Я же, окаанный, отовсюду искоренен,
 и как тростник в пустыне бурею
 враждебною колеблюся.
 Но не отвергай меня,
 господи Исусе Христе,
 раба твоего многоговорящего:
 потому что по болезни сердца,
 а не по воле разума так говорю.
 Положи, Господи, сохранение
 устам моим,
 и двери огражденные на уста мои.
 Да не уклонится сердце мое в словеса
 лукавые,
 да не отвержен буду от твоего лица!

Композиционно плач распадается на три части, каждая из которых заканчивается просьбой героя к Богу не отвергать его. Основное содержание первых двух частей — упреки в адрес Бога, взрыв отчаяния; третьей части — оправдание, смирение, просьба к Богу не дать уклониться сердцу «в словеса лукавые».

Первая часть вся построена на противопоставлении того, что было, и того, что стало с героем. В основе первой из трех антитез этой части сравнение: «иногда яко цветущу, ныне же обнажена». В начальной части плача впервые в житии звучит тема плена, развивающаяся в дальнейшем повествовании. Плен и избавление от плена связывается с искупительным подвигом Христа, который, в частности, прообразуется исходом евреев из египетского плена под водительством Моисея (Исх.).

Вторая часть построена также на антитезе, но уже противопоставляется здесь не то, что было и стало с героем, а напасти, постигшие Евстафия и Иова. Здесь также три ряда противопоставлений (Иов, в отличие от Евстафия, принимал муки на своей земле (1), имел приятеля (2) и жену (3), утешавших его), в конце которых автор

прибегает к развернутому сравнению: «якоже трость в пустыни бурею неприазненою колеблюся» (ср.: Мф. 9:7; 3 Цар. 14:15 и др.).

Третья часть плача целиком построена на поэтических образах Псалтири. В третьей части также можно усмотреть троичность: перед малоизменяющимся на протяжении всего плача рефреном, повторяющимся три раза, — «да не отвержень буду от твоего лица» — содержатся три просьбы Евстафия к Богу: 1) «положи, господи, съранение устомъ моимъ»; 2) «и двери ограждены о устнахъ моихъ»; 3) «да не уклонится сердце мое въ словеса лукавна». В плаче Евстафия отразился «ритм, которому подчиняется бытие всего сущего, — трехтактный цикл» (С. С. Аверинцев).

При этом одна из функций плача — подчеркнуть параллель: Плакида — второй Иов.

Однако Евстафию предстоит еще ряд испытаний: 15 лет он сторожит «жита» в селении Вадисон, а затем в обличии безвестного «наимника», по окончании 15-летнего срока он должен встретить воинов, ранее служивших ему. В. М. Кириллин в своем исследовании «Символика чисел в литературе Древней Руси (XI—XVI века)» (СПб., 2000) указывал на символическую связь числа 15 с Иисусом Христом и, в большей степени, с Богородицей. «Житие Евстафия» ученый приводил как один из примеров этикетного употребления числа 15: «Согласно “Житию” Евстафия Плакиды, жизнь этого святого (II в.) можно уподобить движению маятника. Начальный цикл его биографии: воинская слава среди язычников и благополучие, тайное крещение, оставление родины, трагическая утрата жены и детей. Затем мертвая точка амплитуды: 15-летнее пребывание в некоей “веси, нарицаемая Вадисон”, в качестве простого работника, в забвении и неизвестности, как подготовка к последующим переживаниям. И завершающий цикл: возвращение на родину, обретение близких, мученическая смерть за христианскую веру и чудесное прославление». Связь числа 15 в «Житии Евстафия» с Христом и Богородицею действительно трудно постичь вне его символического подтекста, можно предположить, что поскольку эти 15 лет Евстафий провел по всей вероятности в Египте, куда он с семьей бежал подобно евангельскому семейству, то и число 15 может указывать на то же событие и на тех же действующих лиц. Однако можно гипотетически дополнить складывающуюся картину. Как заметил исследователь, пребывание в селении Вадисон для Евстафия «мертвая точка» «в забвении и неизвестности». Это совпадает с представлением о Египте, как о месте «мрака и материи» (И. А. Протопопова), характерном для античного романа. Возможно, число 15 в «Житии Евстафия» связывается именно с этой семантикой, подобно числу 15 в «Слове о Вавилоне», где, по замечанию В. М. Кириллина, оно оказывается соотнесенным «с идеями смерти, наказания, возмездия».

С момента встречи с воинами — Антиохом (греческое, «едущий навстречу») и Акакием (греческое, «невинный, незлобивый») — начинается постепенное восхождение Плакиды, возвращение его к прежней жизни, это подтверждается гласом с небес: «дерзаи, Еустафие, в се бо время паки устроень будеши въ древнюю свою честь».

Некоторые мотивы встречи с друзьями и последующее развитие событий могут вывести читателя на уже знакомую аналогию Плакида — второй Христос, в данном случае уже воскресший, особенно близко эти мотивы подводят к Евангелию от Луки (24:13—35) и к Евангелию от Иоанна (19:28, 34, 37; 20:19; 21:13). В этом случае Антиох и Акакий прочитываются как два ученика, не узнающие и узнающие своего учителя, шрам на шее у Плакиды («знамение вреда на выи его») — как раны Христа, служение Плакиды воинам и предложение им хлеба и вина — как евхаристия (как указание на грядущую мученическую смерть, после которой и последует воскресение), шествие Плакиды с Антиохом и Акакием в Рим — как путь в Эммаус, а признание народом своей ошибки («людие плакаахуся глаголюще: “О, како мужъ великъ наимникъ бысть намъ”») и ликование — как радость воскресения и победа христианства. Дальнейший символический подтекст подтверждает возможность такого толкования.

Плакида стремительно возносится «к прежней славе», он как бы воскресает, возвращаясь к прежней жизни, отсюда и многочисленные символические указания на такое толкование событий.

При описании новых подвигов Евстафия на войне с варварами возникает еще одна смелая скрытая параллель жития — Плакида — Александр Македонский, герой «Александрии». Основание так утверждать дают следующие строки: Евстафий «страну, юже бяше первые отяли варвари, свободе, оны же победьдъ, прееде рекоу нарицаемую Идасплиа, приехавше же внидоша в вышнюю страну варварьскоу и ту победиша, мышляше же ехати на другую». Евстафий, выступив из Рима и каким-то невероятным способом попав в Индию, повторяет путь Александра Македонского, который начал решающее сражение с индийским царем Пором, перейдя р. Гидасп (в житии — «Идасплиа»; Гидасп — древнегреческое наименование р. Джелам, притока р. Инд). Характерно, что в этом контексте появляется понятие «вышняя страна», это и обозначение варварской страны, и знак поднимающегося земного благополучия Евстафия. Параллель с Александром Македонским опять же указывает на Христа и на тему воскресения и вознесения, поскольку герой древности воспринимался как прообраз Христа, а его вознесение на небо — как прообраз вознесения Христа, вспомним хотя бы сюжет одного из рельефов Дмитриевского собора во Владимире (кон. XII в.), где сюжет вознесения Александра Македонского интерпретируется именно таким образом.

Одно из **сюжетных ответвлений** перед финалом связано с историей жены Евстафия — Феопистии. Жене праведника отводится достаточно активная роль в повествовании, в чем-то она даже дублирует самого Плакиду — так же, как и ему, ей является Христос и велит креститься, так же, как и Плакида, она сторожит виноградники (Плакида — «жита»). В отдельных случаях ей отводится даже более активная роль, чем Плакиде: именно Феопистия предлагает уехать из Рима после потери имущества, именно она первой узнает своих сыновей и сообщает об этом Плакиде, хотя сыновья уже давно служат под его началом, именно она узнает и самого Плакиду, в первую

очередь по тому же шраму, который указал на Плакиду Антиоху и Акакию. В истории Феопистии, отнятой у Евстафия варваром на корабле, а затем спасшейся чудесным образом и сохранившей свою чистоту, проглядывает вариант «бродячего» мотива, проявившегося и в античном романе, и в ряде агиографических памятников. Этот мотив — «бегство женщины на корабле в Египет» — может быть интерпретирован в памятниках по-разному: женщина либо грешница и на корабле предается блуду («Житие Марии Египетской» и различные варианты в предшествующих ему произведениях — «Житие Павла Фивейского» (IV в.) и гл. 98 «Луга Духовного» Иоанна Мосха (619 г.)), либо, наоборот, сама подвергается нападению морских разбойников, покушающихся на ее честь, но чудом остающаяся невредимой (античные романы, «Житие Евстафия Плакиды»). Таким образом, Феопистия выступает в повествовании как своего рода «блудница наоборот». Отголоском эпизода на корабле явилось в древнерусской агиографии включение известной притчи о женском естестве в «Повесть от жития Петра и Февронии» (встреча Февронии с человеком «в судне», искушающим ее; Феврония предлагает ему испить воды с одного и другого борта «судна», утверждая, что как вкус испитой воды одинаков, так и естество женское одинаково). В притче из «Повести» слились по крайней мере два родственных странствующих сюжета — бегство женщины на корабле и искушение, преодолеваемое мудростью. Для эпизода «в судне» «Повести» эпизод на корабле жития явился прообразующим (подробнее см. в разделе, посвященном «Повести от жития Петра и Февронии»).

С образом евангельской блудницы, Марии Магдалины, с фрагментом из Евангелия от Иоанна (Ин. 20), когда Мария Магдалина первая видит и затем узнает воскресшего Христа, можно связать эпизод узнавания Феопистией Евстафия. В этом случае опять подтверждается параллель Евстафий — воскресший Христос. С другой стороны, Феопистия, убежавшая с семьей в Египет, напоминает апокалиптическую жену, убежавшую в пустыню (Апок. 12:6), которую толкователь Апокалипсиса Андрей Кесарийский определяет как Церковь. Феопистия, стерегущая виноградники чужих людей, также напоминает возлюбленную-Церковь из «Песни Песней», одной из библейских книг, которая, по мнению отцов церкви, истолкована как союз Христа и Церкви. Наверное, все жития, повествующие о подвиге супружеской пары, неизбежно в тех или иных символах говорят о союзе Христа и Церкви как о залоге спасения, ведь именно так понималось само таинство брака (ср.: Еф. 5:22—33).

Второе сюжетное ответвление — история сыновей, Агапия (греческое, «любовь») и Феописта (греческое, «Богу верный»), унесенных львом и волком, — напоминает многие истории о спасенных младенцах, от Моисея до Ромула и Рема. Спасшиеся чудесным образом, они стали воинами в войске Плакиды и до прихода Феопистии не были узнаны им. Сходный мотив (потеря детей в результате кораблекрушения) встречается, например, в византийском «Житии Ксенофонта и Марии», однако там сыновья Иоанн и Аркадий становятся иноками; вообще, для целого ряда житий характерен

мотив пострижения разлучившихся, независимо от того, разлучаются ли герои по своей воле или нет (жития Андроника и Афанасии, Галактиона и Епистимии), в уже упоминавшемся «Житии Ксенофонта и Марии» принимают постриг не только дети, но и их родители, а разлучение, вольное или невольное, воспринимается как первый шаг отказа от мира. В романе античности отмечался сходный поворот сюжета, когда странничество заканчивалось жречеством (И. А. Протопопова). Однако в «Житии Евстафия» разлука не кончается постригом, Агапий и Феопист, подобно отцу, становятся воинами, а всеобщее узнавание, сопровождаемое целым рядом рекапитуляций, то есть кратким перечислением событий при узнавании, завершает счастливое воссоединение семьи.

История сыновей Плакиды имеет богатый сакральный подтекст: принятые Евстафием «ясти с собою на трапезе», они, два его сына и он сам, образуют триединство, напоминающее о Троице, сходное триединство они образуют и со своей матерью, когда та слышит их диалог. Славя Бога в «хижици» своей матери, они знаменуют собой Церковь («где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18:20)).

Радость воссоединившейся семьи Плакиды становится известной всем «от вторых же години до шестых», что одновременно предвещает и завершение земного времени Божьих избранников: шестерка указывает на час и день смерти Христа (шестой час шестого дня), вслед которому идут святые (ср.: Мф. 27:45; Мк. 15:33; Лук. 23:44).

Завершаются и символические темы плена и приятия/неприятия, о которых мы говорили вначале. Плененными считают себя и Евстафий, и Феопистия, причем тема плена получает как минимум двоякое толкование: вначале плен — это язычество, затем плен — это разлука с семьей и испытание напастями; избавитель от плена — Христос, как об этом говорит и сам Плакида в ответ на предложение царя Адриана «пожреть идолам».

Мотив приятия/неприятия Христа очень важен для понимания идейной структуры жития, в финале которого святые говорят: «да прияти тобою будемъ яко жертва блгоприятна». И в этом также видится сходство с романом античности, где в финале можно встретить воссоединение посвященного с божеством (И. А. Протопопова). На единение с Христом, уподобление ему в добровольной мученической смерти за веру указывает и сравнение семьи Евстафия с тремя отроками в Вавилоне (Дан. 3), которые, как известно, преобразовали Христа.

Итак, подведем некоторые итоги. Содержание «Жития Евстафия Плакиды» необычайно поливалентно, и в этом залог его непреходящего успеха у читателей и книжников на протяжении столь длительного времени. В своем житии Плакида предстает во многих ипостасях: как язычник, принявший Христа, как человек, облеченный властью и в то же время не забывающий о нищих и страждущих, как примерный семьянин, приведший свою семью к спасению, как воин, побеждающий «поганых варваров», то есть язычников, как страдалец, покорно принимающий испытания земной жизни и при этом наделенный замечательной чувствительностью, и как мученик, принявший смерть

за веру, но при этом избежавший физических мучений. Сложный сюжет жития состоит из ряда отшлифованных веками сюжетов и мотивов, обеспечивающих неизменное внимание читателей разных времен и народов. Несколько аналогий Плакида — Павел, Плакида — Геракл, Самсон и Давид, Плакида — Иов, Плакида — Александр Македонский и главнейшая, объединяющая все предыдущие, Плакида — Христос формируют структуру жития, в первую очередь символическую, общий смысл, идею которого можно сформулировать следующим образом: путь к спасению, к истине — это путь к Христу (для язычника путь лежит через крещение), земные страдания посылаются свыше и отмечают праведника, избранного Христом. Для праведника вопрос о том, принимать или не принимать страдания, естественным образом разрешается в пользу страданий («ныне повели, да придет напасть», — говорит Плакида Христу). В «Житии Евстафия» нет картин физических страданий, все происходит на психологическом уровне. Даже во время мученической смерти герои не страдают физически («не прикоснуса ихъ огонь ни по не власехъ» — ср.: Мф. 10:30). Для автора была важнее жизнь души, отсюда насыщенность жития описанием психологических (в средневековом понимании, конечно) реакций героев.

Для Руси первых веков христианства идея «спасения» из плена язычества была необычайно важна. «Житие Евстафия» объясняло неопиту или готовящемуся к крещению язычнику самую суть христианского учения (вспомним здесь и «катехизические» беседы Христа с Плакидой), в образной и доступной форме отвечало сразу на многие вопросы и, в частности, указывало на возможность спасения души для каждого язычника: для этого достаточно было обратиться к Христу. Историческая аналогия — Владимир Святославич — новый Плакида, а также новый Константин Великий — заняла, по-видимому, свое место в политической доктрине Ярослава Мудрого и сохранялась на протяжении нескольких веков, а тема борьбы с иноземными захватчиками никогда не переставала быть актуальной на Руси.

Для читателей более искушенных житие открывало иные уровни, позволяя насладиться «сладостью книжной» — познанием глубинных аналогий, указующих на союз Христа и Церкви как залог общего спасения.

«Житие Евстафия Плакиды», как уже было сказано, послужило основой для развернутого сравнения (князь Владимир — новый Евстафий) в «Чтении о Борисе и Глебе» Нестора, а также в «Сказании о Мамаевом побоище» («Братие князи русские, гнездо есмя князя Владимира Святославича Киевьского, ему же откры господь познати православную веру, яко же оному Еустафию Плакиде...»). Мотивы и образы жития как компонент структуры нового текста были использованы безвестным автором «Повести о Петре, царевиче Ордынском», Ермолаем-Еразмом в «Повести от жития Петра и Февронии», а также Иродионом, автором «Жития Александра Свирского» и др.

В XVII в. в «Житии Евстафия Плакиды» читателей стал привлекать и сам по себе занимательный сюжет, как нельзя лучше подходящий к особо остро ощущаемой

тогда «неустойчивой переменчивости окружающего мира и человеческой жизни» (А. С. Демин), и некоторые мотивы жития, не столь востребованные в ранних редакциях, — мотив поисков отца и возвращения блудного сына, тема «священства» и «царства», «гордого царя» и благополучия в государстве. Все это отразилось в новых переводах жития, которые вошли в состав сборников «Великое Зерцало» и «Римские Деяния», в редакции «Четых Миней» Дмитрия Ростовского. Наряду с «Житием Алексия человека Божия» «Житие Евстафия» послужило одним из основных источников «Повести о царе Аггее».

Так или иначе «Житие Евстафия Плакиды» сказалось в творчестве многих писателей и поэтов Нового времени — Н. С. Лескова (семейная хроника «Русское тайнобрачие»), Н. Г. Чернышевского («Автобиография»), И. А. Бунина (стихотворение «Святой Евстафий»), С. А. Есенина (стихотворение «Ответ»), а также сербского писателя-постмодерниста Милорада Павича (роман «Пейзаж, нарисованный чаем»).

«Сказание о Борисе и Глебе»

(А. М. Ранчин)

Князья-братья Борис и Глеб — одни из самых почитаемых русской церковью и народом святых. Неслучайно им посвящены целых три праздника в церковном календаре: 2 мая (день перенесения мощей братьев в новую церковь в 1115 г.), 24 июля (день поминовения обоих святых) и 5 сентября (день поминовения Глеба). Об убийении Бориса и Глеба их нечестивым братом Святополком рассказывают несколько древнерусских сочинений: повесть, помещенная в летописи («Повести временных лет») под 1015 г., два пространных жития — «Сказание о Борисе и Глебе» и «Чтение о Борисе Глебе», созданное монахом Нестором, автором «Жития Феодосия Печерского» и предполагаемым составителем киевской летописи «Повести временных лет». Кроме того, о мученической смерти братьев повествуют краткие жития, похвальные слова-проповеди и церковные службы, написанные в XI—XII столетиях. Борис и Глеб поминаются во многих позднейших древнерусских сочинениях, их почитание широко отражено и в фольклоре — пословицах и духовных стихах.

История убийства. Однако несмотря на кажущееся обилие источников, и культ, и история убийства братьев несколько таинственны и не совсем понятны. Чрезвычайно противоречивы свидетельства житий и летописи о возрасте и обстоятельствах смерти Бориса и Глеба. Все памятники изображают Бориса юношей, а Глеба — отроком. Но и летопись, и «Сказание» называют их матерью болгарку, на которой был женат еще до принятия христианства святой Владимир-креститель Руси. Владимир крестился и вступил в брак с византийской царевной Анной около 988—989 гг.; таким образом, получается, что к 1015 г., когда совершилось убийство Бориса и Глеба, им никак не могло быть меньше двадцати пяти лет. А это для древнерусской эпохи — возраст зрелого мужчины, но не юноши. Неточны известия либо о матери святых, либо об их годах к моменту смерти. Детская невинность и наивность Глеба и юношеский возраст Бориса чрезвычайно значимы в их почитании: они особенно подчеркивают, акцентируют и чистоту жертв, смиренно принимающих смерть от руки убийц, и бездну греха их старшего брата Святополка.

Гибель Глеба по-разному рисуют, с одной стороны, «Сказание» и летопись и, с другой — «Чтение» Нестора: Нестор описывает бегство Глеба, жившего в Киеве при

Святополке и узнающего о злом умысле брата, из города и предание святого смерти убийцами-преследователями. Два других памятника сообщают, что ничего не ведающий отрок, княживший в далеком Муроме, был приглашен Святополком в Киев, в пути Глеб получил от другого брата, новгородского князя Ярослава, извещение об убиении Бориса и о грозящей ему самому смерти. Но, встречая под Смоленском убийц, посланных Святополком, Глеб ожидает от них почестей и «целования», и лишь когда те обнажают оружие, готовится к мученической кончине.

Внутренне противоречива и сцена убийства Бориса в летописной повести и «Сказании». Вот как она описана в «Сказании». Борис «И абие узрьѣ текущихъ къ шатъру, блистание оружия и мечъное оцѣщение (обнаженные мечи. — *А. Р.*). И без милости прободено бысть чьстьное и многомилостивое тѣло святаго и блаженааго Христова страсготърпыца Бориса (...) И възъзревѣ къ нимъ умиленама очима и спадъшемъ лицъмъ, и всь слъзами обляивъся рече: “Братие, приступивъше, съкончаите службу вашу. И да буди миръ брату моему и вамъ, братие!” (...) И абие усъпе, предавъ душу свою в рудѣ Бога жива, месяца июля въ 24 днь (...) Блаженааго же Бориса, обьртѣвше въ шатъръ, възложивше на кола (на телегу. — *А. Р.*), повезоша. И яко быша на бору, начатъ въскланяти святуу главу свою. И се увѣдѣвъ Святоплѣкъ, пославъ два варяга и прободоста и мечъмъ въ срьдце. И тако съкончася и въсприятъ неувядаемы въньць».

Бориса убивают дважды, если не трижды, причем совершенно не ясно, почему раненого князя пронзают мечом не сопровождающие его тело слуги Святополка, но посланные братоубийцей варяги.

Вероятно, в дошедших до нас произведениях борисоглебского цикла отражены различные версии гибели святых, запечатленные в устных легендах и в утраченных письменных памятниках. Скорее всего, существовали два несохранившихся сочинения, повествующие о кончине Бориса и Глеба. Противоречия в текстах летописи и «Сказания» и отличие обоих повествований от жития, составленного Нестором, объясняются стремлением древнерусских авторов зафиксировать и объединить разнородные известия о святых. В поздних рукописях Несторова жития, относящихся к XVI в., эпизод убийства Глеба изложен по тексту из «Сказания о Борисе и Глебе»: Глеба зазывает в Киев Святополк. Но известие об ожидании юным князем «целования» и почестей от убийц опущено, так как оно явно не согласовалось с сообщением Глебу от Ярослава о злом умысле Святополка. Так древнерусские книжники пытались представить полную и непротиворечивую историю умерщвления святых князей.

История эта, впрочем, окажется еще более таинственной и темной, если мы обратимся к западным средневековым сочинениям, созданным примерно в одно время с житиями Бориса и Глеба. Немецкий хронист Титмар Мерзебургский рассказывает, что святой Владимир незадолго до смерти наложил опалу на нелюбимого им Святополка. Это известие проясняет смысл сообщения летописи и «Сказания о Борисе и Глебе»

о том, что Святополк утаил от киевлян Владимирову смерть. Будущий братоубийца видел претендента на киевский престол в Борисе, который был послан отцом незадолго до кончины с войском против печенегов.

Совсем иначе, нежели древнерусские источники, излагает историю гибели Бориса скандинавская «Сага об Эймунде»: Эймунд и его товарищи убивают ночью в лесу князя Бурицлейва по приказу другого русского правителя, Ярицлейва. Получается, что виновник смерти Бориса-Бурицлейва не Святополк Окаянный, а Ярицлейв-Ярослав Мудрый, которого и летопись, и «Сказание о Борисе и Глебе» изображают мстителем Святополку за убийство святых и инициатором их церковного почитания.

Установить, какая именно из версий мученической кончины князей-братьев соответствует истине, едва ли возможно. Версия скандинавской саги оценивается большинством историков как недостоверная. Древнерусские сочинения, посвященные убитым в 1015 г. Борису и Глебу, созданы, вероятно, в конце XI — начале XII в., спустя много десятилетий после отображенных в них событий. Церковный культ святых братьев, по мнению исследователей, был установлен также не при Ярославе Мудром, как утверждают древнерусские источники, а значительно позднее, в 1072 или на рубеже 1080—1090-х годов.

Культ Бориса и Глеба и характер их христианского подвига, природа их святости необычны. Братья — не мученики за веру, Святополк Окаянный не требовал от них отречения от Христа. Византийской церкви не знаком такой тип святости: греки почитали и прославляли лишь мучеников за веру, они не причисляли к лику святых правителей, павших жертвами политических заговоров. Борис и Глеб отрекаются от мирских соблазнов, и прежде всего от искушения властью. Их подвиг — это «вольная жертва» в подражание Христу, отказавшемуся ради спасения людей и искупления их грехов от власти над миром и избравшему смерть на кресте. Непротивление убийцам и кроткое принятие смерти — сверхдолжное деяние, которого не требовала от них современная княжеская мораль, допускавшая сопротивление несправедному правителю.

Известный русский историк церкви Г. П. Федотов так писал о Борисе и Глебе: «Святые Борис и Глеб создали на Руси особый (...) чин “страстотерпцев” — самый парадоксальный чин русских святых. В большинстве случаев представляется невозможным говорить о вольной смерти: можно говорить лишь о непротивлении смерти. Непротивление это, по-видимому, сообщает характер вольного заклания насильственной кончине и очищает закланную жертву там, где младенчество не дает естественных условий чистоты».

Борис и Глеб, действительно, не мученики за веру в собственном смысле слова. Однако в древнерусской письменной традиции они именовались и страстотерпцами, и мучениками, а собственно мучеников за веру могли называть страстотерпцами также. По-видимому, святые, принявшие, как Борис и Глеб, смерть в последование Христу,

но не за веру в Христа, в древнерусском религиозном сознании не отделялись от мучеников за веру.

Сходный тип, или чин, святых правителей есть и в других славянских странах, и в Западной Европе. Один из первых чешских святых — князь Вячеслав (Вацлав), вероломно убитый братом Болеславом менее чем за сто лет до Бориса и Глеба. Западная церковь канонизировала правителя Норвегии Олава, павшего от руки своих подданных в 1030 г., англосаксонского короля Эдуарда Мученика, умерщвленного по приказу мачехи в X в. Почитался как святой скандинавский правитель Магнус Оркнейский, убитый спустя столетие после русских страстотерпцев. У южных славян почитались диоклейский князь Иоанн-Владимир, предательски убитый родственником, и сербский правитель Стефан Дечанский, казненный собственным сыном.

Культе святых правителей характерен прежде всего для новокрещеных стран. Канонизация князей правящей династии была для этих государств свидетельством признания церковью и Богом их христианского достоинства. Несомненно, их почитание имело не только христианскую, но и языческую основу. Согласно архаическим представлениям, бытовавшим у германских народов и, вероятно, у славян в раннесредневековую эпоху, князь — сакральная фигура, объединяющая роли правителя и жреца одновременно. Правитель воплощает в себе всю полноту жизни рода и земли. Его смерть освящает и правящую династию, и страну. Не случаен характер убийства правителя: Глеба, Магнуса Оркнейского и Эдуарда закалывают ножом. Эта деталь, конечно, имеет глубокий христианский смысл — страстотерпец уподобляется Агнцу Небесному и Жертве — Христу. Однако предание смерти правителя напоминает и своеобразное языческое жертвоприношение. Некоторые исследователи предполагают, что эти описания отражают память об обрядах искупительного жертвоприношения князей.

Принадлежность к княжескому роду, несомненно, значима в культе страстотерпцев. На Руси вплоть до XVI—XVII вв. из мирян (кроме мучеников за веру) причислялись к лику святых только князья. Княжеское служение воспринималось как особый мирской подвиг, сходный с монашеским. Не каждый монах прославлялся как святой, но жизнь вне мира приближала к святости. Не в каждом правителе церковь видела святого, но служение земле, подданным выделяло князей среди мирян.

Вероломные убийцы князей-страстотерпцев — близкие, родственники или подданные. На Руси это, после убийц Бориса и Глеба, восставшие киевляне, умертвившие в 1147 г. Игоря Ольговича, бывшего киевского правителя, бояре-заговорщики, коварно лишившие жизни местнотимого святого владимирского князя Андрея Боголюбского в 1174 г., московский князь Юрий Данилович, по наущению которого был предан смерти в Орде родственник и соперник в борьбе за владимирский престол тверской князь Михаил Ярославич в 1318 г.

Святость страстотерпцев удостоверяют не только их подвиг, непротивление, смирение перед Божией волей, которую они прозревают в совершающихся событиях. Об их святости свидетельствуют прежде всего враги, с неистовой злобой ополчающиеся против невинных жертв. Восстание сил зла, дьявольского начала на них — свидетельство, знак особой избранности и чистоты страдальцев. Вражда близких и смерть, принимаемая от их руки, соотносят повествования о мученической кончине правителей-страстотерпцев с библейскими прообразами — сказанием Книги Бытия об убиении Авеля Каином и, кроме того, евангельским рассказом о распятии Христа. Современность мыслилась средневековым человеком как «повторение» и раскрытие, развертывание смысла непреходящих событий — ветхо- и новозаветных. Совпадение библейского рассказа об убиении Авеля и истории мученической кончины Бориса и Глеба породило в сознании древнерусских книжников очевидную аналогию. Святополк Окаянный — новый Каин, не только повторивший, но и умноживший грех первоубийцы: Святополк предает смерти не одного, а двух братьев; Каин не знал о грозящем возмездии, русский же братоубийца сознательно идет на страшное преступление. Святополк стал символом величайшего греха: он первым осквернил братоубийством христианскую Русь.

Поэтика «Сказания о Борисе и Глебе». Среди борисоглебских житий несомненно выделяется «Сказание о Борисе и Глебе»: это художественно совершенное произведение, одна из драгоценнейших жемчужин в сокровищнице древнерусской книжности. «Сказание о Борисе и Глебе» содержит антитезу: порочный и ненавидящий своих братьев «новый Каин» — кроткие и смиренные святые — невинные жертвы, молящиеся о спасении своих губителей и любящие их. Мотив всепрощения и любви к убийцам выделяет «Сказание» среди остальных борисоглебских памятников и произведений славянской и западноевропейской письменности, посвященных невинноубиенным правителям. Именно кротость и любовь Бориса и Глеба к врагам, вероятно, оказались прежде всего важны и дороги для русского религиозного сознания и стали причиной особенного почитания святых. Не случайно «Сказание о Борисе и Глебе» в Древней Руси читалось и переписывалось несоизмеримо чаще, нежели менее эмоциональное «Чтение» Нестора. В Несторовском «Чтении» есть и пространное богословское введение, излагающее события ветхо- и новозаветной истории, и рассказ о жизни святых. «Сказание», напротив, сообщает только о мученической кончине братьев и, кроме того, включает два фрагмента, напоминающих летописные повести: перечень всех сыновей святого Владимира и подробную историю борьбы со Святополком Ярослава Мудрого, мстящего за гибель братьев.

Весь текст «Сказания» пронизан экспрессивными антитезами. Пара «Борис и Глеб» как бы воплощает «удвоенную» святость, ей противопоставлена греховная «двойственность» Святополка, рожденного «от двух отцов». Его подлинным отцом был князь Ярополк, взявший в жены греческую монахиню, осквернив ее сан. Владимир, еще язычник, убив Ярополка, делает своей наложницей уже беременную гречанку. Над

Святополком прежде рождения тяготеет грех матери и настоящего и названного отцов. Вот как истолковывает мотив рождения братоубийцы «от двух отцов» современный исследователь «Сказания» В. Н. Топоров: «Двойственность по происхождению и определяемому им актуальному статусу становится неотъемлемой характеристикой его нравственного облика: Святополк, конечно, злодей, но само злодейство находит себе путь вовне (реализуется) через его роковую раздвоенность между мыслью и словом, словом и делом. Отсюда особая роль лицемерия, обмана, двойной тактики, двойной морали в поведении Святополка, резко отличающая его от первого братоубийцы Каина (можно думать, что эти черты Святополка в сильной степени определили устойчивость и эмоциональность отрицательной оценки этого князя, который был не только братоубийцей, но и “первообманщиком”). В этой “двойственности” сам Святополк, пожалуй, не был виновен, но она оказалась тем *изъяном*, который предопределил грех и преступление Святополка. Иное дело — благодатная парность Бориса и Глеба, увенчивающая разный жизненный путь каждого из братьев. Самое существенное здесь в том, что *подлинной* парой Борис и Глеб становятся только в своей единой страстотерпческой смерти, как *парная* жертва, то есть парадоксально удвоенная жертва (двуединая жертва в одной ситуации, по одному поводу), своего рода “сверхжертва”, объединяющая величайший грех (зло) жреца-Святополка, величайшую праведность — святость жертвы (Борис и Глеб) и величайшую искупительную силу, ставшую в будущем опорой для всех “новых людей христианских”».

Борис и Глеб — не только святая пара, вместе с их отцом Владимиром они образуют триаду святых. В «Сказании» и Борис, и Глеб перед смертью вспоминают и друг о друге, и об отце. В одном древнерусском сочинении, «Памяти и похвале святому Владимиру Иакова мниха» князь прославляется не только как креститель Руси, но и как родитель Бориса и Глеба. Автор «Памяти и похвалы» даже упоминает о венце, полученном Владимиром от Бога, хотя Владимир не был мучеником. Он как бы удостоивается мученического венца, обретенного детьми. На одной иконе XVI в. рядом изображены Владимир — старец, юноша Борис и отрок Глеб. В изображении соединены три возраста человеческой жизни — старость, зрелость и юность — и два образа-символа князя-христианина: могущественный правитель, владыка (Владимир) и слуга Божий, преодолевший искушение властью, славой и мирскими благами (Борис и Глеб). Святые братья составляют в «Сказании» и еще одну триаду вместе с Ярославом, мстящим за их смерть по воле Божией и подкрепляемым небесной помощью мучеников: «Прочее же съ трьклятыи прииде съ множествомъ печенѣгъ, и Ярославъ, съвѣкупивъ воя (войско. — А. Р.), изиде противу ему на Лѣто и ста на мѣстѣ, иде же бѣ убиенъ святѣи Борисъ. И въздѣвъ рудѣ на небо и рече: “Се кровь брата моего въпить къ тебе, Владыко, яко же и Авелева прежде. И ты мьсти его, яко же и на ономъ положи стонание и трясение на братоубоици Каинѣ. Еи молю тя, Господи, да

въспримуть противу тому. Аще и тельмь ошла еста, нь благодатию жива еста и Господеви предъстоита и молитвою помозета ми!»).

Святополк же в «Сказании о Борисе и Глебе» — сирота и изгой в человеческом мире. Он не питает сыновних чувств к Владимиру, смерть которого открывает честолюбцу и грешнику путь к киевскому престолу. Он готовит убийство Бориса, который Святополка «почитал как отца». Подлинный «отец» «второго Каина» — дьявол. Автор «Сказания», цитируя Библию (Пс. 9:18), уподобляет приходящих к Святополку после совершенного злодеяния убийц возвращающимся в ад грешникам: «Оканьнии же они убоице възвративъшесе къ посълавъшюуму я (их. — А. Р.), яко же рече Давидъ: “Възвратятся грешници въ адъ и вси забывающии Бога”».

Постоянные, исполненные глубокого символического смысла параллели между изображаемыми событиями и библейскими текстами, прежде всего Псалтырю, проходят через весь текст «Сказания». Борис молится по Псалтыри и читает о «тельцах» и «псах», стесняющих гонимого царя Давида. Но этими «тельцами» и «псами» могут быть названы и приближающиеся к шатру святого убийцы. Составитель «Сказания» цитирует в начале слова псалма о благословении рода праведных (Пс. 111:2), а позднее — речение из Псалтыри об оружии грешников (Пс. 36:14—15), которое поразит их собственные сердца. История Бориса и Глеба — зримое свидетельство исполнения этих речений.

Борис и Глеб расстаются со славой, земными привязанностями и самой жизнью. Однако, в отличие от Святополка, казалось бы, приобретшего полную власть, именно они — подлинные победители в столкновении добра и зла. Отречение от мирских соблазнов и подчинение собственной воли Богу знаменуют освобождение святых. Кроткое, как бы «не мужественное» принятие смерти парадоксально торжествует над жестокой и грубой силой. Изначальная ситуация, рисуемая в «Сказании о Борисе и Глебе», противоположна. Киев, святой центр Русской земли, занят нечестивцем. Святые братья отдалены и от столицы, и друг от друга, разделены пространством Киевской земли, подвластной Святополку. Борис возвращается на Русь из южных степей, из похода против печенегов, и гибнет, не дойдя до Киева, на реке Альте. Глеб плывет с севера к стольному граду в ладье-насаде и встречается с убийцами на реке Смядыни, возле Смоленска. Реки в «Сказании» — символический рубеж, граница между жизнью и смертью. Разлученные в земном предсмертном бытии, Борис и Глеб вспоминают друг о друге и об отце, обращаясь с молитвами к Богу. Душевно и духовно они всегда рядом. Братья гибнут. Святополк терпит поражение от Ярослава: «И съступишася, възходящю сълнцю, и бысть съча зла отинудь и съступашася тришьды, и бишася чересь днь възь, и уже къ вечеру одолъ Ярославъ, а съ оканьнии Святоплькъ побѣже. И нападе на нь бѣсъ, и раслабѣша кости его, яко не мощи ги на кони съдѣти, и несяхуть его на носилѣхъ. И прибѣгоша Берестию съ нимь. Онъ же рече: “Побѣгнѣте, осе женуть по насъ!” И посылахуть противу, и не бѣ ни гонящааго, ни женуцааго въ слѣдъ его. И,

лежа въ немощи, въсхопивъся глаголааше: “Побѣгнѣмы еще, женуть! Охъ мнѣ!” И не можааше тѣрпѣти на единомъ мѣстѣ, и пробѣже Лядскую землю гонимъ гнѣвѣмъ Божи- емь. И прибѣже въ пустыню межю Чехы и Ляхы, и ту испровръже животъ свои зълѣ. И приятъ възмѣдие отъ Господа, яко же показася послѣаная на нь пагубная рана, и по смърти муку вѣчную. И тако обою животу лихованъ бысть: и съде не тѣкъмо княжения, нъ и живота гонезе, и тамо не тѣкъмо Царствия Небеснаго и еже съ ангелы жития погрѣши, нъ и муцѣ и огню предасться».

Святополк, убивший двоих святых братьев — Бориса и Глеба — и стремившийся завладеть всей Русской землей, лишается всего, «обоих жизнью». Он гибнет далеко за пределами Руси, в некоем «пустом пространстве», выморочном месте — и не в Чехии, и не в Польше. Как давно было замечено исследователями, выражение «межю Чехы и Ляхы», вероятно, не является точным указанием, а означает «нигде». В северной России известны похожие на выражение из «Сказания» поговорки, имеющие именно такое значение. Так, в словаре В. И. Даля приведено выражение «лижду чахи (так! — *А. Р.*) и ляхы» в значении ‘так и сяк’, ‘ни то ни сѣ’ и ‘не знаю куда’. (Впрочем, нельзя исключить, что сами эти поговорки возникли под влиянием жития святых страстотерпцев.) От могилы Святополка исходит злой смрад в напоминание потомкам о злосчастной судьбе «второго Каина». Этот смрад, запах вечного гниения, запах ада противопоставлен благовонию, которое источают тела убиенных Бориса и Глеба. В позднейшем народном духовном стихе, записанном в XIX в., антитеза посмертной судьбы братоубийцы и его жертв еще более выразительна и значима: души Бориса и Глеба возносятся к Господу, а Святополк проваливается прямо в преисподнюю.

После изгнания великого грешника и вокняжения Ярослава в Киеве ситуация не только возвращается к исконной норме, но и становится более благоприятной, благодатной для Руси, нежели до совершенного преступления. Тела Бориса и Глеба переносят недалеко от столицы, в вышгородский храм святого Василия. Таким образом, святые братья символически, духовно воссоединяются на земле и с их отцом Владимиром, которому было дано при крещении имя Василий. Тонко обыгрывается в «Сказании» и имя города Вышгорода — он, в прошлом местобиталище грешника Святополка, оказывается хранителем мощей святых, городом «высоким» и «высшим» в духовном смысле.

Образы святых в «Сказании о Борисе и Глебе» отличает психологическая выразительность и глубина. Братья — не суровые аскеты, они с горечью и скорбью расстаются с жизнью. Но одновременно Борис принимает смерть с радостью: «Въ тузѣ (тоске. — *А. Р.*) и печали, с удручнѣмъ сѣрдьцѣмъ и вълѣзъ въ шатѣрь свои, плакаше съкрушенѣмъ сѣрдьцѣмъ, а душею радостною».

О сцене убийства Бориса замечательно написал известный исследователь древнерусской словесности И. П. Еремин: «Скорбная атмосфера, созданная автором вокруг Бориса, в особенности сгущается, когда тот, не в силах сдержать сердечного сокруше-

ния, проливает слезы — обильные, заливающие все лицо, “горькие” и “жалостливые”, сопровождающиеся тяжкими вздохами и стенаниями. Это не простые слезы. Они — дар, который бог посылает “избранникам” своим. И они заразительны. При виде Бориса, проливающего слезы, все окружающие его (...) возмущаются духом и тоже начинают “плакати” и “стенати”. Сцена эта (хоровой плач) — одна из художественных находок автора».

Замечательно в своей выразительности и трогательности и моление Глеба, обращенное к жестокосердым убийцам. «Беззащитная юность Глеба в своем роде очень изящна и трогательна. Это один из самых “акварельных” образов древнерусской литературы», — пишет И. П. Еремин. Слезно молит о пощаде убийц отрок Глеб, но и он готов предстать перед Богом. Сожаление святых о жизни (описанное, хотя и не столь искусно, также и в Несторовом «Чтении») отличает их от большинства мучеников, но тем значимее предстает их жертвенный подвиг в подражание Христу. Сопоставление со смертью Иисуса особенно подчеркнуто в изображении убийства Глеба. Князя-отрока, как кроткого агнца, закалывает ножом собственный повар, становящийся сообщником губителей: Агнец — традиционный символ Христа. В предсмертном молении Глеб говорит о себе: «Не пожьнете мене отъ жития не съзьрѣла, не пожьнѣте класа, не уже съзьрѣвъша, нѣ млеко безълюбія носяща! Не порѣжете лозы не до коньца въздрасъша, а плодъ имуща!». Виноградной лозой в Евангелии от Иоанна (15:1) называет себя Христос.

Смиренные жертвы, святые Борис и Глеб стали в древнерусском религиозном сознании помощниками в борьбе с иноплемениками. На такое восприятие святых братьев повлияли упоминание в их житиях о походе Бориса на печенегов, бежавших от него, и повествование «Сказания» о победе Ярослава над Святополком по молитве братьев-страстотерпцев. В «Житии Александра Невского» описано видение старейшине Ижорской земли Пелугию Бориса и Глеба накануне битвы со шведами в 1240 г.: «И яко же нача възходити солнце, слыша шумъ страшень по морю и видѣ насадъ (ладью. — А. Р.) единъ гребущъ по морю, посреди насада стояща святая мученика Бориса и Глѣб в одеждах чръвленых, и бѣста руки дрѣжаща на рамѣх. Гребци же сѣдяху, акы мглою одѣани. Рече Борисъ: “Брате Глѣбе, вели грести, да поможемъ сроднику своему князю Александру”». О видении и чудесной помощи братьев войску Дмитрия Донского в Куликовской битве упоминает другое древнерусское сочинение — «Сказание о Мамаевом побоище». В облике воинов с мечами или копьями, в пышных княжеских одеждах предстают Борис и Глеб и на многочисленных иконах: отказ святых при жизни от борьбы за власть и от сопротивления убийцам парадоксальным образом придает им черты небесных покровителей воинства и не умаляет, но, напротив, возвеличивает их княжеское достоинство.

Борис и Глеб упоминаются и во многих произведениях народной словесности или являются их персонажами. Братья прославляются как великие святые в духовных сти-

хах. На поклонение им, к огненному столпу, чудесно являющемуся возле тела убиенного Глеба, съезжаются земные цари, подобно царям-волхвам, приходящим, по рассказу Евангелий, поклониться новорожденному Иисусу. В украинских народных преданиях Борис и Глеб — божественные кузнецы, сделавшие для людей первый плуг. Они — победители чудовищного Змея, которого запрягают в плуг и заставляют провести первую борозду. Братья — целители и помощники в выращивании урожая, воздействующие на плодородящую силу земли. Характерны пословицы: «На Бориса и Глеба берися до хлеба», «На Борис и Глеб поспекает хлеб». В Белоруссии черный хлеб называли в позапрошлом веке Борис, а белый — Глеб. Как покровители урожая, князья-страстотерпы напоминают другую пару святых, особенно почитавшихся на Руси, — Косьму и Дамиана (Кузьму и Демьяна), как целители, они сходны с греческими мучениками Флором и Лавром. Однако, возможно, что в народном почитании Бориса и Глеба отразились и архаические, восходящие к доисторическим индоевропейским временам представления о паре близнецов-сыновей бога, воплощающих плодородящую силу природы. Так христианский культ святых Бориса и Глеба, изначально хранивший память о языческих прообразах, приобрел и проявил в народном сознании вне- и дохристианское осмысление.

«Житие Феодосия Печерского»

(А. М. Ранчин)

«Житие Феодосия Печерского» — одно из первых древнерусских оригинальных агиографических произведений и первое преподобническое житие (житие святого-монаха). Составитель «Жития» — монах Киево-Печерского монастыря Нестор, написавший также одно из житий святых князей Бориса и Глеба — «Чтение о Борисе и Глебе». Нестор, по-видимому, был и составителем первой редакции «Повести временных лет» — одной из древнейших летописей. Точное время создания «Жития Феодосия Печерского» неизвестно. По мнению большинства исследователей, оно было составлено Нестором в период, когда настоятелем Киево-Печерского монастыря был Никон, умерший в 1088 г. В тексте «Жития» упоминается о событиях, происходивших в годы игуменства Никона, однако ничего не сказано о его смерти и о событиях позднейшего времени. Но существует и другая точка зрения, согласно которой написание «Жития» относится ко времени вскоре после 1108 г., когда Феодосий был причислен к лику святых. Древнейший список «Жития» содержится в сборнике, составленном во Владимиро-Суздальской Руси в XII—XIII вв.

Житийно-биографические мотивы в произведении. Мнение о высоких художественных достоинствах и о своеобразии «Жития Феодосия Печерского» утвердилось еще в науке XIX в. «Искусно и пространно составил (...) Нестор (...) “Житие преп. отца нашего Феодосия игумена Печерского” (...) Указано много сопоставлений и применений из различных греческих житий, какие Нестор внес в свой труд о жизни Феодосия. Тем не менее, труд этот имеет неоспоримые историко-литературные достоинства: он знакомит нас с бытом, с нравами, с воззрениями той отдаленной эпохи, довольно отчетливо обрисовывает высокий нравственный облик Феодосия и вместе с тем касается в связи с жизнью Феодосия жизни его современников, истории Печерского монастыря», — писал П. В. Владимиров в 1901 г. «Несомненно, что Житие Феодосия имеет значительные литературные достоинства (...) хороший язык (то есть хорошо выдержанный церковнославянский стиль), толковое и по местам занимательное изложение, сравнительно немного того “добрословия” и “плетения словес”, которое так претит при чтении позднейших житий, — это все дает нашему Житию выдающееся место в ряду однородных произведений», — заметил Д. И. Абрамович. «Сила и авто-

ритет литературной традиции в творчестве Нестора значительны; но он умеет и чужое пересказать по-своему ярко, живо, с новыми художественными деталями (...) Нестор был писатель не только начитанный; он умел критически пользоваться своими литературными источниками, сочетая их с устными преданиями и легендами. Он строил крупные целостные композиции, сочетая занимательность с нравоучительными задачами» (С. А. Бугославский). По характеристике И. П. Еремина, «Житие Феодосия» — «наглядный показатель высокого уровня, которого художественная повествовательная проза древней Руси достигла уже во второй половине XI в.»

«Житие Феодосия Печерского» соотнесено с переводными «Житиями» Антония Великого, Саввы Освященного, Евфимия Великого, Феодосия Киновиярха; похожесть этих текстов объясняется сходством Феодосия Печерского и этих святых: все они представлены в житиях как основатели монашества (Феодосий Печерский на Руси, Антоний — в Египте, Савва, Евфимий и Феодосий Киновиярх — в Палестине).

Сопоставление «Жития Феодосия» с переводными византийскими агиобиографиями показывает, что путь Феодосия к Богу несколько отличается от примеров, парадигм, воплощенных в греческих образцах Нестора; «Житие Феодосия» само становится парадигмой для позднейшей древнерусской агиографии. В то же время «Житие Феодосия» содержит почти полный набор элементов, характерных для житийного жанра как такового и сравнительно редко в полном объеме встречающихся в одном тексте. Феодосий — аскет; Феодосий — устроитель монашества; Феодосий — мудрец, одаренный книжным знанием; Феодосий — обличитель неправды «мира» (осуждение князя Святослава, изгнавшего старшего брата); Феодосий — защитник и проповедник христианства в спорах с иноверцами (прения с иудеями); Феодосий — заступник за обиженных; Феодосий — прозорливец; Феодосий — победитель бесов. Такие мотивы соотносят Житие Феодосия с чрезвычайно широким кругом житий. Так, обличение властителя роднит «Житие Феодосия» с «Житием Иоанна Златоуста» (ум. 407) богослова и проповедника, одного из отцов церкви, обличителя несправедливой византийской царицы Евдоксии. Эта особенность «Жития Феодосия» не случайна. Феодосий для Нестора — не только основатель русского монашества, но и святой, равнодостоинный всем великим греческим святым. И Нестор стремится изобразить святость Феодосия максимально полно, как выражение самых различных типов святости. «Житие Феодосия» выступает как бы в роли словаря мотивов для всей последующей русской агиографии.

«Житие Феодосия» отличает от переводных византийских житий, образующих его литературный и духовный контекст, значительно более жесткая структурированность. Ряд эпизодов в «Житии Феодосия» соединен в триады и выражает символику святой Троицы. Жизнь Феодосия связана с тремя городами — Василевым, Курском и Киевом, и пребывание в каждом из этих локусов (мест) имеет провиденциальный смысл. Феодосий трижды пытается покинуть материнский дом, и только третья попытка

оказывается успешной. Три события наиболее значимы в духовном пути святого к Богу: крещение и совершающееся при этом наречение имени, евангельские слова (которые Феодосий слышит в церкви), обращающие его мысль к монашескому служению, приход к Антонию и последующее затем пострижение. Три посмертных чуда Феодосия описаны в «Житии». Кроме истории прихода Феодосия в монастырь, в «Житии» рассказано еще о двух монахах — о Варлааме и Ефреме, — которые, как и Феодосий, вынуждены преодолеть сопротивление — запреты родственников и князя.

Феодосий (родился около 1036 г. — умер 3 мая старого стиля 1074 г.) — историческое лицо, один из основателей и второй игумен (с 1062 г. до смерти) Киево-Печерского монастыря. Канонизирован в 1108 г. «Феодосий» — его монашеское имя, мирское имя Феодосия неизвестно (в Житии имя «Феодосий» святому нарекает священник при крещении, и с этим же именем Феодосий становится печерским монахом; однако при пострижении в монахи было принято давать новое имя, и поэтому именованное Феодосия после пострижения не является бесспорно истинным).

Феодосий в «Житии» — великий святой, один из первых русских подвижников. Он — один из основателей монашества на Руси, уподобляемый зачинателю, основателю христианского монашества Антонию Великому (III—IV вв.) и превзошедший древних праведников «пастырь иноков». Отличающие Феодосия черты — полная посвященность собственной воли Богу и уверенность в божественной помощи; отказ от забот о земных, телесных и хозяйственных, нуждах, о собственном благополучии, о пище; ощущение особенной, интимной приближенности к Христу и глубокое переживание таинства причащения телом и кровью Христовыми; смирение и самоуничижение, почти граничащее с юродством; «трудничество» — радостное исполнение тяжелых работ; всепрощающая любовь к ближним; обличение неправды, творимой властителями.

В «Житии» подробно рассказывается о жизни Феодосия от его рождения, при этом Нестор, составитель «Жития», изображает жизнь Феодосия в соответствии с традицией жизнеописания святых и заимствует некоторые эпизоды из переводных греческих житий.

Феодосий родился в городе Василеве, недалеко от Киева, в благочестивой семье (рождение святого от благочестивых родителей — «общее место» житийного жанра). Великое предназначение, будущую судьбу ребенка прозорливо угадывает священник, к которому младенца приносят для крещения. «Феодосий» — по-гречески «отданный, дарованный Богу». По словам Нестора о Феодосии, Дух святой от рождения вселился в него. Отмеченность святого от рождения, присутствие еще в младенчестве в нем благодати Божией — традиционный житийный мотив. Пророческое наречение священником имени святому встречается в переведенном с греческого языка «Житии Евфимия Великого», написанном Кириллом Скифопольским (VI в.), текст которого хорошо знал Нестор.

Еще в раннем детстве Феодосий проявляет исключительную мудрость. Мудрость святого-ребенка — также распространенный житийный мотив.

Еще прежде достижения Феодосием отроческого возраста семья переселилась из Василева в Курск. Это переселение Феодосия — первое в цепи странствий святого — наделяется в «Житии» провиденциальным смыслом: еще один город стал причастен благодати, снизошедшей на Феодосия. Оказываясь после этого переселения дальше, чем прежде, от Киева, предназначенного ему провидением, в духовном пространстве святой, напротив, приближается к сокровенной цели: именно во время жизни в Курске ребенок и отрок Феодосий открывает для себя заповеди христианской веры.

В нескольких фрагментах «Жития» раскрываются стремление святого к постижению божественной истины и к общению с Богом, прилежание в исполнении церковных обрядов: Феодосий каждый день ходил в церковь и слушал читаемые божественные книги. Мудрость и не по-детски серьезное отношение к миру и Богу проявляется в том, что святой легко и в совершенстве постиг книжную грамоту. Он избегал детских игр. Это также традиционный житийный мотив. Он есть в переведенном с греческого языка «Житии Антония Великого».

Феодосия также отличают смирение и свобода от соблазнов роскоши и богатства: он ходил в старой заплатанной одежде.

В возрасте тринадцати лет святой лишился отца. После его смерти Феодосий начинает еще усерднее трудиться во имя Божие: он самоуничтоженно исполняет работу смерда, выходя трудиться в поле вместе с «рабами».

Исполнение Феодосием трудов, не подобающих его знатному роду, вызывает гнев его матери, которая становится противницей сына, ибо, любя его, не принимает смирения и самоуничтожения Феодосия. Мать не разрешала Феодосию работать в поле, упрасивала носить чистую и богатую одежду и играть со сверстниками. Исключительность Феодосия мать воспринимает как изъян, а в его поступках видит позор для сына и для всего рода. Понимание Феодосием своего предназначения, основанное на христианских заповедях, противопоставлено мирской морали, которой следует мать святого. Феодосий не слушал матери и за это принимал от нее побои. «Жестокая», себялюбивая любовь матери к сыну контрастирует с чистой, самоотреченной любовью святого к Богу.

Ключевой момент в жизни Феодосия — намерение покинуть родной дом, чтобы отправиться в паломничество по святым местам. Феодосий молится Богу об исполнении своего намерения. Желание покинуть родной дом и всецело посвятить себя Христу позднее исполняется, но намерение удалиться в Святую землю не осуществляется: Феодосий уходит из дома вместе с паломниками, но мать через три дня настигает сына и возвращает его домой. Препоны, которые ставит мать Феодосию, имеют провиденциальный смысл и невольно направляют святого к цели, которая была предназначена ему Богом. В описании попыток Феодосия покинуть дом матери присутствует троичная символика, указующая на триединое христианское Божество — святую Троицу: святой трижды покидал родной дом, и лишь на третий раз он смог совершить задуманное.

Феодосию было предрешиено стать великим святым — наставником монахов и мирян в Русской земле.

Составитель «Жития» подчеркивает кротость Феодосия, терпеливое и радостное принятие выпавших ему страданий: мать жестоко избивала его, но святой с радостью принимал побои и благодарил Бога за все перенесенное.

«Трудничество» Феодосия и глубоко-интимное переживание святым жертвы Христа и таинства причастия проявились в рассказе о помощи святого в печении просфор для богослужения. Феодосий узнает, что в церкви не каждый день служится литургия из-за недостатка просфор. Святой начинает сам печь просфоры, продает их нищим, а полученные деньги раздает нищим или покупает на них муку для новых просфор. Сходный эпизод содержится во втором славянском житии (в так называемой «Легенде Никольского») чешского князя святого Вячеслава (умер в 929 или 936).

Служение Феодосия Богу — приготовление просфор — вызывает гнев дьявола, который побуждает сверстников святого издеваться над ним. Так на Феодосия в первый раз ополчается дьявол, но пока что не сам (борьба с бесами предстоит Феодосию в дальнейшем). Святой кротко, в молчании, сносит все упреки и издевательства.

Дьявол вновь пытается воспрепятствовать Феодосию в его богоугодном деле: он внушает матери святого запретить Феодосию заниматься приготовлением просфор. В повествовании о Феодосии применяется прием «усиливающего» повтора: мать, прежде видевшая поругание чести рода в заплатанной одежде и в работе святого на поле, усматривает теперь позор для своего рода в печении сыном просфор. Он же видит в своей работе возможность радостного приобщения к Христу, который подал пример самоуничтожения и смирения. Мать сначала оставила Феодосия в покое, но спустя год по наущению дьявола вновь попыталась — то лаской, то угрозой, то побоями — отвлечь святого от приготовления просфор.

Феодосий испытывает тяжелейший вид искушения — искушение безумной материнской любовью. Препятствуя святому в исполнении его намерений, мать, вопреки своему желанию, как бы подготавливает новый уход Феодосия из дома и словно направляет его по предначертанному свыше пути.

Вслед за тем совершается второй уход Феодосия из дома: он уходит в другой город и поселяется у некоего священника. В доме у священника святой продолжает печь просфоры. В описании второго ухода использован прием повтора «с усилением»: мать, как и прежде, возвращает Феодосия домой, нанеся ему побои, но на этот раз она не сразу находит сына.

Смирение Феодосия, неприятие роскоши, показаны во фрагменте, повествующем о любви к Феодосию властелина Курска: он дарит святому дорогую одежду, но тот отдает ее нищим, и так повторяется несколько раз. Феодосий ощущает эту одежду как некую тяжесть.

В «Житии» применяется прием парадоксального контраста, призванный засвидетельствовать непохожесть Феодосия на других людей. Феодосий надевает на тело вериги: тяжелые вериги противопоставлены легкому дорожному платью, тяготящему Феодосия. Одновременно вериги Феодосия соотносятся с цепями, которые прежде налагала на него мать в наказание за непослушание ее воле. Феодосий оказывается неуязвим для наказания, ибо добровольно и с радостью подвергает себя таким же тяготам. Ношение вериг святым — распространенный житийный мотив, встречающийся, например, в переводном греческом «Житии Симеона Столпника».

Мать, случайно узнавшая, что Феодосий носит под одеждой вериги, срывает их с тела сына.

Затем совершается одно из главных событий в жизни Феодосия, разделяющее ее надвое: на мирскую и монашескую. Феодосий проникается смыслом евангельского призыва Христа оставить семью и последовать за Господом, который упокоит «труждающихся и обремененных» (Мф. 11:28).

Побуждаемый любовью к Богу, святой тайно уходит из дома в Киев, ибо он много слышал о прославленных киевских монастырях. В третий раз он совершает попытку ухода; эта попытка внешне кажется почти безнадежной (Феодосий не знает дороги в Киев и молит Бога даровать ему попутчиков, с которыми смог бы дойти до Киева). Однако — по воле Бога — желание Феодосия исполняется. Он встречает купцов с обозом, которые едут в Киев, и тайно, поодаль, идет за ними. Бог хранит Феодосия в пути.

Описание купеческого обоза с «бремены тяжкы» имеет символическую семантику: тяжелый груз — символ мирских суетных тягот. Одновременно эти «бремены тяжкы» контрастируют с «легким бременем», которое обещал верующим Христос (Мф. 11:28—30).

Перекликаются в «Житии Феодосия» и в «Житии Антония», составленном Афанасием Александрийским, описание прихода Феодосия в Киев и рассказ о странствии Антония во «внутреннюю пустыню». И Антоний, и Феодосий не знают дороги к месту, куда должны направиться (Печерский монастырь и оазис в пустыне станут местом, где будут подвизаться оставшуюся жизнь и египетский отшельник, и русский инок). Антонию велел идти во «внутреннюю пустыню» божественный голос. «На вопрос же Антония: “кто укажет мне путь, потому что неизвестен мне он?” — голос немедленно указал ему сарацин, которым надлежало идти этим путем. Антоний, подойдя к ним, стал просить позволения идти с ними в пустыню. Сарацины, как бы по велению Промысла, охотно приняли его. Три дня и три ночи проведя с ними в пути, он приходит на одну весьма высокую гору» («Житие Антония Великого»). Феодосию невольно помогают в пути купцы, за которыми он тайно идет в Киев. Путь русского святого и легче, и труднее путешествия Антония: Феодосию нет нужды бояться иноплеменников и иноверцев, но он опасается собственной матери, которая может нагнать

юношу и вернуть домой; странствие Антония длится три дня, путешествие Феодосия — три недели (число в обоих случаях обладает символическими коннотациями): «И тако устръмися къ Киеву городу, бѣ бо слышалъ о монастырихъ ту сущиихъ. Не вѣды же пути, моляше ся Богу, да бы обрѣлъ съпутъники направляюща и (его. — А. Р.) на путь желанія. И се по приключаю Божию бѣша идуще путьмъ тѣмъ купъци на возѣхъ съ бремены тяжькы. Увѣдѣвъ же я (их. — А. Р.) блаженны, яко въ тѣ же градъ идуть, прослави Бога. И идяшеть въ слѣдъ ихъ издалеча, не являя ся имъ. И онѣмъ же ставъшемъ на ношънемъ становищи, блаженны же не доида, яко и зрѣймо ихъ, ту же опочиваше, единому Богу съблюдающю и. И тако идыи трѣми недѣлями, доиде преже реченааго».

В Киеве Феодосий вновь сталкивается с препятствиями в осуществлении своего намерения. Ни в одном монастыре не хотят принять простодушного отрока в бедной одежде. В этих препятствиях так же, как и в прежней неудаче паломничества в Святую землю, заключен провиденциальный смысл. Бог предначертал Феодосию принять монашество в пещере у инока Антония (Антония, прозванного Печерским). Обошедший все киевские монастыри Феодосий приходит в пещеру к Антонию. В беседе с Антонием Феодосий выступает в роли испытуемого: Антоний испытывает его, говоря о трудностях монашеской жизни в пещере, хотя прозорливо знает, что Феодосий создаст на этом месте прославленный монастырь. Феодосий подтверждает свое намерение, Антоний велит монаху Никону постричь его в монахи и оставляет в своей пещере.

Испытание Феодосия Антонием является заимствованием Нестора из переведенного с греческого языка «Жития святого Саввы Освященного», Кирилла Скифопольского (VI в.), в котором рассказывается о приходе Саввы к святому Евфимию Великому и о первоначальном отказе Евфимия принять Савву.

Но Феодосию предстоит выдержать еще одно, труднейшее, испытание намерения посвятить свою жизнь монашескому подвигу. Мать через четыре года узнает, что Феодосия видели в Киеве. Она приходит к Антонию, который говорит, что сын не хочет ее видеть. Феодосий выходит из пещеры к матери только тогда, когда она второй раз приходит к Антонию: он исполняет просьбу Антония. Феодосий отказывается вернуться домой и соглашается видѣться с матерью лишь при условии, что она примет монашеский сан. После тщетных попыток переубедить сына мать в конце концов становится монахиней в одном из киевских женских монастырей. Решение матери составитель «Жития» объясняет исполнением молитв, с которыми Феодосий обращался к Богу. Сын убедил мать в ничтожности «кратковременного мира». Встречи Феодосия с матерью и ее пострижение — свидетельство торжества религиозного монашеского идеала, исповедовавшегося святым, над мирскими ценностями, которым следовала мать Феодосия. Одновременно пострижение матери означает ее истинное воссоединение с сыном — в общих духовных помыслах.

Параллелью и своеобразным повторением истории пострижения Феодосия в Печерской обители являются рассказы «Жития» о пострижении Антонием в монахи некоего скопца — любимца князя Изяслава и сына киевского боярина Иоанна (приближенному князю дается имя «Ефрем», а сыну боярина — имя «Варлаам»). Оба они, как и Феодосий, становятся в дальнейшем известными духовными лицами, церковными иерархами: Ефрем позднее поселится в Константинополе, а затем станет епископом Переяславской епархии, Варлаам будет игуменом Печерского монастыря — предшественником Феодосия. Пострижение так же, как и пострижение Феодосия, совершается Никоном по повелению Антония вопреки желанию их близких — князя Изяслава и боярина Иоанна. Параллелизм с эпизодами жизни Феодосия особенно очевиден в рассказе о Варлааме. Как и Феодосия, Антоний принимает боярского сына после испытания твердости его намерения стать монахом. Боярин Иоанн приходит в пещеру Антония за сыном, подобно матери Феодосия; Иоанн, как и мать Феодосия, одержим гневом на Антония. Но противоборство сына и родителя в повествовании об Иоанне обострено, усилено; усилен, в сравнении с повествованием о Феодосии, и мотив пренебрежительного отношения, презрения к богатым одеждам. Иоанн выводит сына из пещеры, срывая с него монашеские одежды. Он облакает сына в богатое и красивое одеяние, которое Варлаам бросает и втаптывает в грязь. Отец связывает Варлааму руки и ведет его через город, как бы выставляя на позор, подобно преступнику (веревка, которой обматывают руки Варлаама, напоминает цепи, наложенные матерью на Феодосия). Отец побуждает молодую жену Варлаама прельстить своей красотой покинувшего ее мужа и заставить Варлаама остаться в родительском доме. Но все ухищрения боярина оказываются тщетными. Варлаам провел три дня в его доме, не сходя с одного места и не вкушая никакой пищи. Отец был вынужден отпустить Варлаама в пещеру к Антонию. Варлаам противопоставлен Феодосию в своем отношении к родным: мироотрицание Варлаама, любовь к монашеской жизни принимают форму жестокого, даже жестокого отношения к родным, противящимся намерениям его; в то время как неуступчивость и непреклонность Феодосия сочетаются с кротко-смирненным отношением к матери.

История прихода Феодосия в монастырь — своеобразный символ-прообраз рассказов о пострижении Варлаама и Ефрема, «парадигма» этих двух историй. Приходя к Антонию, Феодосий как бы открывает путь в его обитель другим. Сравнительно легкое и быстрое преодоление препятствий отличает Варлаама и Ефрема от Феодосия, претерпевшего множество скорбей и мучений прежде, чем осуществилось его желание.

Феодосий вместе с Антонием и другим монахом, поселившимся в пещере Антония, Никоном, образует святую триаду; три монаха метафорически названы в «Житии» тремя светилами, разгоняющими бесовскую тьму. Антоний и Никон дивятся благонаравью, твердости духа и бодрости Феодосия-аскета. Одновременно Феодосий неявно противопоставлен и Антонию, и Никону как монах, неизменно подвизавшийся в Пе-

черской обители и постоянно содействовавший увеличению числа печерских монахов и укреплению монашеской братии в исполнении устава и заповедей Христа. Антоний вскоре после пострижения Феодосия поселяется в затворе — в пещере с заложённой дверью. Никон, ставший игуменом через несколько лет после смерти Феодосия, дважды уходил из Киева в далекую Тмутаракань.

Повествование о Феодосии до его прихода к Антонию — это история пути к заветной цели, странствия в поисках желанного места. В этом повествовании значимы последовательность событий и движение времени. Рассказ о жизни Феодосия в монастыре в большей мере построен как ряд относительно самостоятельных эпизодов, раскрывающих его христианские добродетели и грани святости. Предназначение Феодосия отныне исполнено. Основное событие в жизни Феодосия в монастыре — поставление в игумены после того, как князь Изяслав перевел прежнего игумена Варлаама в другой монастырь.

Святость Феодосия. Однако на высшем смысловом уровне эта оппозиция двух частей «Жития» — до и после пострижения святого в монахи — снимается. Прежде всего это совершается в тексте «Жития» посредством имени святого. В начале произведения повествуется о наречении имени Феодосию при крещении. Как неоднократно замечали исследователи (в частности, Е. Е. Голубинский), Нестор, по-видимому, подменяет мирское имя Феодосия именем, данным при пострижении в монахи. (Предположение, что при принятии монашеского сана на Руси в XI веке могло сохраняться мирское имя, труднодоказуемо.) Независимо от причин, побудивших Нестора к этой замене, Феодосий изначально предстает символически уже при крещении печерским игуменом и великим святым.

В «Житии Феодосия» развернуто несколько семантических рядов, в основе которых лежат метафоры или символы. Первый ряд объединяет мотив полета. Феодосий, «окрилатевъ же умъмь, устръми ся к пещере» Антония. (Сам Киев и Печерский монастырь в древнерусском культурном сознании были выделены как горное место и противопоставлены равнине.) В «Житии Феодосия» неоднократно описываются чудеса, связанные с вознесением в небо: отрывается от земли на небо печерский храм, сохраняя монахов от нападения разбойников; в сиянии над монастырем некий боголюбец видит Феодосия; огненный столп над монастырем возвещает князю Святославу смерть святого. С деяниями Феодосия в «Житии» связывается прежде всего и выход монахов из пещер на поверхность земли, и строительство Успенского храма. Приуроченное к строительству нового храма видение божественной службы, в которой участвуют ангелы в образах Феодосия и других монахов, как бы связывает небо и землю.

Другой семантический ряд в «Житии Феодосия» является реализацией метафор «Феодосий — солнце», «Феодосий — светильник» и воплощает символ света: видение ангелов в образах Феодосия и монахов, несущих зажженные свечи и идущих от старой церкви к новой и упомянутые видения молящегося Феодосия и огненного столпа.

Еще один семантический ряд связан с символикой хлеба, прежде всего литургического — просфоры, и работы на ниве Господней: Феодосий в юности трудился на ниве с рабами (в этом эпизоде воплощена евангельская метафора последователей Христа — работников на ниве Господней). Также Феодосий помогал священнику, приготавливая тесто для просфор. Как рассказывает Нестор, святой видел в этом особенный смысл, о чем и поведал матери: «Егда Господь наш Иисусъ Христосъ на вечери възлеже съ ученикы своими, тгда приимъ хлѣбъ и благословивъ и преломль, даяше ученикомъ своимъ, глаголя: “Примѣте и ядите, се есть тѣло мое, ломимое за вы и за многы въ оставление грѣховъ”. Да еще Господь нашъ плѣть свою нарече, то кольми паче лѣпо есть мнѣ радовати ся, яко съдѣльника мя сподоби Господь плѣти своеи быти». Феодосий пек просфоры, «съ радостію (...) съ мълчаниемъ и съ сѣмѣрениемъ» принимая укоризны и поношения. Как замечает Нестор, «се же тако Богу изволивъшю, да проскуры чисты приносять ся въ църквь Божию от непорочнаго и несквърнааго отрока».

О хлебе и вине (о вине именно в связи с литургией) затем неоднократно рассказывается в «Житии Феодосия» — в эпизодах, повествующих о недостатке муки и вина в обители и об их чудесном обретении. Феодосий-игумен заботится о духовном окормлении, пренебрегая попечением о хлебе для насыщения тела, и Господь питает его обитель (в большинстве чудес с умножением запасов речь идет именно о хлебе). Эта семантическая цепь сплетена с другой, выражающей литургическую символику. Рассказ о приготовлении Феодосием просфор перекликается с чудом об обретении вина для литургии и с чудом — наказанием за нарушение завещания Феодосия вкушать праздничный хлеб в пятый день первой недели Великого поста: сладкий хлеб в этом рассказе соотнесен с хлебом литургическим. В переводных греческих житиях, в которых содержатся чудеса с умножением пищи, — например, в «Житии Саввы Освященного», — этих литургических смыслов нет.

Своеобразным ядром текста является пространная молитва Феодосия-игумена, следующая за рассказом о переселении монахов на поверхность земли и концентрирующая инвариантные мотивы в «Житии Феодосия» (оставление родителей и служение Богу, плач и пост, путь к Господу).

Феодосий в «Житии» представлен прежде всего игуменом — одним из создателей Печерского монастыря, кротким наставником братии и молитвенным заступником и защитником печерских монахов.

Феодосий основывает монастырь на новом месте, превращая пещерную обитель в надземную. Он закладывает новую церковь во имя Пресвятой Богородицы, строительство которой было завершено после его кончины.

Феодосий впервые на Руси принимает в Печерском монастыре греческий Студийский устав, предписывающий общежительство: полный отказ монахов от личного имущества и совместное исполнение работ и распределение обязанностей между братией.

В своей обители Феодосий стремится воплотить идеал христианского духовного братства. Настоятель строго следит за исполнением подначальными монахами требований устава: он сжигает или бросает в реку обнаруженные в кельях монахов вещи, не разрешенные уставом; во время ночной молитвы Феодосий обходит келии монахов и, если слышит вместо молитвы беседы, стучит в дверь рукою, веля прекратить разговор.

Он не взирает на богатство и бедность желающего постричься, он всех принимает в монастырь, помня о пережитых злоключениях. Но, прежде чем исполнить желание приходящих, настоятель испытывает твердость их намерений, повелевая некоторое время исполнять монашеские обеты в мирской одежде.

Феодосий неустанно произносит поучения для монахов, наставляя их жить в соответствии с нравственными заповедями Христа. Последнее поучение Феодосий произносит перед смертью.

Феодосий постоянно молит Бога о даровании благодати монастырю и о благополучии и спасении монахов. С этой просьбой он обращается к Богу накануне кончины.

Кротость и самоуничужение — черты, и после поставления в игумены присущие Феодосию, подражающему самоуничужению Христа. Феодосий тихо и безгневно укоряет монахов, плача об их прегрешениях. Он намеками напоминает монахам, беседовавшим в ночи вместо совершения молитвы, о нарушении устава. Сам Феодосий проводит ночи в молитвах, но, слыша шаги монахов возле его келии, притворяется спящим.

Феодосия отличают особенный молитвенный дар, глубина молитвенного чувства. Накануне Великого поста Феодосий уходит в уединенную потаенную пещеру, где проводит дни и ночи в неустанных молитвах.

Наряду с заботой о монастыре святому присуща и забота о мире, общественное служение миру. Феодосий посылает пищу узникам и кормит из монастырских доходов нуждающихся. Он исполняет просьбу обиженной судьей вдовицы и, поговорив с судьей, восстанавливает попорченную справедливость. Святой бесстрашно укоряет князя Святослава, силой отобравшего киевский престол у старшего брата Изяслава. Гнев Святослава и угрозы не могут поколебать решимости Феодосия. Даже позднее, примирившись со Святославом, святой продолжает с плачем укорять его и молить о возвращении престола Изяславу.

Путь Феодосия к Богу неявно противопоставлен в «Житии» абсолютному уходу из мира Антония Печерского, приверженного не общежителюству, но отшельничеству.

В ряде фрагментов «Жития» Феодосий выступает как борец с бесами и их победитель. Он изгоняет пакостивших бесов из монастырской пекарни, изгоняет бесов из монастырского хлева молитвой, проводя в хлеву ночь, он освобождает от бесовских козней монаха Илариона. Сам святой рассказывает братии о явлении ему во время ночной келейной молитвы бесовской силы в образе черного пса; бесы не способны отвратить святого от Бога, нарушить его молитвенное состояние, — и черный пес становится невидим.

Феодосий — победитель в словопрениях и проповедник христианской веры. Он побеждает в спорах с князьями и епископами; он — участник в прениях о вере с иудеями и обличитель неправды иудейской веры. Твердый в прениях, Феодосий уподоблен Нестором камню.

Несколько эпизодов раскрывают аскетизм святого. Феодосий смиряет плоть и борется с ее искушениями. Он проводит почти все время в молитвах, спит немного и только сидя, вкушает мало пищи, передает тело укусам оводов и комаров (такой же эпизод встречается в переводном «Житии святого Макария Египетского»). Вместе с тем аскеза Феодосия не принимает тех крайних форм, которые были свойственны Антонию Великому. Антоний жестоко страдает от бесовского зла: бесы наносят ему раны и побои. В борьбе с бесами Антонию Печерскому помогает небесный покровитель — святой Антоний Великий.

Феодосий — смиренный труженик, с радостью исполняющий тяжелую работу. Он молот зерно, участвовал в закладке монастырского храма, работал в пекарне, помогая месить тесто и выпекать хлебы. Феодосий с готовностью работает за других монахов. Узнав, что некому нанести воды накануне Богородичного праздника, святой сам стал носить воду из колодца. Когда келарь просит Феодосия-игумена снарядить кого-нибудь из монахов на колку дров, игумен сам исполняет эту работу. В обоих случаях, узнав, что их игумен сам взялся за эти труды, другие монахи приступают к работе. Так Феодосий подает кроткий пример трудолюбия, «трудничества». Мотивы «трудничества» из «Жития Феодосия» были использованы Епифанием Премудрым при составлении «Жития Сергия Радонежского».

Феодосий — прозорливец: Бог открывает святому день его смерти; Феодосий знает намерения людей (так, ему известно, что боярин Климент, пришедший в обитель, держит за пазухой Евангелие, которое хочет подарить настоятелю).

Феодосий — смиренный бессребреник. Став игуменом, он продолжает носить «худые» ризы, так что княжеский возница, которому было велено отвезти Феодосия в Печерскую обитель, принимает его за простого монаха и просит сесть на коня, чтобы самому ехать лежа в телеге. За простого монаха принимает его и некая женщина, пришедшая в Печерский монастырь с просьбой к Феодосию помочь в восстановлении попорченной справедливости. Феодосий утаивает от них, что он игумен Печерской обители. Возница узнает об этом и пугается своей дерзости, но святой обходится с ним с доброю и участием. Эпизод с Феодосием и возницей послужил образцом для составителя «Жития Сергия Радонежского» Епифания Премудрого: в «Житии Сергия Радонежского» рассказывается похожая история о крестьянине, не признавшем в Сергии из-за «худости риз» игумена Троицкого монастыря.

Ряд эпизодов «Жития» раскрывает трогательную любовь и доброту Феодосия к ближним. Он прощает пойманных в монастырском селе разбойников. Святой скорбит

и молится о монахах, самовольно оставляющих Печерскую обитель, и с радостью и без упреков принимает раскаявшихся и вернувшихся беглецов.

Феодосий всецело полагается на божественную помощь монастырю, он не заботится о монастырских припасах для братии, твердо уверенный, что Бог поможет Печерской обители; «безволие», «пассивность» Феодосия в хозяйственных делах основаны на полном подчинении провиденциальной воле, на исполнении заповедей Христа не заботиться о завтрашнем дне и жить, как птицы небесные, питаемые самим Богом. Феодосий неизменно убеждается в божественной помощи монастырю. Феодосий противопоставлен келарю Феодору, погруженному в «мирские» заботы о монастырских припасах; антитеза усилена благодаря фонетической и смысловой схожести имен (по-гречески «Феодосий» — «отданный Богу», «Феодор» — «Божий дар»), которая контрастирует с различием в поведении и отношении к хозяйственным заботам.

Феодосий отдает все вино для литургии пришедшему в монастырь священнику вопреки недовольству монастырского пономаря, предупреждавшего Феодосия-игумена, что в самой обители не останется вина для совершения этого таинства. Феодосий призывает пономаря положиться на Бога; вскоре некая женщина, которая вела хозяйственные дела в доме князя Всеволода, прислала в монастырь вино. В другой раз в монастыре не оказалось масла для лампад: в закрытый сосуд сверхъестественным образом попала мышь, осквернив налитое в него льняное масло. Феодосий увидел в этом проявление божественной воли. Вскоре некий богач прислал в монастырь корчагу (сосуд) с маслом.

Узнав, что в монастыре нет еды, Феодосий утешает келаря Феодора, говоря, что Бог подаст монахам пропитание. И тут же благочестивый боярин присылает в монастырь три телеги съестного.

Чуждость Феодосия заботам о пропитании обители и запрет монахам уделять внимание заботам о «хлебе насущном» представлены в эпизоде, рассказывающем, что монахи сохранили хлеба на будущее, а не съели, вопреки повелению игумена: святой велит бросить в реку эти хлеба.

Однажды в монастыре не оказалось меда (сосуд с медом был пуст и даже перевернут), и Феодосию нечем было угостить пришедшего в Печерскую обитель князя Изяслава, который почитал и любил святого. Феодосий велит ключнику принести полный сосуд с медом, который он найдет. Ключник слушается игумена и находит полный меда сосуд. В этом рассказе и еще в одном эпизоде «Жития», повествующем об обретении по обещанию Феодосия в монастыре множества муки вместо оставшихся нескольких горстей, забота Бога об обители Феодосия выражается в форме явного чуда: Бог наделяет монастырь отсутствующим (медом) и многократно умножает пищу (муку для хлеба). Евангельская параллель-прообраз к эпизоду с мукой — кормление Христом пяти тысяч людей пятью рыбами и пятью хлебами.

Исполнение Богом молитвенных просьб Феодосия и забота Бога о Печерском монастыре проявляются и в других чудесах, которыми Господь помогает монахам в их заботах и охраняет от угроз. Эконом сообщает Феодосию-игумену, что в монастыре нет денег и не на что купить съестное для братии. В ответ игумен велит эконому купить наутро пищу в долг и молится Богу о помощи. Феодосию является отрок в воинской одежде и, не говоря ни слова, дает игумену золотую гривну.

На монахов нападают разбойники, с тем чтобы перебить их в церкви и унести из церкви всю драгоценную утварь. Но церковь внезапно поднимается высоко над землей. В другой раз разбойник хочет ограбить монастырское село, но внезапно, подойдя к селу, видит высокую стену, которой никогда здесь не было. Чудо совершается как исполнение молитв Феодосия о сохранении и благополучии Печерской обители и ее монахов; оно представляет овеществленную, материализованную метафору «молитва Феодосия — стена». Значима и пространственная оппозиция «дольнее место (земля), в котором остаются разбойники, — горнее место (небо), на которое возносится церковь», символизируя причастность монастыря миру вечности.

Чудеса в «Житии» свидетельствуют также о божественном источнике намерения Феодосия построить новый храм. Некий человек видит чудесный свет и молящегося в нем Феодосия и огненный столп, изогнувшийся наподобие свода и перешедший на холм, где святой указал построить новую монастырскую церковь.

По молитвам Феодосия совершается и другое чудо: видение сияющего яркого света над монастырем и Феодосия и монахов, выходящих с пением из старой церкви к месту, где позднее была основана новая церковь.

Святость Феодосия и его роль как покровителя Печерской братии выражены в эпизоде, описывающем чудесное явление святого печерскому монаху Дамиану: Феодосий является Дамиану и обещает, что они встретятся в царстве небесном. Чудо совершает Бог, сам Феодосий ничего не знает о видении, открытом Дамиану.

Святость Феодосия особенно раскрывается в чудесах, совершаемых Богом в день смерти святого: князь Изяслав видит огненный столп высотой до неба, поднимающийся над монастырем, и понимает, что святой скончался; народ, «словно повинувшись божественному указанию», сходится к воротам монастыря. Феодосий не хотел, чтобы при его погребении присутствовали миряне, и вот начинается дождь, народ расходится, тогда дождь перестал идти, и засияло солнце. Сходный эпизод есть в переведенном с греческого «Житии Евфимия Великого».

«Житие Феодосия» завершается смертью святого и тремя посмертными чудесами. Их число, конечно же, символично и представляет собой последний из многочисленных тройных повторов в этом тексте. Монахи, которых Феодосий наставляет перед смертью, думают, что игумен хочет уйти от них, не предчувствуя смерти святого, о которой знает от Бога лишь он сам. Перед смертью он три дня не мог ни говорить, ни двигаться, но был как мертвый; монахи решили, что игумен уже скончался. Трехднев-

ная «временная смерть» Феодосия соотносится с тремя днями, отделяющими смерть Христа от воскресения, и соответствует трем попыткам Феодосия уйти из дома для служения Богу. Феодосий восклицает перед смертью: «уже не боюся, нъ паче радуся отхожую света сего!» Смерть святого представлена как конечное освобождение души и приход к Богу в небесную обитель; она соотносится с предшествующей ступенью в восхождении к Богу — с пострижением в Печерской обители.

Перед смертью Феодосий одновременно соединяет все присущие ему в тексте «Жития» функции: наставника, игумена, молящего Бога за монахов, созерцателя неизреченных и неведомых другим божественных тайн. Феодосий обращается к монахам со словами утешения, в которых обещает быть их небесным покровителем: «аще и тълъмь отхожую отъ васъ, нъ духъмь присно буду съ вами». Святой обещает молиться и отвечать перед Богом за каждого печерского монаха, за исключением тех, кто по своей воле уйдет из монастыря.

Повествование о Феодосии Нестор строит на свидетельствах очевидцев, тех, кто лично знал святого. Для Нестора значима дистанция между повествователем и рассказчиками-очевидцами, с одной стороны, и Феодосием, с другой: внутренний мир святого остается для Нестора закрытым.

Следование образцам из византийской агиографии не помешало, но, скорее, помогло Нестору создать произведение, отличающееся искусностью структуры и богатством смысла. «Житию Феодосия Печерского» подражали многие составители позднейших древнерусских житий.

«Киево-Печерский патерик»

(А. М. Ранчин)

«Киево-Печерский патерик» — памятник древнерусской книжности, складывавшийся на протяжении пяти столетий. По-видимому, в 1225 г. епископ Владимирский Симон, постриженник Печерской обители, написал послание к печерскому монаху Поликарпу, в котором обличал гордыню Поликарпа, недовольного своим положением простого монаха и жаждавшего епископского сана. К своему посланию Симон приложил девять рассказов о печерских подвижниках, подтверждая этими примерами святость и богоизбранность монастыря, пребывание в котором — большее благо, чем епископский сан. Кроме того, Симоном было составлено «Слово о создании церкви Печерской», состоящее из пяти самостоятельных рассказов. Поликарп, пристыженный и убежденный посланием Симона, в свой черед пишет послание к печерскому игумену Акиндину, прилагая к нему одиннадцать рассказов о подвигах печерских монахов.

Не позднее начала XIV в. была создана первая, несохранившаяся, редакция «Киево-Печерского патерика». Она состояла из текстов, написанных Симоном и Поликарпом, к которым было добавлено сказание из Печерской летописи XI в. о четырех монахах, святость которых была явлена Богом (этот летописный рассказ в исконном виде сохранился в «Повести временных лет» под 1074 г.). Эта редакция получила в литературе обозначение Основной.

В 1406 г. или несколько ранее в Твери под началом епископа Арсения (тоже печерского постриженника) была создана редакция, получившая исследовательское наименование Арсениевской. В ней отсутствуют послания Симона и Поликарпа (очевидно, они были исключены из текста как носящие «частный» характер), добавлено «Житие Феодосия Печерского», написанное Нестором, и похвальное слово Феодосию. В 1460 и в 1462 гг. в Киево-Печерском монастыре монахом Кассианом текст Арсениевской редакции дважды подвергся редактуре. Так возникли две редакции, названные исследователями первой и второй Кассиановскими.

Патериками (с греческого — «отечниками») в Древней Руси именовались сборники сказаний о монахах. Древнерусским книжникам были хорошо знакомы патерики, переведенные с греческого. Следы воздействия двух из них — «Синайского патерика» (в оригинале он называется «Луг духовный», принадлежит перу Иоанна Мосха) и «Иерусалимского патерика» — есть в «Киево-Печерском патерике». Но древнерус-

ский сборник отличается от них несколькими особенностями. Прежде всего, в нем повествуется о монахах лишь одной обители — Печерской (она была основана в середине XI в.); черноризцы прославляются именно как печеряне, как насельники этого единичного, уникального святого места. Кроме того, сказания «Киево-Печерского патерика» тяготеют к форме кратких житий (в них, как правило, изображается вся подвижническая жизнь монахов), а не являются описанием каких-то отдельных эпизодов, как многие сказания переводных патериков.

Семантика пространства в произведении. В «Киево-Печерском патерике» особенно интересны поэтика пространства и поэтика сюжетов. Киев и Киево-Печерский монастырь были для древнерусских людей, в том числе для составителей сказаний, вошедших в «Киево-Печерский патерик», наделены признаками такого священного места. Не случайно и устойчивое подчеркивание возвышенного («на горах») местоположения Киева в «Повести временных лет» (в сказании об основании города), и планировка строителями Киева времен Ярослава Мудрого в форме креста, а также ориентация города на топографию Иерусалима и Константинополя; при восприятии города как подобия Иерусалима Киево-Печерская обитель соотносилась с таким сакральным образом, как Сионский пещерный монастырь в Иерусалиме. Особенное восприятие Киево-Печерского монастыря, обусловленное как его происхождением (основан не князьями и боярами, а самими иноками, отрешившимися от соблазнов мира), так и превращением этой обители в место, откуда вышло большинство русских архиереев домонгольской поры, засвидетельствовано многими древнерусскими текстами, и прежде всего, естественно, «Киево-Печерским патериком», в котором и рассказывается об истории создания монастыря и о подвигах братии. Семантика печерского пространства отмечена прежде всего в Несторовом «Житии Феодосия Печерского», включенном в состав патерика: агиограф монах Нестор отмечает как заслугу Феодосия «выведение» монахов из пещер на поверхность земли и закладку Успенской Печерской церкви; роль пространственной вертикали подчеркнута также в ряде чудес из этого жития, в частности в чуде с возносящейся церковью, в которой чернецы спасаются от разбойников (храм поднимается над землею более чем на перелет стрелы). Показательны также патериковые сказания, посвященные созданию, освящению и росписи Успенской церкви. Само по себе осмысление пространства, содержащееся в этих патериковых сказаниях, естественно, не оригинально, так как обусловлено природой средневекового мировидения. Но способы выражения этой семантики в древнерусских произведениях могут быть весьма нетривиальными. Ср. в этой связи замечание Р. Пиккио: «Можно (...) сказать, что православная славянская доктрина была сфокусирована именно на том, как постоянно перефразировать уже заранее установленное нечто. Несмотря на часто раздающиеся противоположные заявления, представляется, что изучение древнерусской литературы должно в большей степени сосредоточиться на литературных приемах и выработке *формальных структур*, нежели на тематике произведений».

Пространство в культурах различных эпох осмысливается отнюдь не как нейтральная физико-географическая среда, вмещающая в себя предметы вещественного мира. Пространство часто наделяется особенными семантическими характеристиками, оно не является семантически «пустым». Такое восприятие пространства, которое можно назвать мифологическим, свойственно, в частности, средневековому христианскому сознанию; оно выражено и в древнерусской словесности.

Одно из кардинальных свойств пространства в такой трактовке — различие в нем частей, «подпространств» сакральных и профанных, в соответствии с чем движение человека в пространстве интерпретируется в религиозно-нравственном коде: «Движение в географическом пространстве становится перемещением по вертикальной шкале религиозно-нравственных ценностей»; «всякое перемещение в географическом пространстве становится отмеченным в религиозно-нравственных оценках»; «средневековый человек рассматривал и географическое путешествие как перемещение по “карте” религиозно-нравственных систем» (Ю. М. Лотман).

В таком символически осмысливаемом пространстве особенную значимость имеют сакральные локусы (фрагменты пространства), противопоставленные профанному (мирскому) окружению и ориентированные вертикально, т. е. связанные с горним миром. Эта связь может реализовываться также в пространственном измерении — в расположении на возвышенном месте. Вот, например, характеристика мифологических представлений о пространстве, и, в частности, священных гор, принадлежащая М. Элиаде: «Будучи местом, где встречаются Небо и Земля, гора располагается в Центре мира и конечно же является высочайшей точкой на земле. Вот почему так много сакральных объектов (“святых мест”, храмов, дворцов, священных городов) уподобляются “горам” и сами превращаются в “центры мира”, некоторым магическим образом становятся частью вершины Космической горы»; «высокие места насыщены сакральными силами... “Высота”, “высокое” становится трансцендентным, сверхчеловеческим»; «1) священная гора, где сходятся земля и небо, стоит в центре мира; 2) любой храм, дворец или, более расширительно, священный город или царское жилище уподобляются священной горе и тоже становятся центром; 3) соответственно, храм или священный город, через которые всегда проходит ось мироздания, считаются местом схождения небес, земли и ада»; «достигнуть центра означает приобщиться к священному, пройти инициацию». Сакральное место — это место иерофании, явления божества: «Святое место остается таковым, потому что иерофания, некогда осенившая его, имеет перманентную природу {...} Таким образом, иерофания не просто преобразует в священный данный сегмент ничем не примечательного профанного пространства — своей силой она поддерживает в нем эту святость. Именно здесь, в этом месте, иерофания повторяется. Именно поэтому место становится неиссякаемым источником энергии и святости, надея имми любого человека, даже просто находящегося здесь, и поддерживая его связь со священным».

«Патерик» открывается «Словом о создании Печерской церкви», в надписании которого указано на особенные, чудесные обстоятельства воздвижения этого храма: «Слово о создании церкви, да разумеют вси, яко самого Бога промыслом и волею и того пречистыа Матере молитвою и хотением создася и съвершися боголепнаа, и небеси подобнаа, и великаа церкви Богородичина Печерскаа, архимандритиа всеа Руския земля». Таким образом, отмечены как богосозданность храма, так и исключительная красота, толкуемая как небесоподобие, как своеобразная изоморфность церкви небу.

В этом слове рассказывается о прорицании святым Антонием варягу Шимону перед битвой с половцами на Альте: «Блаженный же рече тому: “О чадо, яко мнози падут острием меча, и, бѣжащим вам от супостат ваших, попрании и язвени будете, и в воде истопитесь; ты же, спасенъ быв, здѣ имаши положен быти, в хотящей ся создати церкви”». Предсказание исполняется: раненный в битве Шимон «возревъ же горѣ на небо и видѣ церковь превелику, якоже и преже видѣ на мори».

Печерская церковь прежде воплощения в камне появляется в небе, что и означает ее богосозданность, — Шимон зрит небесный прообраз, архетип храма. Грандиозные размеры церкви также, очевидно, свидетельствуют о ее особой природе.

Интересно, что в тексте слова говорится о прежде бывшем видении Шимону этой же церкви как о чем-то известном, но читатель узнает об этом чуде позднее. Таким образом, читающий текст этого сказания как бы оказывается на месте Шимона и наделяется его знанием и одновременно попадает в ситуацию неведения: он должен знать то же, что и спасенный варяг, но знать этого не может.

Это отступление от хронологии, по-видимому, — осознанное. Чудо с видением храма изъято из течения времени, из земного миропорядка. Более раннее видение, когда Шимон узрел церковь во время бури на море, в которую попал его корабль («И се видѣх церковь горѣ и мыслях, кая си есть церкви»), во вневременном плане, в вечности идентично позднему явлению храма во время битвы на Альте; это два «варианта» одного и того же видения. В обоих случаях Шимон чудесно спасается от неминуемой смерти. Об относительности времени свидетельствует и предсказание святого Антония, что Шимон (ставший в монашестве Симоном) будет погребен в Печерском храме, и речь Христа, изображенного на кресте, данном Шимону отцом: Христос говорит, что золотой пояс с этого изображения станет мерой при строительстве храма, коим и окажется Печерская церковь. Таким образом, Печерская церковь построена на сакральной, Господней мере, в некотором смысле слова соизмерима с телом Христа. Мотив воздвижения храма посредством меры, коей является пояс Христов, содержит оттенки значения, отсылающие к сотворению мира, измеренного пядью Божией. Ср. свидетельство «Хожения» игумена Даниила о надписи при изображении Христа в храме Гроба Господня: «Ту есть внѣ стѣны за олтаремъ пупъ земли, и создана над нимъ комарка, и горѣ (сверху. — *А. Р.*) написан Христос мусиею (мозаикой. — *А. Р.*), и глаголетъ грамота: “Се пядию моею измѣрихъ небо и землю”». Ср. эту же

формулу в «Слове на вербное воскресенье» Кирилла Туровского: «Ныне путь съшествуетъ в Ерoсалим измѣривый пядью небо и землю дланью, в церковь входитъ невѣмѣстимый в небеса».

Психологически немотивированным оказывается вопрос, заданный Шимоном при видении церкви в небе над морем: он не дивится чуду, а вопрошает себя, что это за церковь, словно в видении ему должен быть явлен непременно реально существующий храм. Вопрос Шимона можно интерпретировать и как указание на его особенное душевное и духовное состояние, на его «восхищенность» в духе, когда созерцатель причастен божественному, а не земному пространству и не изумляется, но мыслит, образ какой реальной церкви может быть явлен ему в этом видении. Но возможно и другое объяснение: Шимон постигает, что явленная в видении церковь есть та самая, которая должна быть построена по мере его пояса; он спрашивает себя о том, какая будущая церковь должна воплотить храм из его видения. Неопределенность мысли Шимона рождает у читателя плодотворное непонимание: созерцатель чуда принадлежит до известной степени иному пространству, нежели читающий сказание, и чувства и мысли Шимона лишь отчасти постижимы для стороннего взгляда.

В другом патериковом сказании («Чюде о той богоизбраннѣй церкви Богородичнѣй»), также повествующем о воздвижении Печерской церкви, описывается чудо, удостоверяющее богоизбранность места: Антоний молит Бога, чтобы место строительства храма было один раз отмечено выпадением росы, в другой же осталось сухим; в третий раз святость места удостоверяется сходящим с неба огнем. Этот эпизод восходит к Священному Писанию: «Аллюзии на библейский рассказ о деяниях пророка Илии (3 Цар. 18, 21—40) несомненны — тем самым недвусмысленно подтверждается богодуховенность миссии основоположников монашества» (Г. Подскальски, пер. с нем. А. В. Назаренко).

Но не менее значима символическая связь Печерской Богородичной церкви с константинопольским Богородичным Влахернским храмом. Греки-мастера, приходящие из Царьграда к Антонию и Феодосию, присланные к ним Богородицей, явившейся им во Влахернском храме и давшей им свой образ для Печерской церкви: «Та намѣстнаа да будетъ»; также Богоматерь дает грекам-строителям мощи святых для положения в основание церкви. Она же наделяет их деньгами, потребными для воздвижения церкви. Богородица же говорит мастерам и о мере для строительства церкви, впрочем, ее не называя: «Мѣру убо послах поясъ Сына моего, по повелѣнью того». Церковь также является мастерам на воздухе, как прежде Шимону-Симону, и Богородица объявляет им: «Прииду же и сама видѣтъ церкви и в ней хошю жити».

Сказание о видениях Печерской церкви Шимону и сказание о греческих мастерах и о видении во Влахерне — своего рода две версии одного инварианта. Видения храма в обоих текстах похожи; в обоих сказаниях сказано о поясе как о мере для храма. При этом первое сказание, повествующее о Шимоне, образует ключ к тексту сказания о

видении во Влахерне. Мастера не знают, о каком поясе идет речь, и им это объясняют печерские святые. Если в сказании о Шимоне Христос называл золотой пояс варяга мерой будущего храма, то в слове о греческих мастерах это объявляет Его мать. Другой ключ к явлению Богородицы мастерам — строителям храма дан в самом сказании о Влахернском чуде: греки не знают, кто явился им в храме (это незнание, вероятно, призвано передать растерянность и недоумение от видения: то, что явившаяся «Царица» — Богородица, очевидно во всех смыслах слова, — включая этимологический). Смысл видения и то, что «Царица» — приснодева Мария, раскрывает строителям Антоний.

Явление Богородицы именно во Влахернском храме не может быть случайным: Печерская церковь мыслится и как воплощение храма из видений, и, вероятно, как символическое подобие прославленного константинопольского храма. Как известно, именно во Влахернском храме, согласно «Житию святого Андрея Юродивого» — одной из наиболее читаемых на Руси переводных агиобиографий, — святому Андрею было явлено видение Богородицы, простершей свой головной плат, мафорий, над миром: «узри блаженный Андреи святую Богородицу очивѣсть, вельми сущю высоку»; «мафоръ ея, яко молниино видиние имѣя, еже на пречистыма своима рукама вземъши, страшно же и велико суще. Върху всех людей простре стоящихъ ту, еже на многы час видисте святъца върху люди прострето суще и сияя (...) славу Божию» (сказание жития «О видиньи святыя Богородици Влахернахъ»).

Видение Андрею Юродивому Богородицы и ее простертого мафория на Руси, по видимому, было воспринято особенно глубоко, так как послужило основанием для установления особого праздника — праздника Покрова (обыкновенно его установление относят к середине XII в. и приписывают инициативе князя Андрея Боголюбского, однако такая датировка небесспорна). Между сказанием о Шимоне и о золотом поясе Христа, изображенного на принадлежавшем варягу кресте, и сказанием о видении Богородицы греческим мастерам во Влахернском храме (и, соответственно, между ролью Христа и приснодевы Марии как дарователей меры для строительства Печерской церкви) просматривается семантическая связь. Среди почитаемых константинопольских реликвий Богородицы были не только риза и мафорий (влахернские святыни), но и пояс, хранившийся в другом храме.

Семантика видения святому Андрею Юродивому связана с представлением о Церкви (Церкви) как о здании и как о мистическом теле Христове. «Видение Андрею Юродивому (...) — это образ церкви: церковное здание, мир, возносящий молитвы» (М. Б. Плюханова). По замечанию исследовательницы, «эта идея была уже заложена в церковном предании об Успении и получила развитие в службе на положение ризы: Богородица — чертог Божий, и риза — атрибут и вместе с тем символ Богородицы — тоже означает Церковь — ковчег и покров». В соотносительности с Влахернским храмом как местом видения святому Андрею другой храм, Успенская Печерская цер-

ковь, приобретает значение «мирообъемлемости», способности как бы вмещать в себя мироздание. (Кстати, переводчик «Жития святого Андрея Юродивого», возможно, некоторое время пребывал в Студийском монастыре, с которым была тесно связана Печерская обитель. Перенесение мощей Феодосия в новую церковь произошло 14 августа 1091 г.) Эта семантика, естественно, основывается на архитектурной символике христианского храма как образа мира, космоса. Печерский храм, чей основной признак, отмеченный в Киево-Печерском патерике (в сказании о греческих изографах, призванных его расписывать), — грандиозный размер, соотносен, возможно, с видением святому Андрею именно по признаку «грандиозности»: Богородица в видении очень высока, а ее мафорий — огромной величины. И Печерский храм, являющийся Шимону, а потом греческим изографам в небе, может быть, как бы прикрывает собою землю.

Печерская Успенская церковь действительно была весьма внушительных размеров: Успенский собор Печерской лавры (1073—1077 гг.) явился самым грандиозным памятником архитектуры второй половины XI в. «Диаметр его купола почти на метр превысил размеры главы Киевской Софии. Отсюда общий характер форм — мощных, структурных, глубоко и сильно расчлененных» (А. И. Комеч). А. И. Комеч так характеризует особенности интерьера Успенской церкви: «В целом интерьер храма отличался особенной пространственностью. Отсутствие сложности, характерной для пяти-нефных (разделенных на пять продольных, с запада на восток, частей. — *А. Р.*) соборов, привело к цельности и ясности грандиозной структуры. Концепция осеняющего и охватывающего крестово-купольного завершения оказалась здесь выявленной с еще не существовавшей на Руси отчетливостью. В этом, как и в развитии строительной техники, сказываются продолжающиеся и укрепляющиеся связи Киева и Константинополя... Уцелевшие фрагменты собора и сейчас своим величием вызывают ассоциации с монументальными сооружениями той традиции, которая берет свое начало в архитектуре античного Рима». (Сейчас храм восстановлен.)

По мнению Г. К. Вагнера, разработавшего жанровую классификацию древнерусского храмового зодчества, Успенская Печерская церковь отнюдь не была обыкновенным монастырским храмом, а соотносилась с зданиями т. н. государственно-митрополичьего жанра: «По последним архитектурным данным, печерская Успенская церковь рисуется пятиглавой (...) Тем самым она входила в круг архитектурных реминисценций государственно-митрополичьего жанра».

Об особенном восприятии Успенского Печерского храма в домонгольской Руси может свидетельствовать традиция посвящения храмов, прежде всего кафедральных, Богородице, и в первую очередь празднику Успения. Один из источников этой традиции — именно посвящение храма Печерской обители празднику Успения Богоматери. «Монастырь воздействовал на физический и духовный ландшафт далеко за пределами Киева. Мода середины XI в. на храмы Св. Софии прошла, и кроме соборов в Киеве,

Новгороде и Полоцке, одноименных храмов больше не возводили. Зато с 1070-х годов до 1220-х годов во всех других известных епархиях возводились соборы, посвященные Успению Богородицы — вслед за «католиконом» Печерского монастыря (...) Так и случилось, что самые почитаемые центры христианской жизни почти по всем главным городам Руси оказались построены не по образцу дворцовой церкви князя Ярослава, а по подобию монастырской церкви игумена Феодосия» (С. Франклин, Д. Шепард; пер. с англ. Д. М. Буланина и Н. Л. Лужицкой).

Грандиозные размеры Успенского храма могли получить в древнерусском сознании особенный символический смысл.

Чудесный характер основания Печерского храма особо отмечен в сказании «Оттуда начаток тоа божественна церкве»: «Что сего, братие чюднее? Прошед убо книги Ветхаго и Новаго закона, нигдѣже таковых чюдесь обрящеши о святых церквах, тако же и о сей от варяг, и от самого Господа нашего Иисус Христа, и честнаго его божественаго и челоувѣкообразнаго подобиа: и святыа Христовы главы вънец, и богозвучный глас от Христова подобиа, нести велящъ на уготованое мѣсто, того поясом измѣрити по небесному гласу, и видена бысть преже начатиа, како же и от грек иконѣ пришедши с мастеры». (Богосозданность Печерской церкви отмечена и в другом месте «Патерика», где утверждается, что Печерская церковь — единственный из Успенских храмов, доселе не разрушившийся; неразрушимость мыслится как свидетельство причастности храма вечности.) Показательно, что в этом сказании отмечено явление церкви (чудо, явленное варягу Шимону) прежде ее создания: церковь в божественном пространстве словно существует премирно, извечно. Различение храма в видении и храма, воздвигнутого в камне, оказывается относительным. Столь же относительно оно и в сказании о греках-иконниках, волею Божией пришедших в Киев расписывать Печерский храм.

Дойдя по Днепру до Канева, изографы увидели «церковь сию велику на высоте. И вопросихом же сущих с нами: “Кая си церкы?” И рѣша: “Печерскаа, ейже вы писци”». Иконописцы вопрошают о храме так же, как Шимон вопрошает самого себя. По форме это вопрос о реальном храме. Но и вопрошание Шимона, и пространственная позиция вопрошающих греков (под Каневом, то есть не в самых окрестностях Киева) заставляют предположить, что они видят не реальный Печерский храм, а его сверхреальный прообраз, явленный в видении. Однако сопровождающие их отнюдь не удивлены видением и говорят о церкви как о реальной. Благодаря этим повествовательным приемам эпизод с видением изымается из реального (то есть земного) пространственного контекста, и оппозиция «материальная явь — видение» размывается.

Греки пытаются возвратиться вспять, напуганные грандиозностью предстоящей им работы, но некая сила влечет их вспять против течения. Во вторую ночь после видения «видехом сию церковь и чюдную икону наместную». Это видение построено по поэтике иконописного изображения: внутреннее пространство храма развернуто вовне (икона,

находящаяся в церкви, в видении представлена вне его; ср. замечания Б. А. Успенского об изображении Богородицы на фоне внешней стены храма на иконах как «об одной из форм передачи интерьера»). Таким образом, Печерский храм в видении подобен изображению храма на иконе, то есть принадлежит «иконописному», а не земному пространству. Поэтика иконописного изображения в сказании — код, посредством которого описывается чудесное видение.

В сказаниях «Патерика» Печерский храм интерпретируется и как подобие Влахернского храма, и почти как его «замена», как «главное» место обитания Богородицы (Богородица говорит грекам-строителям храма, что поселится в нем, а ее наместная икона есть ее метонимия, есть в некоем и важном смысле Она сама). В христианском восприятии один конкретный храм не мог представляться единственным местом обитания Христа, Богоматери или святых. И все же Печерский храм в патериковых сказаниях претендует на особенный статус одного из главных центров иерофании, мест присутствия Богородицы. Этот статус обеспечивается преемственностью отражения прообраза — церкви, явленной в видениях, и преемственностью по отношению к Влахернскому храму, установленному самой Приснодевой. Наконец, особенно значима соотнесенность чуда, произошедшего при освящении храма, с чудесными обстоятельствами Успения Богородицы. На освящение храма в предпразднество Успения собираются никем не званные митрополит Иоанн и русские епископы. «Святитель же хотѣ изискати таких человекѣ, кто суть звавшѣ тѣх, и ту абие глас так: “Исчезоша испытующий испытания!” Тогда прострѣ рудѣ на небо и рече: “Пресвятая Богородице! Яко же во свое преставление апостолы от конец вселенныя собравши въ честь своему погребению, тако и нынѣ въ священие своеа созвавши тѣх намѣстники и наши служебники”». В этом фрагменте дается ссылка на рассказ об Успении Богородицы, которое ожидается в Вифлееме и совершается в Иерусалиме; сюда «облак свѣтѣль» переносит апостолов, перед Успением, еще в Вифлееме, «вънезапу явися солнце и луна окресть дому, и съборъ прѣвѣнець святых бысть» («Слово об успении Богородицы». На это сходство указывали Н. Н. Воронин и Д. С. Лихачев). Таким образом Вифлеем представлен в этот момент как космический центр и как средоточие святости. Подобное место в «Киево-Печерском патерике» придано Успенскому храму.

Семантика сюжетов в произведении. Отличительная особенность сказаний «Киево-Печерского патерика» — своеобразная «остросюжетность». В этом отношении «Киево-Печерский патерик» непохож на переведенный с греческого «Синайский патерик» (составлен в VII в. Иоанном Мосхом), который был хорошо знаком древнерусским книжникам.

В сказаниях «Киево-Печерского патерика» рассказывается почти неизменно о чудесном (чудеса, совершаемые Богом и святыми монахами) и о страшном (искушения, творимые бесами, которые нередко предстают перед искушаемыми иноками в облике других монахов, порою — в облике апостолов и самого Христа). Сказания «Патерика»

рассказывают о соблазне стяжания святости и обретения мудрости, которые грозят соблазненным бесовскими силами монахам гибелью. Монахи Исаакий, ставший затворником, и Никита, в затворе выучивший наизусть еврейский текст Ветхого Завета, но забывший Новый Завет, едва не погубили душу; Исаакий даже преклонился перед Сатаной, явившемся в образе самого Христа. Монах Феофил, собиравший пролитые слезы в сосуд, чтобы показать их Господу как оправдание на посмертном суде, прощен не за эти слезы гордыни, но за те немногие слезинки, которые были им пролиты мимо сосуда.

Удивительны совершаемые печерскими насельниками чудеса. Черноризец Марк Пещерник, копавший в монастыре могилы, имеет дар от Бога повелевать мертвым: он велит одному мертвецу в тесной могиле самому окропить себя, другому — перебраться на место, более его достойное; когда Марк не успеваеt вырыть могилу для умершего, он велит ему ожить на срок, нужный для завершения этой работы.

Монах Алимпий — искусный иконописец, но на самом деле не все иконы пишет он, однажды за него это делает ангел.

В сказаниях «Киево-Печерского патерика» монастырь предстает ареной неизменной борьбы Бога и святых с дьяволом и его приспешниками; святость подвижников светит и блистает сквозь удушливую тьму грехов, рождаемых гордыней, злобой, алчностью многих печерских постриженников.

Взаимоотношения светской власти и Печерского монастыря — один из лейтмотивов и повторяющихся сюжетов «Киево-Печерского патерика». Значимость этой коллизии объясняется особым положением Печерской обители: монастырь возник благодаря деяниям нескольких частных лиц, ставших его иноками, а отнюдь не по желанию княжеской власти. Более того, пострижение в монахи Варлаама, сына боярина, служившего киевскому князю Изяславу, и Ефрема, приближенного князя, вызвало резкую реакцию киевского правителя, едва не приведшую к гонениям на печерских черноризцев, и прежде всего на монаха Никона, совершившего постриг. О независимой позиции монастыря, чуждого угождению сильным мира сего и обличающего их грехи, свидетельствует отношение Феодосия, одного из основателей обители, к князю Святославу, отнявшему у старшего брата Изяслава киевский престол. «Киево-Печерский монастырь резко отличался от (...) ктиторских монастырей, возникавших по византийскому образцу, равно как и от монастырей, служивших местопребыванием епископата. Здесь изначально не было ни роскошных построек, ни готовых уставов (типиконов), предписанных ктиторами, — были лишь личные поиски Бога в молитве и аскетическом подвиге. И только после того как пещеры, ископанные братией первого поколения, уже не смогли вместить новых послушников, монастырь обратился к князю Изяславу с просьбой расширить его территорию» (Г. Подскальски).

Такое особое положение Печерского монастыря среди русских обителей осознавалось его книжниками и выразилось в известном высказывании, включенном в «Повесть

временных лет» под 6559 (1051) г.: «Мнози бо монастыри от цесарь и от боярь и от богатства поставлени, но не суть тацѣ, кацѣ суть поставлени слезами, пощеньемь, молитвою, бдѣньемь».

В «Киево-Печерском патерике» отношения «светская власть (князь) — монастырь (монахи)», мыслимые и как духовная связь между миром и обителью, и как оппозиция «мирское — сакральное», представлены тремя вариантами: 1) носитель светской власти покидает мирское пространство и укореняется в сакральном (князь постригается в монахи); 2) носитель светской власти прислушивается к монахам и почитает монастырь, будучи окормляем им (князь остается мирянином, но внимает советам монахов и ищет у них помощи); 3) носитель светской власти совершает великий грех против монахов, движимый злыми чувствами, и получает скорое возмездие за этот грех (персонифицированное в князе зло мира сего обрушивается на обитель, но оказывается побежденным).

Первый вариант отношений князей и монастыря представлен в слове «О преподобнем князѣ Святоши Черниговском». Святоша (Святослав Давыдович Черниговский), «оставив княжение и славу, честь и богатство, и рабы, и весь двор ни во что же вмѣни, и бысть мних». Святоша, работающий в монастыре на поварне, воплощает крайнюю степень смирения: высокостатусная социальная модель поведения (князь) сменяется низкостатусной (слуга, повар, прислуживающий тем, кто сам отвернулся от мира и присущей ему гордыни). Это служение испрашивается самим монахом: «Сий же истинный послушник с молбою испроси, да едино лѣто яглы (овощную кашу. — *А. Р.*) варит на братию». Позднейшее служение князя-инока в монастыре привратником имеет символический смысл: как страж врат, Святоша находится на границе двух пространств — сакрального и мирского. Его миссия необычайно ответственна: охранять границы сакрального пространства («и ту пребысть 3 лета, не отходя никаможе, развѣ церкве»), связывать монастырь и мир. Находясь внешне вблизи мирского пространства, князь-черноризец тем очевиднее противопоставлен своим братьям, продолжающим жить в миру и упрекающим святого за поругание княжеского сана. В повествовании о Николе-Святоше граница между монастырем и миром прямо не маркирована, но ее значимость самоочевидна. Об этом свидетельствует, в частности, практика Феодосия Печерского «не отъврзати врать никомуже, дондеже годь будеть вечерний» и рассказ в «Житии Феодосия» о чуде, поведенном разбойниками: когда они пытались ограбить некое монастырское село, Бог «оградилъ невидимо вся та съдържання молитвами правдынааго и преподобнааго сего мужа».

Исцеление врача, совершаемое Святошей, — свидетельство торжества сакрального над мирским в самой сфере мирского. Охранительная функция Святошиной власяницы, спасающей жизнь его брата Изяслава в сражениях, — другой знак такого превосходства опять же в мирской сфере, в ратном труде: «Во всяку же рать (брат Святоши Изяслав. — *А. Р.*) сию власяницу на собе имяше, ти тако без вреда пребываше.

Согрѣшшу же ему нѣкогда, не смѣ взяти ея на себя, ти тако убѣен бысть на полку; и заповѣда в той положити ся». Монашеская смиренная власяница оказывается, таким образом, в этом повествовании ценнее княжеского богатого «корзна».

Амбивалентно, внутренне противоречиво имя князя-монаха. С одной стороны, его уменьшительно-ласкательная форма в рассказе патерика (от полной «Святослав») свидетельствует о самоуменьшении и смирении (интересно, что в тексте «Повести временных лет» по Лаврентьевскому списку, упоминающей о пострижении князя под 6614 (1106) г., он назван полным именем), о некоей — с точки зрения мира — «ущербности». С другой стороны, в контексте повествования «Киево-Печерского патерика» о князе-монахе уменьшительная форма имени воспринимается уже скорее не как собственно имя, к тому же имя «мирское» (не христианское по происхождению), а как указание на святость инока.

Княжеский сан Святоши в рассказе «Патерика» лишается исконной семантики, однако приобретает новую. Он уникален в качестве князя, принявшего «ангельский образ». Являясь монахом, Святоша уже *не-князь*; но вместе с тем он и *истинный князь*, ибо избран Богом и потому превосходит *просто князей*: «Помысли сего князя, егоже ни един князь в Руси не сотвори, волею бо никтоже вниде в чернечество. Воистину сий болий всех князий русских!»

Другой вариант отношений князя и Печерской обители воплощен в рассказах «Патерика» о Владимире Мономахе. Владимир Мономах представлен как созерцатель чуда, указующего на святость места, избранного самим Богом для строительства монастырского храма: «Благоверный же князь Всеволодович Воломимер Мономах, ун сы, и самовидецъ быв тому дивному видению, егда спаде огонь с небесе и выгоре яма, идеже основание церковное положися». Другая роль Владимира Мономаха в «Патерике» — защитник и покровитель обители; благодаря ему игумен Иоанн был освобожден из заточения и возвращен в Печерский монастырь: Иоанна киевский князь Святополк «в Туров заточи, аще бы Володимеръ Мономах на сего не встал, егоже убоаяся Святополкъ востания, скоро возврати, и съ честию, игумена в Печерский монастырь».

Атрибут Владимира Мономаха в тексте «Патерика» — благочестие; как благочестивый князь он контрастирует с братом Ростиславом, повинным в убийстве печерского монаха Григория Чудотворца: «Ростислав же не щцева вины о гресѣ (не думая о грехе, не чувствуя греха. — *А. Р.*), не иде в монастырь от ярости. Не восхотѣ благословения, и удалися от него, возлюбил клятву, и прииде ему. Володимеръ же вниде в монастырь молитвы ради. И бывшим им у Треполя, и полкома снемшимася, побѣгоша князи наши от лица противных. И молитвою преѣха рѣку Володимер, Ростислав же утопе со всѣми своими по словеси блаженнаго Григориа».

Почитая монастырь, Владимир Мономах сам получает от него помощь: инок Агапит исцеляет князя от болезни.

Двойственна в тексте «Патерика» роль Святополка Изяславича. Отнимая у монаха Прохора Лебедника соль, чудесно превращенную по молитвам Прохора из золы, Святополк стремится с обогащению. Мирская греховная жажда обогащения, обуевающая Святополка, противопоставлена в повествовании патерика добротворению Прохора, бесплатно раздающего соль людям. Отнятая князем соль вновь превращается в пепел, а затем выброшенный по повелению Святополка пепел молитвами монаха вновь становится солью. Чудесное исходит из обители в мир, когда же греховное мирское начало вторгается в сакральное пространство монастыря, «ответом» на это посягательство становится *иное* чудо, «анти-чудо». Затем Святополк превращается из грешника в благочестивого правителя: «Сего же ради чюдеси велику любовь нача имѣти ко святей Богородици и ко святыма отцема Антониа и Феодосиа, чернца же Прохора велми чтяше и блажаше, вѣдый его раба Божиа воистину». Святополк отрекается от мирской логики и, верный обету, который дал Прохору, прерывает войну, чтобы похоронить монаха. Выбор князем высших, неотмирных ценностей вознаграждается успехом именно в мирском деле, в войне (впрочем, не случайно, это война с нехристианами — половцами). Святополк «по погребении его ѣха на войну, побѣду сотвори на поганя, взя всю землю Половецкую и вынесе въ свою землю. Се бо бысть Богом дарованаа война в Руской земли, по проречению блаженаго.

Отголъ убо Святополкъ, егда исхожаше или на рать, или на ловы, прихожаше в манастирь со благодарением, пресвятей Богородици поклоняся и гробу Феодосиеву, и в пещеру вхожаше ко святому Антонию и блаженому Прохору, и всѣм преподобным отцем поклоняся, исхожаше в путь свой. И тако добръ строяшеся Богом набдимое княжение его».

Третий вариант поведения по отношению к монастырю характерен для князей Ростислава Всеволодовича, брата Владимира Мономаха, и Мстислава Святополчича, сына Святополка Изяславича. Это смертный грех, убийство, совершаемое под влиянием гнева и нечестивой гордыни (Ростислав) и под воздействием гнева и алчности (Мстислав).

Ростислав, объятый гневом на монаха Григория Чудотворца, предрекшего оскорбившим его княжеским дружинникам (отрокам) и самому князю гибель в воде, велит утопить чернца: «Князь же, страха Божиа не имея, ни на уме себе положи сего преподобнаго словесь, мня его пустошь глаголюща, яже пророчествова о немъ, и рече: “Мнѣ ли повѣдаеши смерть от воды, умѣющу бродити посредеъ ея?” Тогда разгнѣвася, повѣле его вовреци в воду, связавше ему рудѣ и нозѣ, и камень на шии его, — ти тако потоплен бысть».

Скорая гибель Ростислава во время бегства от половцев оказывается воплощением прорицания святого. Возмездие Ростиславу — своеобразная иллюстрация к речению Христа из Евангелия от Матфея (7:2), цитируемому в «Патерике»: «Ростислав же

утопе со всѣми своими по словеси блаженаго Григориа. “Имже бо, — рече, — судом судите — судится вам, в нюже мѣру мѣрите — возмѣрится вам”».

Сходна структурная схема повествования о князе Мстиславе, который, желая получить хранившися в монастырской пещере сокровища, замучил до смерти монахов Василия и Феодора. Князь, «не стерпѣвъ обличения, шумен быв от вина, възъярився, взем стрѣлу, уязви Василиа. Повелѣ сею разнo затворити, да утро мучити ея злѣ. И в ту ночь оба скончастася о Господѣ».

Но князя-убийцу настигает быстрое возмездие, подтверждающее реченное Христом: «По малѣхъ же днѣх сам Мѣстислав застрѣлен бысть въ Володимери на забралѣх, бияся съ Давидом Игоревичем. Познав стрѣлу свою, еюже застрѣли Василиа, и рече: “Се умираю днесь блаженаго дея”».

Да сбудется реченое Господомъ: “Всяк, взимаяй ножъ, ножем умираеть” (цитируется Евангелие от Матфея, 26:52. — *А. Р.*). Понеже без закона убивъ, без закона убиен бысть. Сии же мученический вѣнец приаства о Христѣ Иисусѣ, Господѣ нашем».

Для князей Ростислава и Мстислава в «Киево-Печерском патерике» убийство монахов — некая победа над ними, посрамление (в рассказе о Ростиславе такое понимание непосредственно выражено в словах князя, обращенных к Григорию). Но на высшем духовном уровне и в сюжетных финалах патерикового повествования «победа» оборачивается поражением и гибелью князей, а гибель монахов представлена как последнее событие на пути к вечной жизни. Ценности земные и ценности вечные в патериковых рассказах составляют оппозицию. То, что лишено ценностного смысла для ограниченного восприятия князей, поработченных властью и богатством, составляет единственное благо для черноризцев, ставящих ни во что мнимые земные блага.

Грех князей и божественное наказание соотносятся в «Киево-Печерском патерике» по принципу зеркальной симметрии. Князья, убивая монахов — служителей Господа, совершают грех против Бога. «Ответом» является возмездие, смерть, в точности совпадающая с убиением черноризцев. Особенно очевидно это в случае со смертью Мстислава Святополчича. Если Ростислав гибнет не в Днепре, как утопленный им Григорий, а в Стугне, то Мстислава убивает та самая стрела, которой он ранил монаха Василия, — то есть стрелу эту посылает сам Бог. Ср. параллель в истории гибели римского императора Юлиана Отступника, о которой вспоминает составитель «Сказания о Борисе и Глебе»: Юлиан «мъногы крѣви святыхъ мученикъ пролиаивъ, горькую и нечеловѣчную сѣмьрть прия: не вѣдомо отъ кого прободенъ бысть копнемъ въ сѣрдьце въдруженъ». При этом возмездие и его форма как бы predetermined деянием князей-убийц: приказывая утопить Григория, Ростислав, не ведая, готовит себе самому смерть в реке, а Мстислав, стреляя из лука в Василия, направляет стрелу в собственное сердце.

Евангельские речения Христа о суде и ноже реализованы в текстах патерика буквально, при этом метафора «нож» как бы материализуется. Эквивалентом метафо-

ры «нож» становится реальная, вещественная стрела. История гибели Мстислава Святополчича одновременно может быть интерпретирована как реализация строк Псалтири: «Мечь извлекоша грѣшници, напрягоша лукъ свой низложити убога и нища, заклати правыя сердцемъ. Мечь ихъ да видеть въ сердца ихъ, и луцы ихъ да съкрушатся» (36:14—15). Эти строки Псалтири цитируются, в частности, в «Сказании о Борисе и Глебе», также повествующем о наказании князя, повинного в грехе убийства.

Три варианта отношений князей и монахов Печерской обители, представленные в «Киево-Печерском патерике», — это полная парадигма возможных отношений светской власти и иноков, удалившихся от мира.

Другой вариант оппозиции мирского и сакрального, на которой построено большинство сказаний «Киево-Печерского патерика», — это противопоставление «целительство — врачевание». Эта оппозиция воплощена в двух сказаниях: в уже упоминавшемся рассказе о князе-монахе Николе-Святоше и в повествовании о монахе Агапите.

Структура сказания, посвященного Агапиту, сформирована оппозицией «православный монах Агапит, благословенный Богом, — еретик врач-армянин, посрамленный Агапитом». Агапит обладает божественным даром целительства, утаенным под притворной видимостью медицинского искусства. (Агапит дает больному нечто, похожее на снадобье, но он исцеляет болезнь не им, а молитвой.) Напротив, врач-армянин употребляет специальное медицинское средство, но он не может врачевать безнадежные случаи; он лишь способен указать срок кончины пациента («Блаженный же с яростию глагола: “Се ли суть твоего врачевания образи: смѣрть ми поведаетъ, а помощи не можешъ”»). Иными словами, врач-армянин подпадает под власть смерти, и он ее не может преодолеть, не может победить законы плоти, правила материального мира. И напротив, его оппонент, святой-протагонист, побеждает смерть сверхъестественной силой.

С «мирской» точки зрения, внутреннее знание Агапита может показаться неведением. И обратно, с точки зрения Агапита, неведением и «невежеством» является «дар прорицания», якобы присущий врачу.

Элементы оппозиции («монах» и «врач») связаны со сферой сакрального (которая воспринимается как «смерть» по отношению к «мирскому», секулярному) и со сферой мирского. Но на ином (высшем) семантическом уровне эти соответствия оказываются обратимыми. Монах связан с мирскими интересами, он исцеляет мирян (включая князя Владимира Мономаха), врач-мирянин зависим от смерти. Основная особенность духовной структуры сказания — вторжение, «экспансия» Агапитова пространства в пространство врача-армянина: Агапит побеждает антагониста на «чужом поле», на поле этого врача: он опровергает дар предвидения, врачу-армянину вроде бы присущий, — предсказывая срок Агапитовой смерти, врач-армянин терпит неудачу. Монах обращает «еретика» в православную веру.

Победа Агапита над врачом-армянином означает как триумф ортодоксии над «еретической» армянской верой, так и победу сакрального целительства над мирской медициной.

Образцом для сказания об Агапите и враче-армянине, вероятно, послужило переведенное с греческого «Житие Василия Великого» — архиепископа Кесарийского, одного из отцов церкви. Врач святого Василия, Иосиф, приверженный иудейской вере, предсказывает срок смерти архиепископа. Но Василий остается живым и после того, как минул названный Иосифом час кончины. Святой обращает своего врача в христианскую веру и только после этого умирает.

Фрагмент, посвященный Николе-Святоше и врачу-сирийцу Петру, обладает такой же структурой. Петр характеризуется как искусный врач («велми хытр»). В отличие от случая с врачом-армянином, сириец не противопоставлен Николе по профессиональному признаку: было бы разумным предположить, что они оба — православные христиане. Но род занятий Петра так же значим, как и занятия Агапита. Он воплощает сущность мирских ценностей, Петр убеждает князя-инока отказаться от монашеского смирения и аскезы. Врач-сириец не только напоминает ему о княжеской славе и чести, но предупреждает его, предсказывая болезнь, вызванную скудной пищей. Он упоминает о плачевном последствии такой суровой жизни: «Преже суда суд примемши». В мирском слове Петра «суд» означает болезнь и раннюю смерть.

Возможно, этническое происхождение Петра также все-таки значимо: он представлен носителем сторонней (то есть и иноземной, и мирской одновременно) точки зрения. И в конце концов он был побежден русским — выразителем и приверженцем сакральных ценностей, принадлежащим именно к русскому православию.

Фрагмент, повествующий о взаимоотношениях Николы и Петра, построен как своеобразная духовная и «медицинская» «дуэль». Врач-сириец пытается убедить Николаю отказаться от иноческого служения. Отвечая, Никола напоминает Петру о превосходстве вечного блаженства над земным счастьем. Князь-черноризец и врач неоднократно представлены в соотнесенности «врач — пациент», и протагонисты меняют свои позиции в этом соотношении. Петр пытается лечить монаха, когда тот заболевает, но Никола отвергает предлагаемые снадобья. Более того, Никола предостерегает врача не принимать самому никаких снадобий, но сириец нарушает этот запрет. Врач обращает свой иллюзорный, мнимый дар против себя самого, когда принимает препарат собственного приготовления. Реальные роли врачуемого и лечащего представлены в этом сказании как противоположные тем, которые существуют в мирском сознании, опирающемся на иллюзорные понятия. Никола исцеляет Петра молитвой, когда врач-сириец «мало живота не погреши». Исцеление врача, совершенное Николой-Святошей, означает победу сакрального над мирским в сфере этого самого мирского. Иными словами, согласно этой трактовке, мирское как бы не существует. Оно не обладает

своим собственным пространством существования: его область существования есть область ложного.

Никола-Святоша подобно Агапиту предсказывает врачу срок смерти, но Петр не в состоянии понять святого. Также значимо, что святой инок пережил врача: он умер спустя 27 лет после Петровой смерти.

Никола-Святоша противопоставлен Петру как выразитель монашеского духа носителю ложных мирских ценностей. Их диалоги — нечто вроде спора между «небом» и «землей», нечто наподобие прения между вечными и временными ценностями. Никола остается безразличен к искушениям земного мира. Он посрамляет врача (ложного целителя) как реальный целитель и побуждает его стать черноризцем.

Мирская медицина трактуется в этих сказаниях как дисциплина, которая не имеет даже ограниченного применения: она не может спасти человека, более того, она вообще не может помочь человеку. В соответствии с этой точкой зрения медицина как особая дисциплина попросту не существует. Ее притязание на то, чтобы лечить людей, — в сказаниях патерика представлено как абсолютно несостоятельное. Божественные, сакральные ценности противопоставлены мирским не только как ценностно, качественно иные, но и как подлинные ценности — «пустым» ценностям, видимостям, мнимостям.

Оппозиция «целительство — врачевание» в «Киево-Печерском патерике» в основном типична для средневековой русской словесности, хотя восприятие врачевания в средневековых русских текстах варьируется. Эта оппозиция может быть определена не столько как «целительство или врачевание (лечение)», сколько как — и это будет более точно — «целительство против врачевания».

**«Сказание об убиении
князя Михаила Черниговского и боярина Феодора»**

(А. М. Ранчин)

Сказание об убиении князя Михаила Черниговского и боярина Феодора было создано во второй половине — конце XIII века. Первоначальное краткое повествование о черниговском князе и его боярине было составлено до 1271 г. по инициативе дочери Михаила, ростовской княгини Марьи, при которой в Ростове было установлено местное церковное почитание святых и воздвигнута церковь в их память. До конца XIII столетия или в самом начале XIV века священник Андрей (по данным других рукописей, епископ Иоанн) переработал текст этого повествования и написал новое сказание о Михаиле и Феодоре. Текст Сказания в редакции священника Андрея или епископа Иоанна (так называемой Распространенной редакции) позднее неоднократно перерабатывался; одна из редакций Сказания, относящаяся к XV веку, принадлежит перу известного книжника сербского происхождения Пахомия Логофета (греч. «Словоположника»), или Сербя. В первые десятилетия XVI века книжник Лев Филолог, выходец из Сербии или с Афона, на основе житий Михаила Черниговского и боярина Феодора составил похвальное слово двум святым. Слово Льва Филолога было включено в состав Великих Миней Четых — свода почти всей древнерусской церковной книжности, составленного в середине XVI века по начинанию и под надзором митрополита Московского и всея Руси Макария. В этом произведении мученическая смерть Михаила и Феодора истолковывается как «победа христианства, и победа над Батыем, спасение Руси-Церкви», а «[с]амо падение Руси символизирует величие Русского царства, поскольку уподобляется падению великих царств — Вавилона, Рима и пр.» (М. Б. Плюханова). Одним из составителей церковной службы Михаилу и Феодору был Иван Грозный.

Основу Сказания составляет историческое событие — убиение в Золотой Орде (1246 г., исследователи называют и другие даты) князя Черниговского Михаила и его боярина Феодора. Обычно принято считать Михаила сыном князя Всеволода Святославича Чермного, однако это мнение небесспорно. А. В. Журавель считает Михаила сыном Всеволода «Буй Тура», брата Игоря Святославича, героя «Слова о полку Игореве». Михаил с середины 1220-х гг. княжил в Чернигове, в конце 1237 или в 1238 гг.,

накануне завоевания южнорусских земель монголо-татарами, он захватил Киев, но затем, из-за угрозы монгольского нашествия, оставил город (1239 г.). При известии о появлении монголо-татар в Южной Руси Михаил укрылся в Венгрии, а затем в Польше. После ухода основных монголо-татарских войск на Запад он вернулся на Русь и вокняжился в Киеве. Однако в самом разоренном городе князь не жил, он поселился на одном из днепровских островов. По мнению Д. Г. Хрусталева, в летописном известии о поселении Михаила «в острове» допущена описка, должно быть: «в остроге» (в крепости). Позднее он перебрался в Чернигов, прежде принадлежавший его сыну Ростиславу. (Власть над Киевом Батый отдал владими́ро-суздальскому князю Ярославу Всеволодовичу.)

Черниговский правитель приехал в ставку хана Батыея (Бату), совсем недавно покорившего Русскую землю, чтобы получить из рук хана право на Черниговское княжение. Черниговский князь и его боярин отказались исполнить монгольский очистительный обряд — пройти между горящих огней (только после исполнения этого обряда можно было предстать перед лицом хана). Также они не пожелали поклониться священному кусту и идолам (по-видимому, изображению основателя Монгольского ханства Чингисхана). Черниговским князем и боярином Феодором этот ритуал был воспринят как проявление языческой веры, как поклонение огню. Не называя имени боярина, почти так же, как и Сказание, излагает эту историю католический монах-миссионер Плато де Карпини, находившийся в то время при дворе Батыея. Впрочем, папский посланник утверждает, что князя перед смертью все-таки принудили пройти между двух очистительных огней.

В летописных источниках как год убийства Михаила называются или 1246, или 1245 г., а один раз даже 1247 г. Традиционно историки принимают указание на 1246 г. Недавно Д. Г. Хрусталева высказал соображения в пользу даты 1245 г.

Убийство черниговского князя, по-видимому, диктовалось прежде всего политическими мотивами. Еще до завоевания Батыеем южнорусских княжеств Михаил повелел убить монгольских послов, пришедших к нему с требованием признать верховную власть хана Батыея. Убийство Михаила могло быть запоздалой мстью Батыея за это деяние. Находясь за границей, Михаил, по-видимому, пытался создать военную коалицию, направленную против монголо-татар, и его казнь в Орде может объясняться также стремлением ордынцев расправиться с непокладистым и строптивым князем. Наконец, возможно, что Батыея склонил совершить это убийство соперничавший с Михаилом князь Владимиро-Суздальский Ярослав Всеволодович, отец Александра Невского. Батый не доверял Михаилу, так как русский князь держался «западной ориентации», видимо, рассчитывая на организацию крестового похода против монголо-татар. Известный историк А. Н. Насонов так писал о гибели Михаила: «Историки обычно объясняли смерть Михаила отказом выполнить языческий обряд. Причины его гибели лежали глубже, чем принято думать. Документы дают возможность вскрыть исторически

сложившиеся отношения, которые привели Михаила к смерти. Отказ пройти через огонь мог только послужить предлогом для казни. Впрочем, даже Карпини свидетельствует, что сам по себе обряд очищения огнем не мог сыграть роковую роль в судьбе черниговского князя; он послужил только удобным “случаем”: “для некоторых, — пишет Карпини, — так же они находят случай, чтобы их убить, как было сделано с Михаилом и с другими”. Вместе с тем материал сохранил конкретные штрихи, указывающие на участие владимирского князя в кровавой расправе. Предупреждение о казни, по рассказу Карпини, передал Михаилу сын владимирского князя Ярослава. Согласно летописным данным, в это время в Орде как раз находился сын Ярослава Святослав. Итак, владимирский князь мог торжествовать победу: его соперник в борьбе за преобладающее положение на Русской равнине — князь черниговский — был уничтожен, а Черниговское княжество политически разбито».

Однако недавно историк А. А. Горский убедительно показал, что интриги против Михаила могли исходить не от Ярослава или (как иногда считают) от Даниила Галицкого, а от черниговских князей — той же ветви Рюриковичей, к которой принадлежал сам Михаил; решение же об убийстве Батый принимал, руководствуясь личными политическими интересами. Михаил отказался поклониться идолу Чингисхана, однако религиозные мотивы в приказании убить князя существенной роли не играли.

Отказ Михаила исполнить очистительный обряд перед тем, как предстать перед ханом, мог быть воспринят Батыею как свидетельство злых умыслов князя; отказ поклониться кусту и идолам мог быть истолкован монголо-татарами как непочтительное, оскорбительное отношение к их власти (мнение В. Ю. Кривошеева).

Но в «Сказании» гибель князя и боярина истолкована именно и только как убиение за отказ исполнить языческий обряд (означающий для Михаила и Феодора отречение от Христа), как мученический подвиг.

Сходным образом убийство Михаила истолковано летописцем-современником в записи под 6753 (1245) годом Галицко-Волынской летописи XIII века (сохранилась в составе Ипатьевской летописи XV века): Михаил «еха Батыеви, прося волости своее от него. Батыеви же рекшу: “Поклонися отецъ нашихъ закону”. Михаилъ же отвѣща: “Аще Богъ ны есть предалъ и власть нашу грѣхъ ради нашихъ во рудѣ ваши, тобѣ кланяемся и чести приносим ти. А закону отецъ твоихъ и твоему богонечестивому повелению не кланяемся”. Батый же, яко свѣрпый звѣрь возьярися, повелѣ заклати, и закланъ бысть незаконнымъ Доманомъ Путивльцемъ нечестивымъ, и с нимъ закланъ бысть бояринъ его Федоръ, иже мученически пострадаша и восприяста вѣнчъ от Христа Бога».

«Сказание» — это мученическое житие, мартирій (греч. «мучение»): в нем не описывается вся жизнь святых, рассказывается лишь об одном ее эпизоде — мученической кончине, которая и удостоверяет святость князя и боярина.

Составитель «Сказания» противопоставляет подвиг Михаила и Феодора, «первого воеводы в княжестве его», поведению большинства князей и бояр: «Мнози же князи с бояры своими идяку сквозе огонь и поклонитися кусту и идолом славы ради света сего и прашаху кождо ихъ власти. Они же безъ взбранения даяхуть имъ, кто которыя власти хотяше, да прелстятся славою свѣта сего».

Антитеза «Михаил и Феодор, избирающие смерть и обретающие вечные ценности, — прочие русские князья и бояре, посещавшие Орду и ради сохранения жизни, власти и славы участвующие в языческом обряде, отступающие от блага и от Бога», — основной прием в структуре «Сказания». Составитель «Сказания» пишет, что Михаил в отличие от прочих князей, приехавших в Орду, направляется к Батыю, дабы «обличити прелесть (лживость. — *А. Р.*) его, ею же лстить крестьяны (прельщает христиан. — *А. Р.*)»; эта мысль внушена ему самим Богом. Свое путешествие в Орду черниговский князь и его боярин осознают как мученический подвиг, совершаемый с готовностью «кровь пролияти за Христа и за вѣру крестьянскую», о чем оба говорят священнику — своему духовнику.

В «Сказании» не повествуется о долгом путешествии святых мучеников к Батыю, лишь сообщается: «Многи же земли преѣхавшу ему и доѣха Батыя». Изображение многодневного пути в Орду опускается как несущественное, но мученическая кончина двух святых описывается подробно. Так как в тексте не отмечается, сколько времени проходит между отказом мучеников пройти через огонь и поклониться идолам (о чем Михаил и Феодор твердо говорят монгольским «волхам») и их убиением, то и отказ святых от исполнения языческого обряда, и попытки их увещевания, и мученическая смерть воспринимаются как события одного дня. Время как бы останавливается или растягивается, сквозь временное просвечивает вечность. Благодаря приему ретардации, замедления темпа повествования, сакральные события, изображаемые в «Сказании», словно изымаются из мира преходящего и тленного.

Составитель «Сказания» прибегает к приему повтора, драматизирующему повествование. Сначала черниговский князь и его боярин об отказе пройти между огней и поклониться идолам говорят Батыевым «волхам»; затем такой же ответ Михаил дает посланцу Батыя Елдге, который грозит князю смертью; после этого князь-мученик отворачивается от просьб внука, князя Ростовского Бориса, и бояр, с плачем уговаривающих не прекословить «царю» Батыю.

Духовным антагонистом Бориса и бояр выступает Феодор, напоминаящий Михаилу евангельские речения: «Иже хощеть душу свою спасти, погубить ю, а иже погубить душу свою Мене ради, то спасти ю»; «Кая полза человеку, аще и всего мира царство принять, а душу свою погубить? И что дасть человекъ измѣну на души своей?» (ср.: Мф. 16:25—26, Лк. 17:33). Немудрые советчики словно стоят по левую сторону князя-мученика и толкают его не на добро, Феодор же как бы справа от него, и совет его — правый, правильный. Именно после увещательных слов, изреченных бояри-

ном, князь-мученик отворачивается от советовавших сохранить жизнь ценою гибели души: «Не слушаю васъ, ни душа своя погублю». Перед приходом убийц русские люди-«доброхоты» в последний раз пытаются уговорить князя и его воеводу послушаться ханского приказа: «Михаиле, се убийци ѣдутъ отъ цесаря убивать ваю, поклонитися и жива будета!» Наконец, уже после смерти Михаила монголо-татары побуждают Феодора пройти между огней и поклониться идолам и прельщают мученика княжением на столе его убиенного господина. Феодор отвергает этот соблазн и принимает смерть подобно Михаилу. (В позднейшей редакции Сказания, составленной Пахомием Логофетом, представлено прение о вере между Михаилом и Елдегой.)

Поведение Михаила и Феодора перед мученической кончиной — это деяния людей, умерших для соблазнов мира и как бы уже мертвых плотью. Елдега, угрожая Михаилу, роняет фразу: «Михаиле, вѣдай буди — мертвъ еси!» Михаил и Феодор заживо отведают сами себя: «почаста пѣти собѣ».

Мученическая кончина Михаила и Феодора представлена в «Сказании» как возвышенное и страшное зрелище, свидетелями которого оказываются многие русские люди («предстоящи»), сопровождающие происходящее горестным «хоровым» плачем. Картина убиения Михаила и Феодора проецируется на ее прообраз — описание крестной смерти Христа в Евангелиях. (По церковному учению, крестная смерть Иисуса Христа — архетип, прообраз смерти всех мучеников.) Символической чаше смертной, о которой говорит Иисус во время молитвы в Гефсиманском саду и которую ему суждено испытать на кресте, соответствует реальное причащение мучеников Михаила и Феодора. На кресте Иисус был прободен копьем в ребра (Ин. 15:34). В «Сказании» с этим соотносится нанесение Михаилу, а потом Феодору ударов в сердце: «почаша бити руками по сердцю. По семь повергоша (...) ниць на землю и бияхуть и (его. — *А. Р.*) пятами».

Михаилу действительно наносили смертельные удары в сердце, как засвидетельствовал Плано де Карпини: «Бату (Батый. — *А. Р.*) послал одного телохранителя, который бил его пяткой в живот против сердца так долго, пока тот не скончался». Но следование книжника фактическим событиям не отменяет возможности их символического осмысления.

По мнению Ю. В. Кривошеева, убийство Михаила посредством ударов в сердце, без пролития его крови на землю, свидетельствует не об особой жестокости татар, а об отношении к нему как сакральной персоне. Монголо-татары не проливали на землю кровь правителей, которые по своему статусу считались священными особами.

Михаилу отсекает голову русский, отступник от Христовой веры по имени Доман; он соответствует ученику Иисуса Иуде Искарйоту, предавшему Господа.

Смерть двух святых, в пределах ущербной логики земного мира, великое унижение, но в сверхлогическом пространстве мира божественного — это великое торжество.

В позднейшей (XVI века) редакции Сказания, текст которой находится в Никоновской летописи, убиение Михаила сопровождается великим чудом: убийца «отреза

ножем честную главу святого великомученика Михаила, и отврѣже ю далече от тела, глаголющу таковая: «Христианин есмь»; и удивишася вси о таком чудеси». Этот мотив восходит к евангельскому рассказу об Иоанне Предтече, проповедовавшем о Христе и обличавшем грех иудейского царя Ирода и его жены Иродиады; Иоанну по настоянию Иродиады отсекали голову (Мф. 14:1—12). «(...) [О]трубленная голова Михаила Черниговского становится говорящей, то есть уподобляется голове Предтечи. Голова Иоанна, по Церковному преданию, продолжала говорить после казни, обличая Ирода» (М. Б. Плюханова).

После смерти святых над их телами встает огненный столп. Огненный столп — восходящий к Ветхому и Новому Заветам зримый образ ангельского присутствия, божественного посещения и явления Святого Духа. Он свидетельствует, что «нечистое» (ордынское, языческое) пространство, в котором погибли мученики, освящено их святыми телами и самим Господом, что оно превращено в пространство сакральное, подобное храмовому. Одновременно этот огонь нетварной природы, божественного происхождения контрастирует с обыкновенным, сотворенным огнем, коему отказались поклоняться Михаил и Феодор.

И структура «Сказания», и отдельные его образы, несомненно, восходят к «Сказанию о Борисе и Глебе» — первому древнерусскому княжескому житию. Оба памятника строятся на основе возрастающей градации драматического начала, причем такое эмоциональное напряжение создается благодаря повторению аналогичных ситуаций: таковы ожидание убийства и известия о замысле убийц в двух житиях и как бы «троекратное» убийство святого Бориса, которому предшествует смерть его дружинника («отрока») Георгия в «Сказании о Борисе и Глебе». И убийство Бориса, и предание смерти Михаила и Феодора сопровождаются «хоровым» плачем «сочувственников» — слуг и приближенных Бориса и сожалеющих о Михаиле русских людей, среди которых — родной внук черниговского князя. И в том, и в другом житии повествуется о двух святых, принимающих мученическую смерть. Отступнику от Христа Доману в «Сказании об убийстве князя Михаила Черниговского и боярина Феодора» соответствует Глебов повар Горясер, заклавший святого. В «Сказании об убийстве князя Михаила Черниговского и боярина Феодора» огненный столп встает над телами мучеников, в «Сказании о Борисе и Глебе» такой же огненный столп видят над телом Глеба. В обоих памятниках акцентировано христоподобие святых, присутствует христологическая символика.

«Сказание об убийстве князя Михаила Черниговского и боярина Феодора» в свой черед воздействовало на житие князя-мученика Михаила Ярославича Тверского, убитого в Орде в 1318 г. (первая редакция «Жития Михаила Тверского», или «Повести о Михаиле Тверском» сложилась в 1319—1320 гг.). Все основные элементы «Сказания» обнаруживаются в тексте этого жития.

«Житие Стефана Пермского»

(А. М. Ранчин)

«Житие Стефана Пермского» было составлено книжником Епифанием Премудрым вскоре после смерти святого Стефана, произошедшей в 1396 г. Вероятнее всего, Житие написано в 1396—1398 гг. или несколько позднее. Епифанию Премудрому принадлежит также «Житие Сергия Радонежского». Но исконная Епифаниевская редакция «Жития Сергия Радонежского» до нас не дошла (ее текст сохранился в позднейших переработках), в то время как «Житие Стефана Пермского» известно в своем первоначальном виде. Благодаря этому мы можем судить о своеобразии стиля Епифания Премудрого — одного из наиболее искусных и образованных древнерусских книжников.

Стефан, прозванный Храп (1330-е или 1340-е гг. — 1396 г.), был уроженцем Устюга Великого. Он решил отправиться с проповедью православной веры в леса Пермского края, населенные пермским народом (коми-зырянами). Зыряне в ту пору еще не ведали христианской веры, поклоняясь своим языческим богам. Пермский край, хотя и был знаком русским торговцам, представлялся большинству русских людей затерянной землей, неведомой страной. Проповедь Стефана была смелым и опасным деянием. Чтобы даровать новокрещеному народу слово Божие, Стефан создал азбуку для пермского языка, до тех пор бесписьменного, и перевел на этот язык богослужебные книги и, очевидно, извлечения из Библии, читаемые на церковных службах. Богослужение на местном языке удерживалось в Пермском крае, по-видимому, на протяжении почти двух столетий, и только в течение XVI века местный язык был постепенно вытеснен церковнославянским языком, на котором происходило богослужение в остальных епархиях Русской церкви (в XVI в. Пермская епархия была объединена с Вологодской).

Зимой 1383—1384 гг. Стефан был посвящен в сан епископа новосозданной Пермской епархии.

Общерусское почитание Стефана как святого было установлено только в XVII в., но местночтимым святым Пермской епархии он был с 1473 г.

Епифаний Премудрый (ум. до 1422 г.), в конце XIV — первых десятилетиях XV в. подвизавшийся в Троице-Сергиевом монастыре недалеко от Москвы, основан-

ном святым Сергием Радонежским, в молодости был монахом ростовского монастыря Григория Богослова, или «Братского затвора». Здесь он познакомился со Стефаном, который избрал эту обитель из-за находившейся там богатейшей библиотеки, включавшей много греческих книг. «Братский затвор» был, по существу, не только монастырем, но и духовным учебным заведением.

Несмотря на личное знакомство Епифания Премудрого со Стефаном, «Житие» относительно бедно сведениями о святом, описания событий его жизни немногочисленны.

В качестве образца и модели для «Жития Стефана» Епифаний избрал несколько греческих и славянских агиографических сочинений. Среди них, как обнаружил Н. И. Соболев, — переводная «Повесть о святом Авраамии Затворнике», написанная Ефремом Сириным. К ней восходят описания испытаний и опасностей, которые претерпел Стефан, поселившись среди язычников-зырян. Но основным образцом для Епифания должны были стать жития святых-миссионеров Константина (в монашестве Кирилла) и Мефодия — создателей славянской азбуки. Ведь Стефан, как и они, совершил миссионерский подвиг, создав новую азбуку и обратив в христианскую веру языческий народ. Служение миссионера — это подражание деяниям апостолов, по смерти Христа проповедовавших новую веру народам. И Епифаний уподобляет Стефана сначала апостолам, а затем славянским просветителям. Противопоставление Стефана, который за малое время один создал пермскую азбуку, греческим мудрецам, всемером составившим греческий алфавит за многие годы, восходит к болгарскому «Сказанию о письменах Черноризца Храбра» (X в.). В Сказании грекам противопоставлялся создатель славянской азбуки Константин-Кирилл Философ.

Тема обращения языческого народа в христианскую веру восходит в «Житии» к блестящему образцу древнерусского церковного красноречия XI века, к «Слову о Законе и Благодати» митрополита Илариона. Из текста Илариона Епифаний заимствует сравнение святого-миссионера с апостолами, облеченное в торжественный ряд синтаксических параллелизмов (в «Слове о Законе и Благодати» с учениками Христа сравнивался креститель Русской земли святой Владимир): «Да како ты възможем по достоянию възхвалити, или како ты ублажим, яко створил еси дѣло равно апостоломъ? Хвалит Римская земля обои апостолу, Петра и Павла; чтит же и блажит Асийская земля Иоана Богослова, а Египетская Марка еуангелиста, Антиохийская Луку еуангелиста, а Греческая Андрѣя апостола, Руская земля великого Володимера, крестившаго ю (ее. — А. Р.). Москва же славит и чтит Петра митрополита яко новаго чудотворца. Ростовская же земля Леонтия, епископа своего. Тебе же, о епископе Стефане, Пермская земля хвалит и чтит яко апостола, яко учителя, яко вожа, яко наставника, яко наказателя, яко проповѣдника, яко тобою тмы избыхом, яко тобою свѣтъ познахом. Тѣм чтем ты яко дѣлателя винограду Христову, яко терние вѣстерзал еси — идолослужение от земля Пермския; яко плугом, проповѣдью взорал еси; яко сѣменем, учениемъ словес книжныхъ насѣял еси въ браздахъ сердечныхъ, отнидуже възраста-

ют класы добродѣтели, ихже яко серпом вѣры сынове пермьстии жнут радостныя рукояти, вяжуще снопы душеполезныя и яко сушилом въздрѣжания сушаще, и яко цѣпы трѣпѣнна млатяще, и яко в житницах душевныхъ съблюдающе пшеницю, ти тако ядятъ пищу неоскудную, “ядятъ, — бо рече, — нищии, насытятся, и въхвалятъ Господа възискающии Его; жива будутъ сердца ихъ в вѣкъ вѣка”».

Епифаний заимствуетъ изъ «Слова о Законе и Благодати» саму структуру восхваления миссионера. Торжественная похвала Илариона князю Владимиру также выражена посредствомъ сравнения с апостолами, о которыхъ говорилось в ряде высказываний, построенных на приеме синтаксического параллелизма: «Хвалить же похвальными гласы Римская страна Петра и Паула, има же вѣроваша въ Иисуса Христа, Сына Божия; Асия и Ефесъ, и Патмъ Иоанна Богословца, Индия Фому, Египетъ Марка. Вся страны и грады, и людие чѣтуть и славятъ коегождо ихъ учителя, иже научиша и православнѣи вѣрѣ. Похвалимъ же и мы, по силѣ нашей, малыими похвалами великаа и дивнаа сътворышааго нашего учителя и наставника, великааго кагана (правителя, царя. — *А. Р.*) наша земля Володимера...».

Обращение Епифания к тексту «Слова о Законе и Благодати» имеет глубокий историософский смысл. Иларион прославлял князя Владимира, крестившего языческую Русскую землю, уподобляя его апостолам; Епифаний возносит похвалу Стефану как продолжателю миссионерскихъ деяний Владимира. Но теперь русский миссионер, выходецъ из давно уже христианской страны, обращаетъ к Богу чужой языческий народ. Православная вера наполнила Русскую землю и изливается за ее пределы. Епифаний выстраиваетъ рядъ преемственности святыхъ поборниковъ христианской веры — миссионеровъ и лицъ епископскаго сана: Владимир Креститель — Леонтий, епископ Ростовский, борющийся с язычествомъ в своей епархии, — митрополитъ Петръ, перенесшій престолъ Русской церкви в Москву, — Стефан Пермский, обратившій в христианскую веру Пермь. Такимъ образомъ, Стефанъ превозносится Епифаниемъ и как миссионеръ, наподобие Владимира и Леонтия, и как епископъ, подобно Леонтию и Петру, который миссионеромъ не былъ. Составитель «Жития» указываетъ на распространение православной веры в пространстве, о ее движении на Востокъ: от Киева к Ростову и Москве, а затем в Пермскую землю.

Развернутое в «Житии» крещение Пермскаго края как метафора воздѣлывания земли ведетъ читателя, в частности, тоже к «Слову о Законе и Благодати». Основной мотивъ проповѣди Илариона — равное достоинство новокрещеной Русской страны и земель и народов, давно принявшихъ христианство (подразумевается прежде всего Византия). Для объяснения этого мотива Иларионъ обращается к евангельской притчѣ о работникахъ одиннадцатаго часа (Мф. 20). Хозяинъ (обозначающій в притчѣ Господа) призвалъ работниковъ на воздѣлывание своего виноградника, при этомъ призванные в одиннадцатый часъ, незадолго до расплаты, получили ту же мзду, что и пришедшие воздѣлывать виноградникъ ранее.

Епифаний, повествуя о начале проповеди Стефана в Пермской земле, также цитирует притчу о работниках одиннадцатого часа. По распространенным на Руси представлениям, конец света, Страшный Суд ожидался около 7000 г. «от сотворения мира», т. е. около 1492 г. н. э. Когда Епифаний писал «Житие Стефана», «двенадцатый час» представлялся еще более близким, чем в период крещения Руси, и не случайно книжник называет время Стефана и свое собственное «последними временами». «[С]лышах от етера дидаскала (учителя. — *А. Р.*) слово глаголемое, но не вѣм, аще истинствуеть, или ни, еже рече: “Егда весь миръ приобрящемъ, тогда бо гробъ вселимся”. Сирѣчь, весь миръ възвѣруеть и по ряду вси языци крестятся; в послѣдняя времена вся земля и вся страны и вси языци вѣрвати начнут.

Яко и нынѣ Пермская земля коль долго время осталася, по многа лѣта стояла, некрещена, егла же на послѣднее время крещена бысть милостию Божиею и спостраданиемъ и подвизаниемъ добляго епископа Стефана...».

В «Житии» панегирик, молитва и поучение абсолютно доминируют над повествованием, над описанием событий. «Епифаний Премудрый — не агиограф в полном смысле слова, то есть он не только агиограф в традиционном понимании этого термина. Как его главное сочинение — “Житие Стефана Пермского”, так и другой его труд, посвященный Сергию Радонежскому, который позже был переписан и дополнен Пахомием Логофетом, сочетают в себе черты агиографического и гомилетического (гомелии — проповеди. — *А. Р.*) жанров» (*Р. Пиккио*; пер. с итал. *Е. Ю. Сапрыкиной*). Рождение святого, пострижение, уход в Пермскую землю, две попытки зырян-язычников предать Стефана смерти (очевидно, это обобщения многих реальных случаев), прения о вере с зырянским волхвом Памом и поражение Пама, воздвижение Стефаном храмов и разрушение кумирен, благочестивая кончина — таков весь событийный ряд «Жития». Состязание Стефана с Памом о вере восходит к состязанию апостолов Петра и Павла с волхвом Симоном. Об отвержении Симона, желавшего приобрести за деньги дар благодати Божией, святым Петром повествуется в Новом Завете, в Деяниях святых апостолов (гл. 8, ст. 20—23). Подробное описание позднейшего одоления Симона-мага апостолами содержится в переводных апокрифических «Деяниях и мучении святых и славных и всехвальных апостолов Петра и Павла». В тексте «Жития Стефана» есть прямое сравнение его победы над Памом с отвержением Симона-мага апостолом Петром. Однако похожи лишь сами ситуации и венчающая их победа святых христиан, а не конкретные события.

Другой прообраз прения с Памом — очевидно, прения о вере святого Константина (Кирилла) Философа с сарацинами и с хазарами, подробно изложенные в Пространном «Житии» святого-просветителя славян. Но и здесь сходны ситуации, а не сами события.

Памятник открывается пространным вступлением, в котором агиограф пишет о своих неразумии и неучености и просит у Бога дара благодати для написания «Жития».

(Такое вступление и эта «формула скромности» традиционны для житий, но в произведении Елифания вступление необычайно разрослось, оно в несколько раз превосходит средний объем агиографических введений.) В «Житии» приводится три молитвы и два поучения Стефана, сопровождающих почти все упоминаемые события его жизни. Для сравнения: в «Житии Сергия Радонежского» нет пространных молитв и поучений, а в первом русском монашеском житии — «Житии Феодосия Печерского» — содержится лишь одна краткая молитва святого и столь же краткое предсмертное поучение. Завершается «Житие» тремя необычайно пространными плачами (они занимают около четверти объема всего текста). Это «Плач пермских людей», «Плач Пермской церкви» (церковь в плаче персонифицирована), «Плач и похвала инока списающа» (самого Елифания). Такое завершение совершенно необычно для агиографии: как правило, жития заканчиваются описанием посмертных чудес, удостоверяющих святость тех, о ком написано. По мнению Й. Бёртнеса, концовка этого жития «разительно отличается от соединения похвалы и описания посмертных чудес, которое обыкновенно завершает житие святого» и эта особенность «Жития Стефана Пермского» может объясняться тем, что Елифаний составил житие еще до канонизации Стефана, и тем, что агиограф мог ориентироваться на княжеские жития, имеющие сходное завершение.

Тройной плач, завершающий «Житие», — очевидно, это выражение христианского догмата о Святой Троице в самой форме текста.

К каждому эпизоду из жизни Стефана Елифаний подбирает десятки речений из Священного Писания, особенно из Псалтири. Жизнь святого предстает воплощением, осуществлением записанного в Библии.

Текст «Жития» построен вокруг нескольких ключевых понятий, варьируемых и меняющих свои значения. Одно из таких понятий — огонь.

Язычники-зыряне угрожают сжечь христианского проповедника: «И огню принесу бывшу, и соломѣ въкруг около его обнесѣ бывши, въсхотѣша хотѣнем створити запаленье рабу Божию и сим умыслиша *огнем* немилостивно въ смерть вогнати его». Это огонь в его предметном значении. Чуть далее лексема «огонь» употреблена в составе цитаты из Псалтыри, вспоминаемой Стефаном перед лицом, как кажется, неумолимой смерти: «Вси языци, обьшедше, обидоша мя, яко пчелы сотѣ, и разгорѣшася, яко *огнь* в терньи, именем Господним противяхся им». Елифаний цитирует 117-й псалом, стихи 10—12. Здесь огонь и горение сердец — метафоры, и означают они ярость, злобу.

Позднее, когда Стефан предложит волхву Паму вместе войти в огонь и нырнуть в речную прорубь и вынырнуть в прорубь ниже по течению, огонь уже выступит в функции «оружия» святого, а не пермяков-язычников. Слово «огонь» и его синоним, «пламя», в речи Стефана, обращенной к Паму, выделены благодаря повторам тавтологического характера: «Придивѣ и вожжевѣ огонь и видевѣ вонь, яко и сквозѣ огонь пламень пройдева, посреди пламени горяща». Возможно, огонь, как и речная вода,

ассоциируются с огнем и водой, о которых как об орудиях крещения говорит Иоанн Предтеча, упоминая, что он крестит водою, но что идущий за ним (Христос) будет крестить огнем (Мф. 3:12).

Огонь, бывший прежде орудием злобы, которым грозили Стефану, превращается в орудие его торжества. Волхв, в противоположность святому, убоился палищего пламени: «Не мощно ми ити, не дерзаю прикоснутися огни, щажуся и блюду множеству пламени горящи, и яко съно сый сухое, не смѣю воврещися, да не “яко воск тает от лица огня” [Пс. 67:3], растаю, да не ополѣю, яко воскъ и трава сухая, и внезапно сгорю и огнем умру, “и ктому не буду” [Пс. 38:14]. И “кая будет полза въ крови моей, егда сниду во ислѣние?” [Пс. 29:10]. Волшьство мое “переимет инъ” [Пс. 108:8]. И будет “дворь мой пусть, и в погостѣ моем не будет живущаго”».

Если прежде враги-язычники грозили Стефану сожжением и даже готовили солому для костра, то теперь огонь грозит их предводителю волхву Паму, который в отличие от Стефана смертельно испуган и который уподобляет сам себя ничтожной соломе — пище для жадного пламени.

В более раннем фрагменте «Жития» цитатами из Библии (из Псалтыри) думал Стефан, теперь на языке псалмов выражает свои смятение и страх Пам, хотя, конечно, он незнаком со Священным Писанием. Эти реминисценции из Библии в речи жреца можно трактовать как дань «литературному этикету» (термин Д. С. Лихачева), как условный «риторический» прием. Он легко объясним: в «Житии», как и во всей древнерусской словесности, господствует один взгляд на мир, признаваемый истинным, — это православное христианство. И отверженный язычник не может не говорить о своем поражении, признавая торжество противника-христианина, на языке веры и культуры своего врага, на языке Священного Писания.

Но возможна и дополнительная, частная мотивировка, объясняющая цитирование Библии Памом, мотивировка, найденная именно Епифанием. Пам как бы оказывается в ситуации, внешне сходной, но на самом деле зеркальной по отношению к положению, в котором некогда пребывал Стефан, которому грозила смерть от огня. Стефан искал в Псалтыри утешения и подкрепления души, Пам, как «анти-Стефан», тоже обращается к псалмам, но находит в них лишь язык для выражения собственного отчаяния и позора.

Смысловый ряд, связанный с понятием «огонь», продолжается и далее в тексте «Жития». О Стефане сказано, что он «ражжегъся лучами божественных словес, имиже освѣти люди, прилѣжно научая, обращая, дондеже Христос просвѣтитъ живущая в нихъ». В этих строках акцентированы значение «просвещение-свет» и благое духовное горение. Далее следует сравнение Стефана с углем («И паку, яко же уголь, ревностию божественою разгорѣвса»), придающее миссионерскому подвигу Стефана значение пророческого служения. Слово «уголь» отсылает к 6-й главе Книги пророка Исаии, в которой дарование Исаии пророческого призвания символически обозначено поднесением к его устам угля, взятого ангелом с жертвенника.

Другое ключевое понятие и слово в «Житии» — стрела. В отличие от огня особенной смысловой ролью понятие «стрела/стрелы» наделено лишь в одном пространном фрагменте «Жития». Но частотность, «густота» упоминаний о стрелах в этом фрагменте удивительна. Зыряне нападают на Стефана, чтобы убить его, о них сказано словами из ветхозаветной книги пророка Аввакума, но оказывается, что луки, упоминаемые в тексте, — это не метафора. Елифаній как бы «распечатывает», раскрывает метафору, превращая ее в предметный образ: «напряжая напрягоша луки своя» [Авв. 3:9] и зѣло натянувшє я на него купно, стрѣлам смертоносным сущим в луцѣхъ ихъ».

В дальнейшем на протяжении пяти небольших фрагментов (в современном издании они выделены как абзацы) слова «стрѣла / стрѣлы», «стрѣляти» и семантически близкие «лук» и «тул» (колчан) встречаются 24 раза. Сначала они наделены оттенком значения «смертоносное оружие врагов», затем приобретают новое, контрастное по отношению к первоначальному, значение: оружие праведника и Господа: «[О]ружье Свое на вы оцистит и наострит; лук Свой напряже и уготова, и в нем уготова ссуды смертныя, стрѣлы Своя сгорющими (горящими. — А. Р.) сдѣла».

Так под пером Елифания одно слово «стрела» разделяется на два окказиональных антонима, образующих антитезу: стрелы грешников, грозящие праведнику, — стрелы Бога, защищающего праведника.

Два контрастных значения приобретает в «Житии» образ дерева — метафора человека. В начале «Жития» с «древом плодовитым» (образ из Псалтыри, Пс. 1:2—3) сравнивается святой Стефан; в конце же неплодной смоковницей (образ из Библии, ср: Мф. 21:19; Мф. 3:10, Ин. 15:2) именует себя сам Елифаній. Так текст «Жития» искусно замыкается в изящное композиционное кольцо: древу плодовитому — праведнику Стефану противопоставлен грешный создатель «Жития», дерево неплодное. Плодоносящее дерево как символично-метафорическое обозначение святого или его добродетелей и благих дел часто встречается в житиях. В краткой и пространной (Киприановской) редакциях «Жития митрополита» Петра (составлены в XIV в.) мать святого, будучи им беременна, видит чудесный сон: «Мнѣше бо ся ей агньца на руку держати своею, посредѣ же рогу его древо благолиствно израстъше и многыми цвѣты же и плоды обложено, и посрѣдѣ вѣтвей его многы свѣща свѣтящих благоухания исходяща. И възбудившися, недоумѣяшєся, что се или что конецъ таковому видѣнью. Обаче аще и она недомышляшєся, но конецъ посълѣдѣ съ удивлением яви, еликыми дарми угодника Своего Богъ обогати» (текст пространной редакции).

Ткань «Жития» скрепляется несколькими узлами — ключевыми понятиями. Текст «Жития» может быть уподоблен паутине со сложнейшим рисунком волокон. Особенно уместно это сравнение в отношении отдельных фрагментов «Жития» или даже отдельных предложений. К сравнению своего текста с паутиной прибегает и сам агиограф: «Подоба же скратити слово и не лише умудрати, не умѣя, или ухищрати и сущим любомудрецем, исполнь сущим разума и паче нас умом вышшим и видшшим. Мнѣ же

обаче полезнѣ еже умлѣкнути, нежели паучноточная простирати пряденья, аки нити мѣзгиревых (паутиных. — А. Р.) тенет пнутати (сплестать. — А. Р.)».

Это сравнение полюбилось исследователям «Жития» как образная и точная характеристика Епифаниева стиля. Нельзя, однако, забывать, что в цитируемых строках книжник представляет «прядение» текста наподобие тканья паутины занятием скорее опасным или бессмысленным, чем благим. «Паучья» работа над словом трактуется Епифанием как крайний предел искусного пряденья, как избыточность стиля и ненужное «многоглаголанье». Это тот соблазн, которого книжник желает избежать.

Другое образное, метафорическое обозначение собственного словесного труда Епифанием — «плетение словес». Это выражение и близкие ему встречаются во вступлении «Жития» и в финальной части — в плаче и похвале агиографа, образуя композиционную рамку текста. Во вступлении Епифаний пишет так: «Не бывавшую ми во Афинѣх от уности, и не научихся у философъ их ни плетения риторьска, ни вѣтйскихъ глаголь, ни Платоновых, ни Аристотелевых бесѣд не стяжах, ни философи, ни хитрорѣчиа не навыкох, и спроста — отинудь весь недоумѣннѣя наполнихся. Но надѣюся на Бога всемилостиваго и всемогущаго, {...}, Иже даетъ нам милость Свою обило Свою благодатию, и молися Ему, преже прося у Него слова потребна, аще дасть ми “слово надобно въ отверзение устъ моихъ”» (ср.: Ис. 50:4).

Известный итальянский славист Р. Пиккио истолковывает эти строки как отказ Епифания от восходящей к античности риторической традиции, которой книжник противопоставляет сверхъестественный божественный дар словесного творчества. Соответственно, полагает исследователь, в этом контексте «плетение риторьско», плетение словес имеет отрицательный смысл: «Тот факт, что здесь Епифаний отвергает такие эллинские формальные средства, как “плетение словес”, а впоследствии постоянно сам “сплетает словеса”, не удивит нас, если мы не станем упускать из виду основополагающее различие между практическим использованием риторических приемов, с одной стороны, и их теологическим обоснованием — с другой. Отвергая эллинское красноречие, Епифаний вовсе не подразумевает, что определенные формы словесного выражения заведомо хороши или плохи. Важно не то, где берет начало его словесное искусство. Языческая риторика отвергается как источник мудрости именно потому, что истинная мудрость не может быть достигнута посредством человеческого умения; она исходит исключительно от Бога. {...} Оппозиция ясна: нет — “Платону” и “Аристотелю”, т. е. земной мудрости, и да — молению, в данном случае не как религиозной деятельности, а как альтернативному литературному приему. Через моление можно получить “слово”, т. е. верный способ выражения мысли» (пер. с англ. О. Белова).

Правда, в конце «Жития» выражение «плетение словес» бесспорно лишено отрицательного значения, и Епифаний посредством этого слова обозначает свой собственный стиль: «Да и азъ, многрѣшный и малоразумный, послѣдую словесѣмъ похвалений твоих, слово плетуци и слово плодя, и словом почтити мнящи, и от словесъ похваление

сбирая, и приобрета́я, и приплѣтая...». Впрочем, хотя в этом фрагменте «плетение словес» не наделено безусловно положительным значением, это всего лишь способ работы книжника, обращающегося, как можно понять, из-за греховности и «малоразумия», к словам из чужих произведений, — за недостатком слов собственных.

Р. Пиккио предлагает исследователям не использовать «плетение словес» как термин, ибо в тексте «Жития Стефана Пермского» он обладает откровенным двойственным смыслом: «[Б]удет лучше избегать в дальнейшем еще большего запутывания этой двусмысленной формулой тех идеологических и художественных понятий, на которых основываются “украшенные” стили как южнославянских (...), так и русских писателей (например, Епифания Премудрого)». Вместе с тем он признает, что «Епифаний, отвергнув языческую риторику, представленную “плетением словес” (под которым понимается обманчивая словесная игра невдохновенных авторов), принимает риторику христианскую; другими словами, он не отвергает “плетения” как такового, но ему важно, чтобы сердце, т. е. источник священного вдохновения, оставалось путеводителем языка и ума».

Скорее всего, на самом деле в «Житии Стефана Пермского» выражение «плетение словес» лишено как отрицательного, так и положительного оценочного значения. Епифаний, в отличие от большинства древнерусских книжников, отрицавших благотворность риторики и грамматики, унаследованных от античности, по-видимому, относится к этим дисциплинам уважительно; признает он значение не только богословия, но и собственно философии («внешней философии»). Вот как книжник восхваляет мудрость и образованность Стефана: «дивны есь муж, чудный дидаскал, исполнь мудрости и разума, иже бѣ измлада научился всей внѣшнѣй философии, книжнѣй мудрости и грамотичнѣй хитрости. К тому же еще, добраго ради исповѣдания и чуднаго ради наказания его, изряднаго ради ученья его, дасться ему даръ благодатный и слово разума и мудрости, яко же Спасъ рече въ святѣмъ Еуангельи: “Сего ради всяк книжник, научився Царствию небесному, подобенъ есть человеку домовиту, иже износит от кровещи своих ветхая и новая”» (ср.: Мф. 13:52).

Признание агиографа во вступлении к «Житию», что ему неизвестно «плетение риторьско», — не выражение его литературно-богословской позиции, но всего лишь вариант традиционной в житиях «формулы самоуничужения». Книжник признает свое невежество и неискренность и смиренно молит Бога, чтобы получить книжный дар сверхъестественным образом.

Каково значение выражения «плетение словес» как характеристики Епифаниева стиля, принятой исследователями? Д. С. Лихачев определяет этот стиль так: «пользование однокоренными и созвучными словами, ассонансами, синонимикой и ритмикой речи для создания своеобразного словесного орнамента».

Как правило, Епифаний сочетает в пределах одного фрагмента приемы «плетения словес» на звуковом, на синтаксическом, а иногда и на семантическом уровнях. Пример

такого рода — обличение Стефаном зырянских идолов. Оно включает шесть синонимических цепочек (обозначены в цитате разными выделениями — подчеркиванием, полужирным шрифтом, курсивом, сочетанием курсива с подчеркиванием, сочетанием подчеркивания с полужирным шрифтом, сочетанием курсива с полужирным шрифтом). Слова в этом фрагменте также скрепляются звуковыми повторами — своего рода «нерегулярными рифмами», точнее рифмоидными созвучиями (гомеотелевтами, или гомеотелевтонами). «Гомеотелевты (<...>, т. е. созвучия окончаний, которые сопрягают одинаковые по своей грамматической форме слова и разнесены по концам синтаксических отрезков», в отличие от рифмы нерегулярны. Они встречаются еще в античной прозе, обильно представлены в ранневизантийской проповеди (С. С. Аверинцев). Гомеотелевты, а также ассонансы и аллитерации выделены прописными буквами; буквы или сочетания букв, обозначающие звуки и звукосочетания, повторяющиеся в этом фрагменте, отделены от других букв/звуков посредством коротких черточек. Стефан обличает идолов: «В Того вѣровати подобает паче, и Того чТИТИ добро есть, и Тому служИТИ лучши есть, нежели БѢС-ОМ па-Г-У-Б-НЫМ, идол-ОМ БЕЗ-душ-НЫМ, ваши-М БО-Г-ОМ, к-У-мир-ОМ ГЛ-У-хи-М, БО-Л-ван-ОМ БЕЗ-ГЛ-ас-НЫМ, ИС-тука-На-М, БЕЗ-с-Л-овес-НЫМ, ИЗ-д-О-Л-Б-е-НЫМ, ИЗ-вая-НЫМ, всякого С-рама и С-туда ИС-полне-НЫМ, и ВС-якиа С-кверны дѣла-ТЕЛЕМ, и ВС-якого зла об-Р-ѣта-ТЕЛЕМ, и ВС-якого г-Рѣха тво-Р-и-ТЕЛЕМ».

Любовь Епифания Премудрого к синонимии исключительна. В «Житии Стефана Пермского» встречается синонимический ряд, состоящий из 25 слов. Большинство из них не являются языковыми синонимами, но приобретают функцию синонимов в этом единичном контексте. Окказиональная (контекстуально обусловленная) синонимия поддерживается созвучиями суффиксов и окончаний, рифмоидами-гомеотелевтами (три ряда рифмоидов выделены, соответственно, подчеркиванием, полужирным шрифтом и курсивом с полужирным шрифтом): «Что еще ты нареку? Вожа заблужшим, обрѣтателя погибшим, наставника прелщеным, руководителя умомъ ослѣпленным, чистителя оскверненным, възискателя расточеным, стража ратным, утѣшителя печальным, кормителя алчущим, подателя требующим, наказателя несмысленным, помощника обидимым, молитвенника тепла, ходатая вѣры, поганым спасителя, бѣсом проклинателя, кумиром потребителя, идолом попирателя, Богу служителя, мудрости рачителя, философи любителя, цѣломудрие делателя, правдѣ творителя, книгам сказателя, грамотѣ Пермьстѣй списателя. Многа имена твоя, о епископе, многоименитство стяжал еси, многих бо даров достоинъ бысть, многими благодатми обогатѣль еси».

Монотонность перечисления и заданный ею ритм разнообразятся благодаря варьированию числа слогов в словах, образующих синонимические выражения. Монотонность же рифмоподобных созвучий преодолевается благодаря чередованию трех цепочек: созвучий на «-еным», на «-ителя» и на «-ателя». При этом созвучия на «-ителя»

и на «-ателя» образуют между собой некое рифменное эхо диссонансной природы: совпадают заударные (опорные) согласные и последующие гласные, но ударные гласные различны («и» и «а»).

Еще один пример синонимии. Пам восхваляет своих языческих богов, которые везде дают зырянам охотничью добычу: «елико еже в водах, и елико на воздухъ, и елико в блатѣхъ, и в дубравахъ, и в борѣхъ, и в лузѣхъ (в лугах. — *А. Р.*), и в порослех, и в чащах, и в березникѣ, и в соснягѣ, и въ ельникѣ, и в раменье, и в прочих лѣсѣхъ...».

Д. С. Лихачев рассматривает синонимию в стиле «плетения словес» как выражение двух тенденций. Это установка на выразительность и эмоциональность текста и тенденция к абстрагированию, к выделению в разном общего и, в конечном счете, абстрактного. Для книжника важны не оттенки значения слов-синонимов (как обычно в литературе Нового времени), а общее в их семантике. Однако синонимические ряды, выстраиваемые Епифанием, как правило, указывают скорее на стремление исчерпать все деяния и свойства святого Стефана. Не случайно, Епифаний предпочитает именно окказиональные синонимы. И в речи Пама, обращенной к Стефану и зырянам, синонимическая цепь призвана выразить не столько «единство в разнообразии» (дичь даруется старыми богами везде), сколько указать на изобилие рыбы и дичи, которой боги питают зырян в самых разных местах.

О предназначении синонимических рядов в стиле «плетения словес» Р. Пиккио писал: «Чтобы выразить волнение, чувство духовного очищения, нужны были понятия, заключающие бы в себе самую основу, суть этих психологических состояний, и если чувство расплывалось в непередаваемых оттенках одного слова, тогда только поиск и подгонка синонимов или создание новых сложных именных или вербальных конструкций могли передать муку мистической медитации. “Плетущий словеса” автор стремился выявить в своей речи “истинную сущность” рассказанных фактов, очищая их от материального смысла и сублимируя исключительно в духовном содержании» (пер. с итал. Е. Ю. Сапрыкиной).

Часто Епифаний прибегает к такой риторической фигуре, как единоначатия (анафоры): одинаковые слова или словосочетания открывают соседние предложения. На анафорических конструкциях построена речь волхва Пама, обращенная к Стефану: «Или кто есть давый тебѣ власть сию?» (Мф. 21:23). Или кто есть пославый ты в землю нашу, да сия твориши? (...) И таковое лихихитросство сдѣлал еси, иже инъ никтоже не створи (...) И таковую вещь сдѣлалъ еси, еяже и слух нашъ не вместит...».

В плаче Епифания об умершем Стефане пространные тирады вводятся анафорическим восклицанием «Увы мне!». Анафора вводит в текст риторические восклицания или вопросы.

Риторические вопросы также вводятся в текст плача двумя анафорами — «Или» и «И како/како». Два анафорических ряда образуют «плетенку», чередуясь между со-

бою. Синтаксические конструкции в этих вопросительных предложениях одинаковы. Книжник обращается к приему синтаксического параллелизма. Прибегает здесь же Епифаний и к аллитерациям на «пр», «п» и «р» (они выделены в цитате полужирным шрифтом). Фонетическая «плетенка» весьма прихотлива и хитроумна. Сначала отдельно даются два звука, которые должны образовать аллитерационный ряд: «р» (в слове «нареку») и «п» (в слове «епископе»). Затем оба звука представлены как единый аллитерационный комплекс «пр», потом он распадается на автономные «п» и «р». Аллитерация «п», казалось бы, полностью вытесняет аллитерацию на «р», но «р» внезапно звучит вновь почти в самом в конце фрагмента («разложю»). Цитата из плача книжника по Стефану: «Но что ты нареку, о епископе? Или что ты именую? Или чим ты прозову? И како ты провъщаю? Или чим ты мъню? Или что ти приглашо? Како похваляю, како почту, како ублажаю, како разложю и како хвалу ти сплету?».

Синтаксический параллелизм иногда охватывает очень большие фрагменты (тирады). Епифаний вопрошает себя, кем он мог бы наименовать Стефана («Апостола ли ты именую (...)»?); «Законодавца ли ты прозову (...)»?; «Крестителя ли ты провъщаю (...)»?; «Проповѣдника ли ты проглашо (...)»?; «Евангелиста ли ты нареку (...)»?; «Святителя ли ты именую (...)»?; «Учителя ли ты прозову (...)»?). В этих строках соединены синтаксический параллелизм, выступающий в роли синтаксической анафоры (однотипные по структуре вопросы), риторические вопросы, рифмиды на суффикс «-тель» иokkaзиональная синонимия (в этом контексте все именованья Стефана значат в конечном счете одно и то же, указывают на его миссионерский подвиг).

Епифаний иногда варьирует прием синтаксического параллелизма. Так, он выстраивает два предложения с аналогичной схемой, но во втором предложении преобразует утвердительную конструкцию в отрицательную. При этом по смыслу оба предложения сходны, говорят об угнетенности волхва Пама испытанным стыдом и позором. Цитата из речи зырянского кудесника: «Покры срамота лице мое, и нынѣ нѣсть мнѣ отврести усть поношенью и студу». Далее Пам цитирует Псалтырь, где есть такой же синтаксический параллелизм: «Весь день срам мой предо мною есть, и студ лица моего покры мя» (Пс. 43:16).

Часты в «Житии» и тавтологические конструкции, обыкновенно сопровождаемые приемом синонимии и фонетической игрой. В приводимом ниже фрагменте содержатся аллитерация на «с» вместе с приемом синонимии (синонимический ряд «чернец — мних [монах] — инок») в соединении с повтором однокоренных слов с корнем «един-»; примеры аллитерации на «с» выделены полужирным шрифтом, повторы выделены подчеркиванием: «А пермьскую грамоту единѣ чернецъ сложилъ, единѣ съставилъ, един счинилъ, единѣ мних, единѣ инок, Стефан, глаголю, (...) единѣ во едино время, (...) единѣ инокъ, единѣ в уединеннѣ уединяяся, единѣ уединеннѣ, единѣ единого Бога на помощь призывая, единѣ единому Богу моляся и глаголя...».

Природу словесных повторов и тавтологии в стиле «плетения словес» точно и доказательно раскрыл Д. С. Лихачев: «Зыбкость всего материального и телесного при

повторяемости и извечности всех духовных явлений — таков мировоззренческий принцип, становящийся одновременно и принципом стилистическим. Этот принцип приводит к тому, что авторы широко прибегают и к таким приемам абстрагирования и усиления эмфатичности, которые, с точки зрения нового времени, могли бы скорее считаться недостатком, чем достоинством стиля: к нагромождениям однокоренных слов, тавтологическим сочетаниям и т. д.».

Как отмечал Р. Пиккио, в ритмическом отношении стиль «плетения словес» тяготеет к выстраиванию равноударных синтаксических отрезков, отделенных друг от друга паузами (колонов). В тексте могут прихотливо чередоваться два ряда колонов, отличающихся один от другого разным числом ударений.

Особенность семантических преобразований, метаморфоз слов в стиле «плетения словес» — обилие развернутых метафор. Один пример — сложная, составная метафора вспахивания земли, засева и сбора урожая, обозначающая христианское просвещение, — приведен выше. Еще один пример — развернутая метафора плавания по морю жизни. Плетение метафорического ряда сопровождается на фонетическом уровне аллитерацией на «п», «р» и «пр» (выделены полужирным шрифтом): «Увы мне! Волнуясь **п**осредѣ **п**учины житейскаго моря, и како **п**остигну в тишину умиления и како дойду в **п**ристаннице покаяния? Но яко добрый **к**рѣмникъ сый, отче, яко **п**равитель, яко наставникъ, из глубины мя от стастей возведи, моляся». Это «ряд связанных метафор», или «продленная метафора — вызывающая элементы сравнения» (Б. В. Томашевский). Составная метафора «море жизни» разделяется на отдельные слова — ее элементы («пристаннице — пристань», «крѣмникъ — кормчий», «глубина»), каждое из которых также метафорично. При этом Епифаний тяготеет к «двойным» метафорам, в которых соединены два плана — внешний и подразумеваемый (море — житейское, пристань — покаяние, глубина — страсти).

У стиля «плетения словес» есть свои особенности и в поэтике цитации. Р. Пиккио принадлежит очень точное и емкое выражение «плетение цитат». В «Житии» насчитывается 340 цитат, из них 158 — из Псалтыри. Причем Епифаний варьирует цитаты, меняет грамматические формы исходного текста, приспособляя их к своему собственному контексту (подсчитано Ф. Вигзелл). Конечно, цитирование Священного Писания и создание своего произведения на основе библейских мотивов — цитат, и строительство собственного текста из «чужих слов» свойственны всей средневековой словесности, в частности и древнерусской. Но и на этом фоне «пиршество цитат» в «Житии» выглядит «преизбыточествующем». Епифаний словно дал описание собственной поэтики цитации в словах, превозносящих мудрость Стефана: «К тому же еще, добраго ради исповѣдания и чуднаго ради наказания его, изряднаго ради ученья его, дасться ему даръ благодатный и слово разума и мудрости, якоже Спасъ рече в святѣмъ Еуангельи: “Сего ради всяк книжник, научився Царствию небесному, подобенъ есть человеку домовиту, иже износит от скровищъ своих ветхая и новая”. Сиде убо и сий от ветхихъ и

новых книг, от Ветхаго и Новаго завѣта, износя словеса, научая, врзумляя, наказая, обращая, пекийся о людех заблужшихъ, хотя их отрѣштити от соузы дьявольскыа и от прелести идолския» (ср. Мф. 13:52).

«Плетение словес», которое может показаться читателю Нового времени сухой и напыщенной риторикой, — на самом деле вовсе не набор чисто формальных приемов. Оно эмоционально и исполнено глубинного духовного смысла. Р. Пиккио так сказал о духовной основе стиля «плетения словес»: «Из-за ограниченности своего знания и понимания книжник может предложить лишь неполноценные замены истинному слову. В надежде, что каждый словесный знак отражает какую-либо грань семантического целого — а оно может быть выражено только через полное тождество с Высшим “творцом значений”, — “плетущий словеса” как бы зажигает во тьме смысловые маяки. В то же время высшая природа того, что он хочет выразить, вынуждает его иметь дело лишь с тенями невыразимых идей» (пер. с англ. О. Беловой). Сходным образом объяснял природу этого стиля Д. С. Лихачев: «Это игра слов особого характера, она должна придать изложению значительность, ученость и “мудрость”, заставить читателя искать извечный, тайный и глубокий смысл за отдельными изречениями, сообщать им мистическую значительность. Перед нами как бы священнописание, текст для молитвенного чтения, словесно выраженная икона, изукрашенная стилистическими драгоценностями».

Между исследователями нет согласия в объяснении причин распространения стиля «плетения словес» на Руси, а также в Болгарии и Сербии на протяжении середины — второй половины XIV — начала XV вв. Д. С. Лихачев связывал этот стиль с исихазмом (греч. «спокойствие», «безмолвие») — религиозным движением, распространившимся в Византии и у южных славян в эту эпоху. Приверженность исихастов непосредственному, мистическому общению с Богом определила, по мнению Д. С. Лихачева, эмоциональность этого стиля, призванного передать глубину мистических переживаний святых и составителей их житий. Стиль «плетения словес» психологичен, но это «абстрактный психологизм»: изображаются отдельные переживания, но еще нет представления о целостном характере человека. Этот стиль Д. С. Лихачев назвал «экспрессивно-эмоциональным». «Извитие» слов, виртуозное использование различных риторических приемов исследователь связал также с исихазмом: исихасты исходили из представления о произвольной, сущностной связи означающего и означаемого, слова и названного им понятия и предмета; для исихастов имя Божие заключало в себе сущность Бога. Д. С. Лихачев находил такие представления в трактате болгарского (переселившегося в Сербию) книжника Константина Костнеческого (Костенецкого) «Сказание о письменах» (между 1424—1426 гг.), посвященном упорядочиванию орфографических норм церковнославянского языка. Константин придавал исключительно важное значение правильности написания слов и их графическому облику; он настаивал на необходимости возвращения к орфографическим нормам старославянского языка, созданного Констан-

тином-Кириллом и Мефодием. Д. С. Лихачев доказывал, что орфографические идеи Константина Костенческого были связаны с орфографической реформой, проведенной в Болгарии по инициативе патриарха Евфимия Тырновского, приверженного исихазму. (В настоящее время признано, что никакой орфографической реформы патриарха Евфимия не было, упорядочение церковнославянской орфографии произошло задолго до времени Евфимия.)

Истоки исихастского учения о слове Д. С. Лихачев усматривал в философии неоплатонизма. «Филологическое» внимание к слову, стремление выразить посредством слова до конца невыразимые мистические смыслы, обыгрывание фонетического подобия слов, ведущее к наделению смыслом отдельных букв/звуков, — все эти черты «плетения словес» ученый объяснял именно учением исихастов. По его утверждению, стиль «плетения» словес, или экспрессивно-эмоциональный стиль, распространяется сначала на Балканах, а затем на Руси в течение второй половины XIV — XV в. Проникновение этого стиля на Русь характеризует период так называемого «второго южнославянского влияния». (Первым периодом принято называть X—XI вв., когда в Киевской Руси собственная письменность, словесность формируются под воздействием болгарской книжности.) Наиболее очевидно второе южнославянское влияние проявилось в сфере языковой, в восприятии русским изводом церковнославянского языка южнославянских норм графики и орфографии. Среди произведений, написанных в стиле «плетения словес», Д. С. Лихачев называл кроме житий, составленных Епифанием Премудрым, сочинения болгарских и сербских книжников. Это произведения Евфимия Тырновского, тексты, принадлежащие болгарину Киприану, ученику Константинопольского патриарха Филофея, ставшему митрополитом всея Руси, проповеди другого болгарина — Григория Цамблака, некоторое время занимавшего кафедру Киевской митрополии, жития и иные сочинения поселившегося в Русских землях сербского книжника Пахомия (Пахомия Серб, или Пахомия Логофета).

Время распространения экспрессивно-эмоционального стиля на Руси Д. С. Лихачев считал «русским Предвозрождением», утверждая, что русская культура этого времени во многом напоминает культуру западноевропейского Ренессанса.

Концепция Д. С. Лихачева была поддержана и развита западными славистами — Р. Пиккио и его учеником Х. Гольдблаттом. Но в отличие от Д. С. Лихачева Р. Пиккио и Х. Гольдблатт отказались от утверждения о неоплатонических истоках исихастского учения о слове. Связь стиля «плетения словес» с исихазмом признается и некоторыми другими западными славистами. По мнению П. Матъесена, стиль «плетения словес» сложился под воздействием богослужебных текстов (гимнографии), созданных византийскими патриархами Исидором, Каллистом и Филофеем, которые были приверженцами исихазма.

Однако далеко не все исследователи разделяют идею о зависимости стиля «плетения словес» от исихазма и трактовку исихастского учения, восходящую к работе Д. С. Ли-

хачева. В 1960-х гг. югославский медиевист М. Мулич напомнил о том, что явления, аналогичные стилю «плетения словес», прослеживаются в южнославянской книжности и до XIV в., задолго до формирования исихазма как богословского течения. Черты этого стиля обнаруживаются у ранневизантийских богословов и проповедников — отцов церкви (у Иоанна Златоуста, у Григория Богослова, отчасти у Василия Великого), у византийских гимнографов — создателей богослужебных текстов (у Романа Сладкопевца и др.); характерны приметы этого стиля и для византийской агиографии (жития Симеона Метафраста). На Руси приемы «плетения словес» обильно используют в своих проповедях митрополит Иларион (XI в.) и Кирилл Туровский (XII в.).

Связь между исихазмом и стилем сочинений Епифания Премудрого отрицает В. А. Грихин, указывая на ориентацию книжника прежде всего на раннехристианскую и библейскую традиции. Спорными являются и ответы и более общий вопрос о степени влияния исихазма на древнерусскую книжность, культуру, религиозное сознание. Наряду с мнением о значительности этого воздействия (Г. М. Прохоров) существует и точка зрения, согласно которой это воздействие не было глубоким (Н. И. Прокофьев). Не признает зависимость стиля «плетения словес» от исихастского учения и американский славист Х. Бирнбаум. Автор новейшего исследования «Сказания о письменах» Константина Костенческого (Констенецкого) П. Е. Лукин доказывает, что исихастам в Болгарии и Сербии в XIV — начале XV в. было чуждо представление об абсолютной и произвольной связи между словом и обозначаемым понятием и предметом. Соответственно, концепция, выводящая стиль «плетения словес» из исихастского учения, предстает очень уязвимой.

Действительно, черты стиля «плетения словес» прослеживаются и в византийской литературе, и в южнославянской книжности до эпохи второго влияния (у сербского агиографа Доментиана в XIII в.), и в произведениях Илариона и Кирилла Туровского. (Это сходство признавали, впрочем, и Д. С. Лихачев, и Р. Пиккио.)

Так, гомеотелевты можно встретить в древнерусской книжности еще у Илариона (два ряда рифмоидов выделены, соответственно, полужирным шрифтом и подчеркиванием): «[В]иждь церкви цветущи, виждь христианство растуще, виждь град иконами святыхъ освещае^{мь} и блистающеся, и тимьяномъ обухае^{мь}, и хвалами и божественными и пѣнии святыми оглащае^{мь}».

Развернутая метафора засеивания земли и сбора урожая, к которой прибегает Епифаний в «Житии», прославляя миссию Стефана в Пермской земле, содержится у Кирилла Туровского: «Нынѣ ратаи слова, словесныя уньца (тельцов. — А. Р.) къ духовному яру приводяще, и крестное рало въ мысленныхъ браздахъ погружающе, в бразду покаяния прочертающе, сѣмя духовное всыпающе, надежами будущихъ благъ веселяться» («Слово в новую неделю по Пасце»). Описание весны в этом слове Кирилла Туровского (как указывали М. И. Сухомлинов и А. Вайян) восходит к творениям отца церкви, ранневизантийского проповедника и богослова Григория Назианзина.

Вместе с тем, сочинения большинства книжников, связанных с южнославянскими традициями и принадлежавших к исихастам, лишены ярких примет этого стиля. Так, «плетение словес» на самом деле чуждо сочинениям Киприана и Пахомия Серба. В древнерусской литературе второй половины XIV — первых десятилетий XV века произведения, написанные этим стилем, единичны. Это «Жития» Стефана Пермского и Сергия Радонежского, составленные Епифанием Премудрым, и включенное в состав летописных сводов «Слово о житии Дмитрия Иоанновича, царя русского», приписываемое некоторыми исследователями тоже Епифанию. Поэтому едва ли оправданно и говорить о «плетении словес» как о стиле эпохи и жестко связывать его примеры в православной славянской книжности с исихазмом.

Распространение стиля «плетения словес» в агиографии свидетельствует об ориентации составителей житий на панегирическую словесность (поэтику похвальных слов), на поэтику церковных гимнов и, в конечном итоге, на тексты Священного Писания. Расцвет стиля «плетения словес» в творчестве Епифания может объясняться духовным, религиозным подъемом, охватившим в то время русские земли. Возрождение старинных монастырских традиций, связанное с Сергием Радонежским и его учениками, миссионерство Стефана, пробуждение богословской мысли и вероятный интерес к исихазму — таковы проявления этого религиозного возрождения, конечно не имевшего ничего общего с западноевропейским Ренессансом, культивировавшим античность как образец, обмирщение и гуманистические идеи. «Исключительный характер этого предприятия определил то горячее одобрение, с каким оно было встречено в православных кругах. В самом деле, впервые славянская церковь выступила не в роли ученицы (какой она всегда была по отношению к Византии, невзирая ни на какие попытки доказать свою автономность), но в роли Учителя и Наставника. Это был повод для небывалого взлета красноречия, и Епифаний воспел новую славу церкви таким пышным слогом, какого русская апологетика еще никогда не знала» (Р. Пиккио, пер. с итал. Е. Ю. Сапрыкиной). Расцвет стиля «плетения словес» может отчасти объясняться и сознательной ориентацией Епифания на высшие образцы книжности Киевской эпохи — на проповеди Иларiona и Кирилла Туровского. Обращение к киевскому наследию явственно в это время, как показал Д. С. Лихачев, в разных областях древнерусской культуры. И наконец, в стиле «плетения словес» в какой-то мере проявились индивидуальные черты творческого дара Епифания, одного из самых одаренных древнерусских книжников.

Истоки стиля «плетения словес» — библейские. Синтаксический параллелизм, столь любимый Епифанием, — прием, постоянно встречающийся в Псалтыри. (Видимо, не случайно составитель «Жития» так часто цитирует именно эту библейскую книгу.) Встречается синтаксический параллелизм и в Новом Завете, например в Евангелии от Иоанна: «Овѣца моя гласа Моего слоушаютъ, и Азь знаю я (их. — А. Р.), и по мнѣ грядоуть, и Азь животь въчъныи даю имъ, и не погыбнуть въ вѣкы, и не

въсхытитъ ихъ никто же от роукоу моею» (10:27—28). Текст цитируется по Архангельскому Евангелию.

Приемы «плетения словес» многочисленны в ранневизантийских проповедях. В них есть и звуковые повторы, например аллитерации и гомеотелевты, и тавтология, и повторы одинаковых синтаксических конструкций. Пример — из «Слова на Благовещение», написанного Иоанном Златоустом. Тавтологии в цитате выделены подчеркиванием, два ряда гомеотелевтов — полужирным шрифтом и полужирным шрифтом с курсивом, аллитерации на «р» — прописной буквой, аллитерации на «п» — прописной буквой и курсивом: «Не те-**Р-П**-лю луча его, **Р**-оди бо ся ми паки свѣтъ, и ужасаюся ст-**Р**-ахомъ. **Р**-ожеству **Р**-адуюся, и образ смущаетъ мя: нова источника источяща **з-Р**-ю и **д-Р**-евняго источника **смот-Р**-яю бежаща. Младо видѣхъ **Р**-аждаемое, и небеса, **П-Р**-еклоняющяся на **П**-оклонение ему. Мате-**Р**-е, **Р**-аждающаа Сьдѣтеля и ложесна не **Р**-азве-**Р**-зающую; от-**Р**-очя, свое **П**-ечатлѣюща **Р**-ожество, и **Р**-одителницу безмужную; Сына, без Отца и Спаса **Р**-аждающася, и звѣзду сияющую; и **П**-еленами младенца **П**-овиваема...».

Черты «плетения словес» свойственны и византийской гимнографии. Вот пример из кондака (вид богослужебного гимна) на Неделю Православия. Это искуснейшее сплетение тавтологии («образъ вообразив»), оксюморона («неописанное описася»), варьирования одного и того же корня (-образ-): «Неописанное Слово Отчее, изъ Тебе Богородице описася воплощаемъ, и осквернишиися образъ въ древнее вообразивъ, божественною добротою смѣси: но исповѣдающе спасение, деломъ и словомъ сие воображаемъ» («Неописанное Слово Отца оказалось описанным через Воплощение от Тебя, Богородица, и осквернившийся образ Оно растворило красотой Божества, возвращая к первоначальному, и мы, исповедая спасение, вносим его образ в наше дело и слово»).

Стиль «плетения словес», равно как и сходные приемы в проповедях Иларiona и Кирилла Туровского и в византийской гимнографии, питает и возвращивает живое противоречие христианской культуры, противоречие между трансцендентностью, неотмирностью Бога, с одной стороны, и присутствием Бога в тварном мире, в том числе в слове человеческом, с другой. Эту неразрешимую тайну, этот парадокс веры (С. С. Аверинцев) и стремится выразить книжник, прибегая к плетению слов. Стремится выразить невыразимое.

«Житие Сергия Радонежского»

(А. М. Ранчин)

«Житие Сергия Радонежского» (1314 или около 1322—1392 гг.), одного из наиболее почитаемых русских святых, было составлено монахом основанного Сергием Троицкого монастыря Епифанием Премудрым, по-видимому, в 1417—1418 гг. Стилю «Жития Сергия Радонежского» свойственны те же приемы «плетения словес», что и стилю «Жития Стефана Пермского». Однако в отличие от «Жития Стефана», имеющего преимущественно панегирический характер, в «Житии Сергия» доминирует повествовательное начало. Текст первоначальной, Епифаниевской редакции до нас в исконом виде не дошел. Он был переработан в середине XV в. книжником сербского происхождения Пахомием Логофетом, перу которого принадлежит несколько редакций «Жития».

Поэтика произведения. Одна из особенностей поэтики «Жития», свойственная не только этому памятнику древнерусской агиографии, но именно в нем чрезвычайно сильно акцентированная и последовательно проводимая, — это различного рода тройные повторы, встречающиеся как на фразовом (тройные ряды синонимов по своему основному значению или окказиональных, контекстных синонимов, триады, образуемые аналогичными синтаксическими конструкциями, и т. д.), так и на надфразовом (трижды повторяющиеся события жизни Сергия, триады, в которые объединяются лица, о которых повествуется в «Житии») уровнях.

В. В. Колесов, отметивший, что в качестве индивидуального стилистического приема в «Житии Сергия Радонежского» используется «увеличение объема синтагм» до «триады», связал этот признак «Жития» с установкой на выражение догмата о святой Троице, столь значимого для Сергия, посвятившего именно Троице основанный им храм на Маковце — горе, где был воздвигнут Троицкий монастырь. В. В. Колесов также обратил внимание на тройные повторы на надфразовом уровне текста «Жития» — на триады не слов, но событий: «Только с современной точки зрения стали заметны некоторые последовательности, незаметные или как бы неважные в средние века. Все такие последовательности складываются в триады поступков и событий, в самом тексте “Жития” представленных разорванно и несвязно, в общем потоке повествования, для которого важен только сам герой, Сергей. Мы видим, что Варфоломей-Сергий на служение посвящается трижды. Сначала — явлением чудного старца, вдохнув-

шего в отрока “умение грамоте”. Затем — пострижением, и, наконец, игуменством — высшим для Сергия предназначением, которое он не принял сразу, пока не прошел положенные до того пути. Последовательность движений культурного героя никогда не нарушается, поскольку это путь нравственного становления личности и он не переносит обрыва связей и пропуска ступеней посвящения. Сергей потому и отказывается от чести епископского и даже митрополичьего сана, что положенные ему “ступени” он прошел до конца — все три. Построение храма святой Троицы также происходит по трем составляющим это действие этапам, и даже явление небесных сил, предсказывающих судьбу и смерть святого, троичны (так! — *А. Р.*): сначала это ангел, затем — Богородица, наконец — огонь в молитвенном экстазе Сергия. Лик святого и тут ограничен рамками Троицы — троичностью сущего, за пределы чего невозможно выйти без ущерба для целостности... образа? образа? или лика, который складывается в кружении этих, отмеренных судьбой триад?» Отметил исследователь и распределение ролей трех братьев в «Житии» — Сергия, Стефана и Петра: «Три брата — не сказочные персонажи, такова реальность семейных отношений. Но уже за таким распределением ролей сокрыты различные образы братства. Старший — властный, мирского склада, трезвый и сильный Стефан, как и Варфоломей — монах. Младший, Петр, кроткий мирянин, несущий свойственное человеку его судьбы земное тягло. Средний же, Варфоломей, и монах, как старший, и кроток, как младший; как оба его брата, связан и Сергей с заботами мира сего, но кротостью и послушанием, а не властью правит он братией: “править без власти” — духовным авторитетом и личным примером в труде — такова установка русского характера на власть и властные отношения: личный пример дороже всякого наказания, приказа и поучения. Сказка выберет своим героем младшего, летописная повесть — старшего, героем жития по справедливости становится средний, даже в характере своем не выражающий никаких крайностей. Идеалом становится “средний человек” как представитель типа без крайностей и уклонений от нормы. Это также мировоззренческий принцип Сергия, которому вообще, по словам Г. Федотова, присуща была “светлая мерность” жизни».

На самом деле, Елифаний Премудрый, составивший «Житие Сергия», и Пахомий Логофет, переработавший это житие, должны были хорошо осознавать смысл тройных повторов. Продуманность в построении текстов особенно очевидна для Елифания, который очень внимательно относился к форме создаваемых произведений. Символические смыслы тройных повторов в «Житии Сергия Радонежского» естественны для «стиля второго южнославянского влияния» (или стиля «плетения словес»), самым замечательным приверженцем которого был Елифаний Премудрый. Д. С. Лихачев заметил: «следует обратить внимание на одну чрезвычайно важную особенность, пронизывающую все формы высокого, церковного стиля средневековья, которую своеобразно развивал новый стиль: основное, к чему стремятся авторы произведений высокого стиля, — это найти общее, абсолютное и вечное в частном, конкретном и временном,

невещественное в вещественном, христианские истины во всех явлениях жизни». Несомненно, поэтика агиографического повествования как типа текста, агиографический код предполагали прочтение тройных повторов в «Житии» именно как выражения догмата о святой Троице и, уже, как свидетельства о промыслительной заботе Троицы в жизни Сергия.

В. М. Кириллин отметил, что «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, свидетельствующими о предназначенной ему необыкновенной судьбе». Первое чудо — троекратное возглашение еще не родившегося отрока, будущего Варфоломея-Сергия, из утробы матери во время богослужения в церкви; промыслительный характер этого чуда раскрыт в тексте «Жития Сергия Радонежского», к этому эпизоду приведены параллели из Библии. Еще в 1931 г. историк Г. П. Федотов обратил внимание на сокровенный богословский смысл этого эпизода и его символическую, предсказывающую роль в тексте «Жития»: «Догматически-троичное истолкование этого события сохраняет следы на многих страницах жития. Так понимает его иерей Михаил, до рождения младенца предрекающий родителям его славную судьбу, о том же говорит и таинственный странник, благословляющий отрока, и брат святого Стефан, предлагая освятить первую лесную церковь во имя Пресвятой Троицы; это же предание знает в Переяславле епископ Афанасий, заместитель митрополита (...) Епифаний сам бессилен раскрыть богословский смысл этого имени».

Три чуда, имеющие прообразующий смысл по отношению к монашеской жизни Сергия, — отказ младенца от вкушения материнского молока, если мать перед тем ела мясо; невкушение материнского молока в постные дни, по средам и пятницам; отказ от молока кормилиц. В. М. Кириллин заметил, что «Епифаний Премудрый главнейшее в содержании своего произведения — тринитарную концепцию — стремился выразить и через форму, подчиняя общей идее стилистический и композиционный планы изложения». Эпизод с возглашением ребенка из чрева матери имеет трехчастную диалогическую структуру: женщины в церкви трижды вопрошают ее, где сокрыт ребенок, и она трижды им отвечает. Такие триады вопросов и ответов присущи также и другим ключевым эпизодам «Жития»: беседе отрока Варфоломея со старцем, даровавшим ему «книжное разумение», беседе с постригшим Сергия священником Митрофаном, испытанию Сергием-игуменом проходящих в монахи. В. М. Кириллин отметил и значимое упоминание о трех перстах, которыми некий чудесный старец подает Варфоломею чудодейственный хлеб, и три предречения старца о будущем Сергия — великого подвижника. «В Епифаниевской редакции “Жития Сергия Радонежского” число 3 выступает в виде разнообразно оформленного повествовательного компонента: как био-

графическая подробность, художественная деталь, идейно-художественный образ, равно и как абстрактно-конструктивная модель либо для построения 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 умонепостигаемой тайне мироздания в его вечной и временной реальностях, поскольку оно — число 3 — является формально-содержательным компонентом воспроизводимой 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». Фрагменты «Жития», в которых открыто выражен троичный мотив, — троекратное возгласие ребенка во чреве матери и три предсказания чудесным старцем грядущей судьбы Варфоломея, — были проанализированы также В. Н. Топоровым, который отметил символический смысл этого мотива. В. Н. Топоров, как и ряд других авторов, связывает особенное почитание Сергием святой Троицы с воздействием на троицкого игумена влиятельного в православном мире с середины XIV в. богословского движения — исихазма (настойчиво выражал эту мысль еще П. А. Флоренский). Однако В. А. Грихиным и Б. М. Клоссом высказывалось мнение, что Сергей стоял в стороне от исихазма и что исихастская трактовка чудес в «Житии» впервые появляется у Пахомия Логофета.

Перечисленные примеры — это далеко не все тройные повторы, содержащиеся в «Житии Сергия Радонежского» даже на надфразовом, событийном уровне текста. Причем повтором могут быть не только тождественные события или действия, как тройное возгласие ребенка из утробы матери, но и события фактически различные, но идентичные по своей функции в тексте «Жития».

Тройное возгласие ребенка из материнского чрева выступает в «Житии» в роли парадигмы и первообраза для последующих событий жизни Сергия. Особенный смысл его отмечен многочисленными библейскими параллелями: «Паки ему достоит чюдитися, что ради не провъзгласи единицею или дважды, но паче третицею, яко да явится ученикъ святыя Троица, поне же убо тричисленное число паче инѣх прочихъ числъ болши есть зѣло чтомо. Вездѣ бо троечисленное число всему добру начало и вина взвѣщению, яко же се глаголю: трижды Господь Самоила пророка възва; трею камению пращею Давидъ Голиада порази; трижды повелѣ възливати воду Илия на полѣна, рекъ: “Утроите”, — утроиша; трижды тожде Илия дуну на отрочища и възскреси его: три дни и три нощи Иона пророкъ в китѣ тридневова; трие отрочи в Вавилоне пещь

огненную угасиша; тричисленное же слышание Исаию пророку серафимовидцу: егда на небеси слышашеся ему пѣние аггельское, трисвятое въпиющих: “Святъ, святъ, святъ Господь Саваоф!” Трею же лѣтъ въведена бысть въ церковь Святая Святых пречистая дева Марія; тридесяти же лѣтъ Христос крестися от Иоанна въ Иерданѣ; три же ученики Христос постави на Фаворе и преобразися пред ними; тридневно же Христос изъ мертвыхъ въскресе; трикраты же Христос по въскресении рече: “Петре, любиши ли мя?” Что же извъщаю по три числа, а что ради не помяну болшаго и страшнаго, еже есть тричисленное божество: трети святынями, трети собъствы, въ три лица едино божество пресвятыя Троица, и Отца, и Сына, и святого Духа; триупостаснаго божества, едина сила, едина власть, едино господство? Лѣпо же бяше и сему младенцу трижды провъзгласити в утробѣ матернѣ сущу, преже рожения, прознаменуя от сего, яко будетъ нѣкогда троичный ученикъ, еже и бысть, и многы приведет в разумъ и въ увѣдѣние Божие, уча словесныя овца въровати въ святую Троицу единосущную, въ едино Божество (...). Яко и преже рожения его Богъ прознаменаль есть его: не просто бо, ни бездобъ таковое знамение и удивление бывшее преднее, но предпутие есть послѣди будущим. Се же понудихомся рещи, елма же чудна мужа чудно и житие повѣдается.

Этот фрагмент «Жития» имеет в тексте прообразующую и как бы метаописательную (то есть описывающую само строение произведения) функцию. Появление тройного вопросно-ответного ряда (женщины спрашивают мать Варфоломея-Сергия, не внесла ли она в церковь младенца, та отвечает отрицательно) в «Житии» предуказано упоминанием о трисвятом ангельском пении и о тройном вопросе Христа, обращенном к апостолу Петру.

Тройное возглашение ребенка в материнском чреве символически связывает еще не рожденного Сергия с священным прошлым (с библейскими событиями) и с собственным будущим, указывая тем самым на причастность святого провиденциальному плану, вечности. Одновременно в сравнении с эпизодами из священной истории вырисовывается уникальность случая Сергия — он единственный представлен как исповедник святой Троицы.

Изобилие ветхозаветных и новозаветных параллелей к тройному возглашению ребенка в материнской утробе заставляет читателя ожидать, что троичная символика проявится и в дальнейших событиях жизни Сергия.

Жизнь Сергия, естественно, разделяется на две половины: на годы, проведенные в миру, и на житие монаха. Граница между этими двумя частями отмечена в «Житии» метаописательным рассуждением агиографа, предваряющим рассказ о пострижении святого: «Не зазрите же ми грубости моея, поне же и до здѣ писахъ и продлжихъ слово о младенствѣ его, и о дѣтствѣ его, и прочее о всемъ бѣлецкомъ житии его: и елико бо аще в миру пребываше, но душею и желаниемъ къ Богу распалашеся». Первый период жизни Варфоломея-Сергия состоит из двух неравных отрезков: времени от чуда с тройным восклицанием в чреве матери до дарования ему «книжного разума» и лет,

прошедших от этого таинственного события до пострига. Весь первый период выделен в Пространной редакции «Жития», (сохранившей, по Б. М. Кюссу, начало епифаниевского текста) в особую главку — «Начало житию Сергиеву». Первый период ознаменован тремя событиями, имеющими провиденциальный смысл. Это, кроме тройного возгласения ребенка из утробы матери, крещение младенца священником Михаилом, который «провидевъ духомъ божественным, и проразуме, съсуду избранну быти младенцу». И это отказ младенца питаться материнским молоком в постные дни и после вкушения матерью мяса, а также отказ от молока кормилиц. Отказ младенца от молока — это и три самостоятельных чуда, и три варианта одного и того же деяния, приуроченные к разным фрагментам жизни Сергия и текста «Жития»: во всех трех случаях младенец не вкушает молока, когда вкушение связано с нарушением того или иного запрета.

И тройное возгласение ребенка из материнского чрева, и отказ от молока, и прозорливость священника при крещении свидетельствуют о Варфоломее-Сергии одно и то же: что он станет монахом, основателем обители святой Троицы.

Другая триада в «Житии», три главных события в жизни Сергия — крещение, дарование «книжного разума» и пострижение. Совершителями всех трех событий выступают священники: иерей Михаил, крестивший святого, некий старец (в его образе Сергию, как можно понять, явился ангел) и игумен Митрофан, который постриг Сергия в монахи. Все три священника извещают о великом призвании Сергия. Все три события отмечают ключевые моменты в его жизни: вступление в церковь, постижение религиозной мудрости и уход из мира и принятие монашества, полное посвящение себя Богу. Принятие монашества — главное, поворотное событие и поступок Сергия. Все предшествующее — предварение пострижения Сергия в монахи. Все три эпизода особо отмечены в «Житии» сходными символическими мотивами. И священник Михаил, и некий старец, и игумен Митрофан свидетельствуют о великом предназначении Сергия. И Михаил, и чудесный старец говорят о святом как о слугителе святой Троицы; Митрофан же постригает Сергия в Троицкой церкви. И в эпизоде с чудесным пресвитером, и в эпизоде пострижения Сергия Митрофаном упоминается о литургическом хлебе, о просфоре. Старец «подасть ему нѣчто образом акы анафору (одну из частей богородичной просфоры. — *А. Р.*), видѣнием акы малъ кусъ бѣла хлѣба пшенична, еже от святыя просфиры». После пострижения от Митрофана «пребысть же блаженный въ церкви семь дней, ничто же вкушая, точию просфиру, оную же от руки игумена взят».

Фигуры Михаила и Митрофана образуют рамку первой части «Жития», посвященной мирской жизни Сергия: Михаил принимает его в мир и в церковь, Митрофан выводит из мира на монашеский подвиг. Не случайно в «Житии» фонетическое сходство их имен: оба имени — трехсложные, первые слоги тождественны. Вероятно, это

подлинные имена двух священнослужителей, но показательно, что в «Житии» эти имена сохраняются, а не опускаются, как это обычно бывает в агиографии.

Повествование о встречах и борьбе Сергия-монаха с вредоносными силами разделено на три главных эпизода, подобно другим событиям его жизни. Это приход бесов с самим дьяволом в церковь перед заутреней; нападение бесов на Сергия в хижине святого, сопровождаемое угрозами и понуждением покинуть выбранное место; появление медведя, который, «аки нѣкій злый длѣжник», в течение года приходил к святому за куском хлеба. Происки бесов и приход зверей поставлены в «Житии» в единый синонимический ряд, причем число синонимов в нем — три: «Овогда убо дѣмонскаа кознодѣйства и страхованиа, иногда же звѣринаа устрѣмления». Трех встречам Сергия со священниками, узнающими в нем великого святого, контрастно соответствуют три встречи с носителями зла или опасности.

Трижды Сергий совершает исцеления и воскрешение: воскрешает умершего отрока, исцеляет бесноватого вельможу и больного, жившего недалеко от Троицкой обители. Трижды проявляет Сергий в «Житии» прозорливость: когда мысленным зрением видит епископа Стефана Пермского, проходящего в нескольких верстах от Троицкого монастыря; когда узнает, что слуга князя Владимира Андреевича попробовал брашна, посланные князем в обитель; когда духовным взором видит все происходящее на Куликовом поле. Трижды по Божьей воле привозят сладостный хлеб в монастырь, когда черноризцы испытывали недостаток в еде.

Три раза повторяется в описании жизни Сергия и мотив вкушения им хлеба: отрок Варфоломей-Сергий вкушает чудесный хлебец, который дает ему таинственный священник; Сергий работает за решето гнилых хлебов, которые составляют его дневную пищу; Сергий и другие монахи едят привезенные в монастырь сладостные хлебы.

Три чудесных видения Сергия-игумена составляют в Пространной редакции «Жития» отдельные главки: это видение ангела, служащего литургию в храме вместе с Сергием; это посещение Сергия Богоматерью, которая обещает заботиться об основанном им монастыре; это явление огня, осеняющего алтарь во время литургии, которую служит Сергий. Эти чудеса часто упоминаются в исследовательской литературе как указание на глубину мистической настроенности Сергия, лишь отчасти приоткрытой в «Житии». Также часто эти «световые» чудеса истолковываются как свидетельство приверженности Сергия исихастскому учению о нетварном (божественном, нефизическом) свете. Исихасты считали таким свет, которым просиял Иисус Христос, согласно евангельскому сказанию, на горе Фавор; созерцание этого света открывается святым, достигшим особенного мистического состояния. Но «световые» чудеса в «Житии Сергия Радонежского» восходят к ранневизантийским житиям.

В «Житии» рассказывается о трех чудесных явлениях Сергию божественных сил: это ангел в образе старца-священника, дарующий отроку Варфоломею «книжное разу-

мение»; это ангел, служащий Сергию на литургии; и это Богоматерь с апостолами Иоанном и Петром.

В триады соединены и образы монахов в «Житии». Прежде всего, это триада «Сергий — его старший брат Стефан и племянник Стефана Феодор», а также «мистическая группа» (Г. П. Федотов) учеников Сергия — Симон, Исаакий и Михей. В «Житии» также упоминается о духовном общении Сергия с митрополитом Алексием и со Стефаном Пермским — Сергий и два архиерея тоже образуют триаду. В. О. Ключевский рассматривал этих трех русских пастырей именно как духовную триаду, троицу: «В это именно время, в начале сороковых годов XIV в., совершились три знаменательные события: из московского Богоявленского монастыря вызван был на церковно-административное поприще скрывавшийся там скромный сорокалетний инок Алексий; тогда же один 20-летний искатель пустыни, будущий преподобный Сергий в дремучем лесу (...) поставил маленькую деревянную келью с такой же церковью, а в Устье у бедного соборного причетника родился сын, будущий просветитель Пермской земли Стефан. Ни одного из этих имен нельзя произнести, не вспомнив двух остальных. Эта присноблаженная триада ярким созвездием блещет в нашем XIV в., делая его зарей политического и нравственного возрождения Русской земли. Тесная дружба и взаимное уважение соединяли их друг с другом. Митрополит Алексий навещал Сергия в его обители и советовался с ним, желая иметь его своим преемником. Припомним задушевный рассказ в «Житии Сергия» о проезде Стефана Пермского мимо Сергиева монастыря, когда оба друга на расстоянии 10 с лишком верст обменялись братскими поклонами».

Тройные (тернарные) структуры, имеющие символический религиозный смысл, — отнюдь не отличительная особенность именно «Жития Сергия Радонежского». Они характерны, например, еще для «Жития Феодосия Печерского» — первого русского монашеского (преподобнического) жития. Тремя плачами — пермских людей, пермской церкви, и «инока списающа» — завершается написанное Епифанием Премудрым «Житие Стефана Пермского».

Но «Житие Сергия Радонежского» в сравнении с другими агиобиографиями отличается «перенасыщенность» тройными повторами, имеющими символический смысл. При этом, прежде всего, в триаду выстраиваются события жизни святого, число которых было таковым на самом деле. Это, естественно, крещение, пострижение и принятие игуменства Сергием. Однако эта «реальная», заданная самой жизнью и неизбежная для жизнеописания любого преподобного триада в «Житии» маркирована с помощью дополнительных общих элементов, встречающихся во всех трех эпизодах. С другой стороны, носителем семантики в «Житии» становится и план выражения как таковой. Так, из многочисленных бесовских угроз и приходов диких зверей к Сергию выбраны лишь три случая; то же самое, по-видимому, можно сказать и о триадах Сергиевых чудес, и о выделении триад среди троицких иноков, и — тем более — об организации диалогов по принципу триады. Епифаний выступает в роли книжника, лишь фиксиру-

ющего мистическое присутствие святой Троицы в жизни Сергия. Он подобен иконописцу, который «не сочиняет из себя образа, но лишь снимает покровы с уже, и притом примирно, сущего образа: не накладывает краски на холст, а как бы расчищает посторонние налеты его, “записи” духовной реальности» (П. А. Флоренский). И в то же время его роль активна, а его текст как бы предстает художественным произведением *par excellence*. Для него характерны и «интимный характер связи между референтом, означаемым и означающим», и «совпадение всех структурных уровней по рисунку структуры» — те признаки, которые, как считает У. Эко, присущи эстетическому сообщению.

И на фразовом, и на надфразовом уровне текста в «Житии» содержатся тройные повторы, обозначающие присутствие святой Троицы, ее таинственное водительство в жизни Сергия. Эта же семантика прямо выражена в разъяснениях агиографа. «Житие Сергия Радонежского» — целостный текст. Его единство — косвенное свидетельство в пользу того, что в древнерусской культуре сочинения могли осознаваться как самостоятельные произведения, сохраняющие идентичность в разных контекстах — в составе богослужения, в монастырском и домашнем чтении.

В «Житии» снимается противопоставление «форма — содержание», а события и их знаки в тексте не различаются, что вообще характерно для средневекового сознания. При этом о тайне Сергия и о тайне святой Троицы говорит не агиограф, но как бы сам текст и сама жизнь.

«Житие Сергия Радонежского» свидетельствует, что новое в традиционалистском тексте может создаваться не благодаря оригинальности сообщения (содержания произведения), но благодаря особенностям кода (системы приемов, языка, посредством которого передается это содержание). «Житие Сергия Радонежского» — пример, когда заданное, привычное содержание передается с помощью кодов, взаимодействие которых в тексте непредсказуемо и оригинально. Читатель «Жития» знает, что ему будет сообщено о мистической связи жизни Сергия со святой Троицей. Но он не может предугадать, как это будет сделано: на фразовом уровне, на событийном уровне (причем, не известно, через какие события), с помощью разъяснений агиографа и ретроспективных аналогий. Элементы тройных повторов в «Житии» нередко не образуют единые блоки, но разделены значительными фрагментами текста. Читатель должен обнаружить эти ряды. Чтение «Жития» оказывается воссозданием жизни святого как целостности, обладающей смыслом. Текст «Жития» ведет читающего и к глубинному смыслу догмата о святой Троице — смыслу многозначному и потаенному, созданному не в «Житии», но уже «преднайденому» агиографом. Отказ агиографа от объяснения богословского смысла святой Троицы может объясняться не «туманностью» представлений о значении Троицы для составителя «Жития», как полагают Г. П. Федотов и В. Н. Топоров, а желанием не прикасаться к умонепостижаемому, подчеркнуть тайну Троицы.

«Житие Иоанна Новгородского»

(А. М. Ранчин)

Иоанн, в миру Илья, был новгородским епископом с 1164 по 1186 г. В 1167 г., первый из епископов Новгородской епархии и первый из всех русских епископов, получил титул архиепископа, возвысивший его епархию по сравнению с другими епископиями Русской церкви.

Первоначальная редакция «Жития», известная в двух вариантах, была составлена, по-видимому, не позднее 40—50-х годов XIV в. в Новгороде Великом. Это краткое повествование о святой жизни архиепископа Новгородского Иоанна. В тексте этой редакции повествуется о рождении святого от благочестивых родителей, о времени, когда Иоанн был священником в новгородской церкви святого Власия; рассказывается об избрании Иоанна в новгородские епископы, об основании им и его братом Гаврилом Благовещенского монастыря и о воздвижении Благовещенской церкви. В «Житии» приводится перечень построенных Иоанном храмов, сообщается о погребении архиепископа в притворе собора святой Софии.

Древнейший список второй редакции «Жития», названной Основной, относится к 1494 г. Эта редакция «Жития» была составлена после 1439 или 1440 г., когда были обретены нетленные останки (мощи) Иоанна. (Об обретении мощей повествуется в тексте Основной редакции.) В тексте Основной редакции «Жития» прослеживается промосковская направленность: проводится идея покорности власти князя, Иоанн внушает новгородцам, что союз с нечестивыми и неправославными князьями греховен. Эти мотивы были злободневными в промежуток между 1471 и 1478 гг. В 1470 г. новгородцы — противники подчинения Москве, преимущественно влиятельные и богатые бояре, призвали на княжение литовского князя Михаила Александровича (Олельковича), потомка литовского князя Гедиминаса. По вероисповеданию князь Михаил был православным; он состоял в родстве с Иваном III, которому приходился двоюродным братом. Но он был ставленником и вассалом католика, польского короля Казимира IV, и потому промосковски настроенные современники видели в призвании Михаила Олельковича измену старине и православию. В Новгороде Михаил прокняжил недолго.

В июле 1471 г. новгородцы, не желавшие покориться власти великого князя Московского Ивана III Васильевича, потерпели поражение от московских войск на реке

Шелони. После этого в Новгороде усилилась борьба между «промосковской» и «антимосковской» партиями. В 1478 г., после нового похода Ивана III, Новгород был включен в состав великого княжества Московского, почти полностью утратив остатки прежней вольности.

Основная редакция «Жития Иоанна Новгородского», вероятно, была создана именно в промежутке между 1471 и 1478 гг., когда вольность Великого Новгорода уже клонилась к закату, но торжество великого князя Московского еще не было безусловным.

В одном позднем, XVII в., списке Основной редакции ее составителем назван известный книжник сербского происхождения Пахомий Логофет, или Пахомий Серб (умер после 1484 г.), в 1430-х годах приехавший на Русь и написавший несколько житий русских святых и служб им. Однако свидетельство одного позднего списка не может быть доказательным. Современный исследователь «Жития» Л. А. Дмитриев утверждает: «Есть основание предполагать, что "Житие" написано не новгородцем, а неизвестным нам москвичом на основе новгородских материалов, в Новгороде».

К тексту Основной редакции восходят более поздние редакции «Жития» (их известно четыре).

Текст Основной редакции «Жития» состоит из трех относительно самостоятельных частей. Вторая и третья часть имеют собственные подзаголовки: «Слово 2-е. О том же великомъ святителѣ Иоаннѣ, архиепископѣ Великого Новаграда, како былъ въ единой нощи из Новаграда во Иеросалимѣ граде и паку возвратисъ в Великий Новѣград тое же нощи» и «Слово 3-е. О проявлении мощей святого». Наиболее очевидна относительная самостоятельность второй части «Жития», в которой описано чудесное путешествие святого в Иерусалим верхом на бесе. В этой части памятника рассказывается также и о смерти, и о погребении Иоанна, упоминается о чуде от новгородской святыни — иконы Знаменія Богородицы, говорится об исцелениях, совершающихся у мощей святого. (Подробно об обретении мощей Иоанна и о совершающихся возле них чудесах повествует текст третьей части «Жития».)

Поэтика произведения. Основная редакция «Жития» — это одновременно и цельный текст, и своеобразный цикл из трех частей. Неслучайно в отдельных списках Основной редакции содержится либо только текст первой части, повествующей о чуде от иконы Знаменія Богородицы, либо тексты первой и второй частей вместе, реже — текст одной третьей части. В нескольких списках к «Житию» примыкает «Повесть о построении Благовещенской церкви». В ней описывается чудесная история построения Благовещенской церкви Иоанном и его братом Григорием. Братьям «не доставшу сребру на совершение» храма, так что они смогли возвести его лишь до высоты плеч. После усердной молитвы Иоанна и Григория, обращенной к Богородице, Пречистая явилась им во сне и пообещала помочь. Перед монастырскими воротами братья обрели коня «вельми дивна», под окованным золотом седлом, к которому были приторочены

две сумы — одна полная золота, другая серебра. Обретенных денег с избытком достало на завершение строительства храма.

Размытость границ между отдельными произведениями вообще характерна для древнерусской словесности: в древнерусской книжности, очевидно, не было отчетливого представления о единстве и завершенности произведения. Конечной целью книжников было выражение, раскрытие божественной истины, присутствия Божия в мире, а при таком понимании природы и предназначения текста границы между отдельными произведениями лишались абсолютного характера.

Текст Основной редакции открывается вступлением, в котором, что традиционно для агиографии, прославляется святой и излагаются мотивы, побудившие составителя обратиться к написанию «Жития». Затем следует рассказ о жизни Иоанна, заимствованный из Первоначальной редакции и дополненный новыми известиями. Центральный эпизод первой части «Жития» — чудо от иконы Знамения Богородицы. Текст этого фрагмента восходит к «Воспоминанию знамения, бывшего иконою пресвятыя владычицы нашей Богородицы в великом Новеграде» — сказанию о чуде от иконы Знамения Богородицы, составленному в Новгороде в 1430-х гг. Пахомием Сербом. (Произведение Пахомия, в свой черед, написано на основе «Слова о знаменнии», возникшего в середине XIV в.)

«Сказание о чуде от иконы Знамения Богородицы» — отражение реального события. В феврале 1170 г. владими́ро-суздальские войска, возглавляемые Мстиславом, сыном владими́ро-суздальского князя Андрея Боголюбского, осадили Новгород. После трехдневной осады города новгородцы и суздальцы сошлись в битве, завершившейся разгромом суздальского войска. Это произошло в то время, когда Иоанн был архиепископом Новгородским. В этом сказании повествуется о том, как Иоанну, молившемуся о спасении города, слышится глас, призывающий пойти в церковь Спаса на Ильине улице и, взяв хранимую там икону Знамение Богородицы, вынести ее на стены острога, защищающие город от осаждающих. Когда суздальцы обрушили на город дождь стрел, икона чудесно повернулась к городу и пролила слезы, которые архиепископ собрал в свою фелонь (ризу). По слезным молитвам Богородицы, повествует сказание, Бог обрушил гнев на суздальские полки: их покрыла тьма, суздальцы ослепли и в трепете и ужасе стали избивать друг друга.

В «Житии Иоанна Новгородского» по сравнению с более ранним «Сказанием о чуде от иконы Знамения Богородицы» уже неразличимы проновгородские симпатии. Чудо истолковывается во вневременном плане: только как осуждение вражды единоверных русских, как осуждение гордыни осаждающих и как милость, явленная уповающим на помощь Богородицы.

Вторая часть «Жития» описывает историю посрамления Иоанном беса и путешествия на нем в Иерусалим. Сюжет этого сказания относится к числу так называемых новеллистических сюжетов. Он построен на характерном для новелл неожиданном

событийном переломе, на «переворачивании», на взаимной обратимости сюжетных функций «персонажей». Бес, докучая Иоанну, влез в сосуд с водою, из которого умывался святой. Иоанн, «слыша в сосудѣ ономѣ нѣкотораго поропщюща (плещущегося. — *А. Р.*) в водѣ, и прииде скоро святой, и уразумѣ бѣсовское мечтание (наваждение. — *А. Р.*)». Иоанн, сотворив молитву и осенив сосуд крестным знамением, затворил в нем беса. Нечистый дух возопил к святому, жалуясь, что «огнемъ палимъ есмь».

Этот эпизод призван вызывать страх: страшны козни бесовские, и мало кто из читающих «Житие» считает, что ему дарована благодать побеждать бесов. Но одновременно чтение текста «Жития» рождает улыбку: пронырливый бес, пытавшийся докучать человеку, сам попал в неприятное положение, на которое обрек себя, «затворившись» в сосуде и став особенно уязвимым для Иоанна. Смешна почти противоречивая ситуация, в которой оказался нечистый дух: сосуд, должный стать орудием нападения на Иоанна, превратился в темницу для его врага; погруженный в воду, бес испытывает, однако же, мучения, словно от огня. Нечистый дух, будто бы могущественный и почти неодолимый, оказавшись заключенным в малом сосуде, предстает во всем своем ничтожестве.

Мотив заключения, «пленения» святым беса, который вынужден исполнять требования подвижника, есть в переводной греческой книжности, он известен и средневековой книжности латинского Запада. В византийской «Повести о заключенном бесе» рассказывается о «пленении» беса монахом Лонгином (параллель была рассмотрена Н. Н. Дурново). Это сказание входит в состав переводного «Синайского патерика». В кратком переводном «Житии мученика Конона Исаврийского» Конон заключал бесов в запечатанные сосуды, «и погребе под основаниемъ дому своего. И по умертви (...) обретошася съсоуды скоудельныя (глиняные. — *А. Р.*). Мнѣвъше злато, съкрушиша же единѣ, изыдоша бѣси въ видѣнии огъненѣ, и вси оустрашахуса, яко не мощи преити изъ дому по захождении солнца, донѣдеже (пока. — *А. Р.*) помолისტася святому Конону, и бѣси паки исъчезааху».

Подобный эпизод есть и в «Сказании о святом Лупе»: «Когда черти плутуют со святыми, они то и дело попадают в собственные сети. Святой Луп стоит на молитве. Бес навел на него сильную жажду. Святой Луп приказывает подать себе кувшин свежей воды. Черт сейчас же влез в кувшин в расчете — вместе с водою можно проникнуть в тело угодника. Но святой Луп, вместо того, чтобы пить, спокойно положил на кувшин подушку с кровати и, закрестив, продержал наглого беса узником до следующего утра» (в изложении А. В. Амфитеатрова).

Комический вариант «заключения» беса монахом, совершающим крестное знамение, содержится в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». Инок Ферапонт рассказывает: «за дверью от меня прячется, да матерой такой, аршина в полтора али больше росту, хвостище же толстый, бурый, длинный, да концом хвоста в щель дверную и попади, а я не будь глуп, дверь-то вдруг и прихлопнул, да хвост-то ему и

защемил. Как завизжит, начал биться, а я его крестным знамением, да трижды, — и закрестил. Тут и подох, как паук давленный. Теперь надоть быть погнил в углу-то, смердит, а они-то не видят, не чушают».

Святой Иоанн отпускает беса на условиях договора: нечистый обязан перенести архиепископа в Иерусалим и обратно, что бес и делает, обернувшись огромным черным конем. В сказании присутствует традиционный сюжетный мотив помощи герою обязанного ему жизнью чудесного существа. Этот мотив характерен, в частности, для волшебных сказок. Но в «Житии» он трансформирован: бес — помощник поневоле, а по существу — враг Иоанна. Семантически парадоксален сюжетный мотив путешествия, паломничества в Иерусалим — *святой город* — на *бесе*.

Мотив путешествия святого на беса известен и западноевропейской средневековой книжности: в латинском «Житии епископа Безансонского мученика Антидия» рассказывается о его путешествии на беса из Безансона в Рим и обратно.

Бес исполняет условия договора с Иоанном и в свой черед ставит ему собственное условие: Иоанн обязан никому не рассказывать о позорном для этого нечистого духа событии. Иоанн не удержался и однажды во время душеспасительной беседы «с честными игумены, и со искуснейшими иереи (священниками. — *А. Р.*), и з богобоязными мужи» рассказал об этом событии, свидетельствующем о данной человеку Богом благодати посрамлять бесов. При этом Иоанн смиренно умолчал, что эта история произошла с ним самим. «И от того времени попущениемъ Божиимъ нача бесъ искушение наводити на святаго». Бес, воспринявший рассказ Иоанна как нарушение объявленного святому условия, начал докучать Иоанну, принимая облик женщины, выходящей из кельи архиепископа. «Народи убо града того многажды видяху, яко жену блудницу текущу ис келии святаго: бѣсъ бо преображашеся в жену». Новгородцы, убежденные, что их архиепископ повинен в грехе блудодеяния, изгоняют Иоанна из города, сажая святого на плот. По воле Божией плот идет против течения вверх по реке Волхову; убежденные этим чудом в праведности Иоанна, новгородцы покаялись и вернули архиепископа к себе.

В «Житии» традиционный мотив нарушения условия между двумя персонажами — участниками договора переосмыслен. Иоанн за «нарушение» этого условия не наказан: бесовские соблазны в конечном итоге приводят лишь к торжеству архиепископа, все дьявольские козни совершаются попущением Божиим. Когда произошло чудо, и «поплоче плотъ вверхъ рѣки, никим же порѣваем (не подталкиваемый. — *А. Р.*)», а святой молился Богу, чтобы не были взысканы грехи, «диаволь же видевь, посрамися и возрыда».

Два перемещения Иоанна в пространстве — путешествие-паломничество в Иерусалим и плавание на плоту против течения — внешне противоположны по смыслу: первое — проявление торжества святого над нечистой силой; второе — следствие клеветы, мести беса Иоанну, унижение святителя. Это не добровольное путешествие, а

изгнание. Но именно изгнание архиепископа превращается в окончательную победу над бесом. На глубинном смысловом уровне два «путешествия» оказываются сходными, они — повторы одной и той же ситуации — победы над дьяволом.

Движение вверх по Волхову плота со святым Иоанном, сопровождаемым толпами плачущего народа, молящего пастыря о возвращении, развернуто в тексте «Жития» в некую торжественную церемонию. Святой молится, люди рвут на себе одежды от горя и сожаления о совершенном грехе и умоляют Иоанна вернуться, дьявол же рыдает, сожалея о своей неудаче.

Сверхреальное, прежде всего бесовское, в «Житии» наделено зримыми и почти физически ощутимыми признаками: бес громко плещется в сосуде, он «изыде яко тма из сосуда», нечистый наваждением являет новгородцам в келье святого «мониста дѣвичья лежаща, и сандалиа женьская, и рубища».

Акцентируется в житийном сказании и человеческое телесное начало. Когда Иоанн божественной силой переносится на берег с плота, новгородцы, доселе чинно сопровождавшие плот, в радости устремляются к святому, тесня друг друга, жаждая прикоснуться к нему и его одеждам. Составитель «Жития» очень внимателен к движениям и жестам: «Мнози же от них на нозѣ падающе, слезами обливаху нози его; друзии же ризамъ знаменовахуся (прикасались к ризам. — *А. Р.*) святаго. И, спроста рещи, друг друга утѣсняху, хотяху ноне видети святаго».

«Материализация» духовного и установка на изображение телесного, осязаемого, зримого присущи многим памятникам древненовгородской словесности, очевидно повлиявшей на «Житие».

В заключительной части «Жития» рассказывается, как большой камень, упавший из-под сводов Софийского собора, разбил надгробную плиту над некоей безымянной могилой. Архиепископ Евфимий Второй, осмотрев останки, погребенные под плитой, велел закрыть гробницу и стал молить Бога возвестить, кто почитает в этой могиле. Во время ночной молитвы Евфимию является погребенный и называет себя архиепископом Иоанном. Он возвещает архиепископу Евфимию Божие повеление установить церковное почитание погребенных в соборе князей, епископов и прочих христиан.

Далее рассказывается об исцелениях, совершающихся при гробнице Иоанна. Вслед за тем агиограф рассказывает об обстоятельствах, побудивших его составить житие новгородского архиепископа. За неверие в святость Иоанна он был покаран болезнью, от которой был исцелен по молитве к святому и после принесенного покаяния.

Завершается «Житие» пространной торжественной похвалой Иоанну.

В древнерусской словесности и в литературе Нового времени особенной известностью пользовалось «Сказание о путешествии Иоанна на бесе в Иерусалим». В древнерусском «Житии Авраамия Ростовского» из «Жития Иоанна Новгородского», по-видимому, заимствован мотив затворения беса в сосуде и клеветы нечистого на святого. В «Повести о Василии епископе Муромском» (середина XVI в.), написанной книж-

ником Ермолаем-Еразмом, к «Житию» восходит мотив бесовского наваждения, вызывающего обвинения святого в блудодеянии, и чудесного путешествия святого вверх по течению реки (Василий плывет по реке Оке на собственной епископской мантии).

В Новое время к сюжету путешествия на бесе обращались молодой А. С. Пушкин (лицейская поэма «Монах») и Н. В. Гоголь (повести «Ночь перед Рождеством» из цикла «Вечера на хуторе близ Диканьки»).

Рассказ о путешествии Иоанна на бесе в Иерусалим, возможно восходящий к каким-то стародавним новгородским легендам, в свой черед воздействовал на устную народную словесность: известна народная легенда, небольшой устный рассказ о путешествии на бесе некоего архимандрита (настоятеля монастыря) в Иерусалим.

«Житие Михаила Клопского»

(А. М. Ранчин)

«Житие Михаила» — памятник XV—XVI веков. Первая редакция «Жития» была создана в 1478—1479 гг. Об этой дате составления свидетельствуют прорицания святого Михаила, в которых говорится о некоторых событиях, связанных с окончательным подчинением Новгорода Великому власти великого князя Московского Ивана III Васильевича (подчинение Новгорода Москве произошло в 1478 г.). В «Житии» эти события освещены с отчетливо промосковской позиции. Первая редакция «Жития» дошла до нас в двух вариантах (варианты А и Б), восходящих к общему тексту-источнику (протографу).

Первая редакция «Жития» далеко отстоит от житийного «канона». По замечанию исследователя «Жития» Л. А. Дмитриева, «нежитийный характер первоначальных рассказов об юродивом Клопского монастыря полностью отразился в обоих вариантах Первой редакции произведения. Первоначальное Ж(итие) от обычного вида житий прежде всего отличается построением сюжета. В этом Ж(итии) нет ни вступления, ни заключения, нет никаких сведений о биографии святого. Ж(итие) состоит из отдельных кратких повестушек, рассказываются различные случаи из жизни монастыря, как правило, бытового, реалистического характера. Неканоничность первоначального текста Ж(ития) очень заметно проявляется и в языке произведения, для которого характерно употребление просторечных, разговорных оборотов, диалектных слов, выражений пословичного характера, рифмованных фраз».

Составителем Первой редакции «Жития» был, по-видимому, один из монахов Клопского монастыря в окрестностях Новгорода, где подвизался святой Михаил.

В 1490-х гг. неизвестным книжником (возможно, по поручению архиепископа Новгородского Геннадия) была составлена Вторая редакция «Жития». Текст Второй редакции значительно ближе к традиционной форме жития, чем текст Первой редакции. В текст Второй редакции включены цитаты из Библии и молитвы святого Михаила, подвергся правке язык произведения: был усложнен синтаксис, возросла доля лексических церковнославянизмов.

Образцами для составителя Второй редакции послужили «Житие архиепископа Новгородского Евфимия Второго» и «Житие преподобного Кирилла Белозерского», написанные известным книжником XV в. Пахомием Сербом, или Пахомием Логофетом.

В 1537 г. сын боярский Василий Михайлович Тучков по указанию архиепископа Новгородского Макария составил Третью редакцию «Жития», которая предназначалась для Великих Минеи Четых — грандиозного свода всей переводной и оригинальной церковной книжности, известной на Руси. Третья редакция «Жития», за которой в литературе закрепилось обозначение «Тучковская», отличается большим приближением к традиционной форме житий святых подвижников, чем Вторая редакция. Эпизоду о неожиданном появлении Михаила в Клопской обители предшествует обычное для житийных текстов вступление торжественного характера, прославляющее святого и объясняющее необходимость составления произведения, описывающего его благочестивую жизнь. Пространные рассуждения, исполненные разнообразных приемов красноречия, содержатся и в дальнейшем тексте «Жития». Бытовая детализация, свойственная текстам Первой и Второй редакций, в Тучковской редакции сглажена; при переработке текста доведена до минимума доля русского просторечия, в то время как доля церковнославянской лексики существенно возросла. Обыкновенно жития завершались посмертными чудесами святого, подтверждающими его богоизбранность. В тексте Первой и Второй редакций «Жития Михаила Клопского» было описание лишь одного посмертного чуда, совершенного святым; Тучков добавил в текст «Жития» еще три посмертных чуда Михаила.

В тексте Третьей редакции прослеживаются и изменения идеологического характера: Тучков усилил мотив богоугодности власти великого князя Московского; попытки других противиться воле великого князя резко осуждаются. Акцентирование этих идей в Тучковской редакции «Жития», по-видимому, объясняется событием, современным составлению Третьей редакции: в 1537 г. князь Андрей Иванович Старицкий поднял мятеж против своего племянника, малолетнего великого князя Московского Ивана IV Грозного.

Михаил Клопский — юродивый, подвизавшийся в Клопском монастыре, расположенном под Новгородом, на реке Веряже. Происхождение Михаила в Житии скрыто тайной, но из слов князя Константина Дмитриевича (сына Дмитрия Донского), посетившего обитель и узнавшего Михаила, выясняется, что он «своитин» московских князей и что зовут пришельца «Михайло». Известный историк В. Л. Янин высказал гипотезу, что Михаил был сыном Дмитрия Михайловича Боброка-Вольнского, героя Куликовской битвы (монашеское имя его было, по-видимому, Максим), и Анны Ивановны, сестры Дмитрия Донского, дочери великого князя Московского Ивана Ивановича Красного.

Традиционно принято считать, что Михаил жил в Клопском монастыре с 1410-х по конец 1450-х гг. Недавно А. А. Турилов разыскал новые сведения, относящиеся к биографии юродивого Михаила. В частности, исследователь установил точную дату кончины Михаила — 11 января 1471 г.

Хотя Михаил именуется в «Житии» юродивым («уродивым Христа ради»), он, по мнению некоторых исследователей, не может быть назван юродивым в строгом смысле

слова. Подвиг юродства состоит в обличении неправды мира, относительности мирских норм и идеалов через поведение, кажущееся окружающим (непосвященным) нелепым, бесстыдным и кощунственным. Юродивый ведет себя как безумный, не будучи на самом деле таковым.

Между тем, Михаил Клопский кажется действительно психически больным. Собственно юродивыми его роднит дар прорицания и обличение неправды сильных мира сего, но эти черты не всеми учеными признаются достаточными, чтобы считать его самого юродивым. Известный историк древнерусской культуры Г. П. Федотов писал о Михаиле Клопском: «Св. Михаил является провидцем, а его жития собранием “пророчеств”, вероятно, записывавшихся в монастыре. Лишь причудливость формы, символическая театральность жестов, с которыми связаны некоторые из его пророчеств, могли быть истолкованы как юродство. Самое большее о юродстве говорит начало жития, рисующее его необычайное появление в Клопском монастыре».

Поведение Михаила — череда странных поступков, а не юродство в узком смысле слова: «Во всем этом нет настоящего юродства, но есть причудливость формы, поражающая воображение. Предсказывая смерть Шемяке, он гладит его по голове, а обещая владыке Евфимию хиротонию (рукоположение в епископский сан. — *А. Р.*), берет из рук его “ширинку” и возлагает ему на голову. За гробом игумена идет в сопровождении монастырского оленя, которого приманивает мохом из своих рук. Можно было бы сказать, что лишь общее уважение к юродству в Новгороде XV столетия сообщает ниб юродивого суровому аскету и прозорливцу».

Сходным образом оценивает поведение Михаила Клопского, описанное в его житии, и А. М. Панченко: «В житейском представлении юродство непременно связано с душевным или телесным убожеством. Это заблуждение. Нужно различать юродство природное и юродство добровольное (“Христа ради”). Это различие пытались проводить и православная традиция. (...) Такое различие не всегда проводится последовательно. Это касается, например, Михаила Клопского.

В агиографических памятниках его называют “уродивым Христа ради”, но, как кажется, в нем преобладают черты юродивого в житейском смысле. Михаил Клопский не склонен к юродскому анархизму и индивидуализму, он строго и неукоснительно исполняет монашеские обязанности, вытекающие из иноческого устава. Дары пророчества и чудотворения, которые приписывают Михаилу Клопскому авторы житий, прямой связи с подвигом юродства не имеют и, таким образом, на него не указывают: такими дарами, с точки зрения церкви, мог быть наделен равно затворник и столпник, пустынножитель и юродивый. Склонность к обличению сильных мира (“ты не князь, а грязь”), усиленная в тучковской редакции жития Михаила Клопского, разумеется, свойственна человеку, избравшему “юродственное житие”. Обличительство есть следствие подвига юродства, но установление обратной причинной связи (обличитель — значит юродивый) — логическая ошибка. Самое главное заключается в том, что Ми-

хаил Клопский ведет жизнь благочестивого монаха, совсем не похожую на скитания “меж двор”, которые столь характерны для юродивых. (...) Хотя оттенок юродства ощутим в его загадочных ответах при первой встрече с братией Клопского монастыря (...), все-таки он не может быть признан каноническим типом юродивого».

Впрочем, отделение Михаила Клопского от других юродивых принадлежит исследователям, а не самим древнерусским книжникам. Как недавно заметил историк и исследователь древнерусской духовной культуры А. Л. Юрганов, ученым следует считаться с тем, что в «Житии» Михаил именуется именно юродивым.

Отличительная особенность «Жития Михаила Клопского» — прием изображения святого исключительно с внешней точки зрения. Внутренний мир Михаила для повествователя и, соответственно, читателей, закрыт, остается тайной. В «Житии» нет интроспекции — проникновения в мир чувств и мыслей изображаемого. Нет ни обобщенной характеристики переживаний Михаила, ни его непроизнесенных вслух мыслей, ни внутренних монологов-молений. Как правило, в житиях душевный мир святого или полностью открыт, явлен повествователю (как в «Сказании о Борисе и Глебе», где приводятся пространственные внутренние монологи — моления и размышления святого Бориса), или приоткрыт (как в «Житии Феодосия Печерского», где внутренних монологов подвижника и размышлений наедине с самим собой очень мало, но приводится обобщенная характеристика настроений святого в тот или иной момент).

Иначе изображается Михаил. Мало того, немногочисленные высказывания святого таковы, что напрочь исключают возможность беседы с ним и как бы выстраивают стену между Михаилом и вопрошающими, пытающимися дознаться, кто он такой. Особенно знаменательна сцена первого расспроса таинственного пришельца настоятелем Клопского монастыря Феодосием. «И Феодосий молви ему: “Кто еси ты, человекъ ли еси или бѣсъ? Что тебѣ имя?” И онъ ему отвѣщаетъ тѣ же рѣчи: “Человекъ ли еси или бѣсъ? Что тебѣ имя?” И Феодосий спросить его второе и третье. А онъ противъ 3-жды тѣ же рѣчи отвѣщаетъ. (...) И игумень еще въпроси его Феодосий: “Какъ къ намъ пришель? Откуда еси? Что еси за человекъ? Что ти имя твое?” И старецъ ему отвѣща тѣ же рѣчи: “Какъ еси к намъ пришоль? Откуда еси? Что твое имя?” И не могли ся у него допытати ту имени».

«Зеркальные» ответы загадочного старца задают своеобразную модель поведения Михаила в беседах с другими, тщательными вызнать о юродивом правду или констатирующими нечто, им о пришельце известное. Так, когда князь Константин Дмитриевич, узнав Михаила, «молви ему: “А се Михайло, Максимовъ сынъ”», то старецъ «противъ молви князю: “Богъ знаетъ!”». Таким образом, Михаил признает лишь одного «собеседника», которому подобает знать о нем истину, — самого Бога. Но, будучи узан князем, старецъ все же нехотя открывает свое имя, точнее — признает правоту слов Константина Дмитриевича: «И с тѣхъ мѣсть сказаль свое имя — Михайло. И почали его звать Михайломъ».

Символичен первый эпизод «Жития», описывающий обнаружение старца в келье Клопского монастыря. Поп Макарий «[в]ойде в келью, ажь старецъ сѣдитъ на стуль, а пред ним свѣща горитъ, а пише сѣдя “Деаниа”, святаго апостола Павла и плавание (новозаветную книгу Деяния святых апостолов. — *А. Р.*). И попъ, уполошився, да пошоль въ церковь да сказалъ Феодосию игумену и чернцамъ. И игумень, вземъ крестъ и кадило, и прииде х кельи и с чернцы, ажь сѣнцы заперты. И онъ посмотрѣлъ в окно в кѣлю, ажь старецъ сѣдя пише. И игумень сътвори молитву: “Господи Исусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас, грѣшныхъ!” И онъ противъ сътворилъ молитву. И игумень трижды сътворилъ молитву, и он противъ игумена тако же 3-жды сътворилъ молитву».

Запирание кельи таинственным старцем как бы прикровенно обозначает «запирание» им от окружающих своего внутреннего мира. Для других возможен лишь взгляд извне, как игумен Феодосий может сначала узреть Михаила лишь через келейное оконце.

Поведение Михаила в «Житии» первоначально является лишь «зеркалом», точным отражением поведения окружающих: он творит молитву вслед за тем, как ее сотворил настоятель монастыря; в церкви он поет вместе со всеми монахами те же песнопения. Личное, собственное поведение Михаила в первых эпизодах «Жития» как бы не существует. И лишь постепенно образ Михаила в «Житии» приобретает отчетливо индивидуальные черты.

Но странности в поведении и в речах Михаила сохраняются и в дальнейшем. Старец порой говорит загадками, и его жесты — также некие сообщения, исполненные глубинного смысла. Когда князь Дмитрий Юрьевич Шемяка, воевавший с двоюродным братом великим князем Московским Василием II Васильевичем («Темным») за верховную власть, посещает обитель, Михаил «за голову князя погладит да молвить: “Княже, земля вопиет!” И трижды молвить». Слова старца и поглаживание головы Шемяке предвещали, как вскоре выяснилось, скорую смерть князя.

Михаил не часто прибегает к устному слову, его привычное состояние — молчание. Указывая место, где сокрыт под землею источник воды, Михаил не говорит об этом, но «пише на пѣску: “Чашю спасения прииму, имя Господне призову. Ту будет кладяз неисчерпаемый”». Игумен видит надпись на песке, но тем не менее вопрошает о написанном Михаила, словно не может ее прочесть: «и позри игумень, ажь писано на пѣску. И сприси игумень у Михайла: “Что, Михайло, писано на пѣску?” И Михайло глаголетъ: “Чашу спасения прииму, имя Господне призову. Ту будетъ кладязъ неисчерпаемый”. И сътвори игумень и Михайло молитву. И покопа мало и пойде вода опругомъ (ключом. — *А. Р.*). И явися кладязъ неисчерпаемый и до сего дни».

Происходит превращение письменного слова в устное и обратно, превращение, несущее символический смысл. Михаил, избегая устного слова, пишет предречение на песке, причем его надпись — это «дважды» письменное высказывание. Надпись явля-

ется цитатой из Библии, восходя к стиху Псалтыри «Чашу спасения прииму и имя Господне призову» (Пс. 115:4). Но игумен Клопской обители ожидает от святого его личного речения, произнесенного вслух и превращающего надпись-цитату в реальное, насущное предсказание. И наконец, устное высказывание Михаила фиксируется составителем «Жития», а его вторая часть (слова о «кладязе неисчерпаемом») переходят в речь повествователя. Так запись-речение старца становится причастным вечности.

Речи Михаила в «Житии» — это в большинстве случаев предсказания — обещания грядущего наказания согрешившим. Старец бестрепетно обличает неправду власть имущих. Посаднику Кириллу Григорьевичу Посахно, отнимающему у монастыря рыбные ловы и грозящему монастырским рыбакам в случае непослушания «ноги и руки перебити», Михаил предсказывает: «Будеши без рукъ и без ногъ, мало в водѣ не утонеши!», что и сбывается. Князю Дмитрию Шемяке обещает вместо желанного великого княжения Московского: «Княже, досягнеши трилакотнаго гроба!» И вскоре Шемяка умирает. Посаднику Ивану Васильевичу Немиру, не хотевшему признавать власть великого князя Московского и уповавшему на помощь литовского князя Михаила, святой резко говорит: «То у вас не князь — грязь». Архиепископу Евфимию Первому, домогавшемуся от Клопского монастыря денег, юродивый предсказывает скорую смерть. «И с тѣхъ мѣсть разболися владыка и преставилься».

Михаил, телесно пребывая в земном пространстве, одновременно — духовно — ему не принадлежит. В физическом пространстве это особенное положение старца выражено мотивом неожиданных чудесных перемещений. Перемещения Михаила, в мгновение ока преодолевающего многоверстное пространство, чудесны и, в пределах здравого смысла, бесцельны, что побуждает видеть в них особенное мистическое значение.

Однажды Михаил исчез из монастыря и оказался в Новгороде, в притворе Софийского храма. Михаила узнал посадник Григорий Кириллович Посахно. Посадник «[п]о заутренѣи да молвит: “Михаиль, яжъ хлѣба с нами в одномъ мѣсть”. И онъ молвить: “Богъ знаетъ!” И пристави к нему человека. И хвата, яжъ Михайла ни бывало. И пойде попь ис церкви на Клпскѣ, ажъ Михайла стоить в притворѣ у церкви. И мало хлѣба отѣли, аже Посахне человека прислалъ смотрѣти Михайла — есть ли в манастырѣ, ажъ в манастырѣ».

В другой раз «[п]огибе (исчез. — *А. Р.*) из манастыря олень и Михайла с нимъ. И пребысть Михайло и олень 3 недѣли невѣдомо гдѣ. И преставися Феодосий (игумен манастыря. — *А. Р.*) ... И люди добрыи скопяся из города, игумены честныи и попы и понесъ Феодосна ко гробу хоронити; посмотри, аже иде Михайль, а олень за нимъ, а не привязанъ ничѣмъ: только у Михайла мошку въ руках, а онъ за мошкомъ идет. И положиша Феодосна въ гробъ, и положиша честно его».

Как будто бы, из этого рассказа можно извлечь лишь свидетельство врученного свыше Михаилу дара повелевать животными. Рассказы о покорении животных святым хорошо известны по переводным и оригинальным древнерусским книжным памятни-

кам. Так, в переведенном с греческого «Синайском патерике» повествуется о старце Герасиме, которому был покорен лев; рассказ о Герасиме и льве, а также рассказ о старце Аннине, которого также слушался лев, вошли в «Пролог» — сборник кратких житий и назидательных сказаний, одну из самых читаемых на Руси книг. О диком медведе, приходившем в лесную чащобу за куском хлеба, который ему оставлял святой, рассказывает «Житие Сергия Радонежского». В «Повести о Петре и Февронии Муромских» упомянуто о зайце, который скакал перед мудрой девой, когда она ткала холст.

Но, возможно, в сказании о Михаиле и олене присутствуют сокровенные символические значения: Олень в Библии — образ-символ, обозначающий, в частности, душу человека, устремленную к Богу. В ветхозаветной книге Псалтырь сказано: «Как лань жаждет к потокам воды, так жаждет душа моя к Тебе, Боже!» (Пс. 41:1). В церковнославянском тексте Библии: «Имъ же образомъ жаждеть елень на источники водныя, сѣе жаждеть д(у)ша моя к Тебѣ, Боже». В книге Песнь песней говорится: «Беги, возлюбленный мой; будь подобен серне или молодому оленю на горах бальзамических!» (Песн. 8:14). Согласно толкованию Филона Карпафийского, распространенному в древнерусской книжности, эти стихи Песни песней должно прочитывать так: «И по Бозѣ чловѣкъ бѣгает грѣха борзотечением (быстро, стремительно. — *А. Р.*) и съ извъѣщением поучениемъ. (...) Бѣгаи оубо от земных и мирьскихъ къ добродѣтельнымъ мужем и от тѣхъ съставляем, причастникъ боудеши Небесномуу Царствию о Христеъ Исусѣ, Господѣ нашемъ...». Если использовать это толкование как ключ к описанию оленя, идущего за Михаилом, то этот эпизод «Жития» окажется исполненным глубокого символического смысла: святой Михаил и есть или должен быть для знающих тем праведником, за которым они должны следовать послушно, как олень, удаляясь от греха и соблазнов мира. Эта сцена заключает в себе дидактическое значение.

Первая редакция произведения, далекая от традиционной житийной формы, во многом интересна своей неотделанностью, «нелитературностью». Такое впечатление создается не только благодаря «простому» языку произведения, отсутствию традиционных для житий стилистических формул и библейских цитат. В Первой редакции «Жития» не соблюдается хронологическая последовательность эпизодов. Строгое следование хронологии событий не обязательно для повествования о жизни святого; но в житиях посмертные чудеса, удостоверяющие или являющие святость подвижника, четко отделяются от чудес прижизненных. В «Житии Михаила Клопского» это правило нарушено: в заключительной части «Жития» повествуется сначала о посмертном чуде святого (о спасении купца Михайлы Маркова по молитвам, обращенным к святому), а затем о трех прижизненных чудесных предсказаниях юродивого старца.

Однако «бесхитростная» фиксация составителем сцен из жизни Михаила Клопского далеко не всегда столь бесхитростна на самом деле, что показывает и сцена первого появления Михаила в монастыре, и эпизод с Михаилом и с оленем, и продуманность структуры всего памятника.

Составитель текста вовсе не стремился к эффекту «простоты», «естественности». Вероятно, он писал своего рода набросок, предварительную заготовку для будущего «правильного» жития.

«Слово о Меркурии Смоленском»

(А. М. Ранчин)

«Слово о Меркурии Смоленском» принадлежит к мученическим житиям, но по своей структуре может быть также отнесено и к сказаниям о чудесах, произошедших от иконы Богородицы. Некоторые из ранних списков «Слова» озаглавлены как «Сказание о чуде Смоленской Божьей Матери». Праздник иконы Смоленской Богоматери был установлен в 1525 г.

Святой Меркурий, о котором повествуется в этом произведении, — не мученик за веру в собственном смысле слова. Он принимает смерть не за исповедание христианской веры, но во исполнение речения Христа, призывавшего верующих жертвовать своею душою во имя ближних: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15:13). Меркурий принимает смерть, отводя угрозу гибели от жителей города Смоленска.

Текст краткой редакции «Слова» (так называемой Народной, или Жулевской редакции), по мнению Л. Т. Белецкого, наиболее полно изучившего историю создания и бытования памятника, восходит к смоленским преданиям. Жулевская редакция и еще одна редакция, очевидно смоленского происхождения (так называемая Смоленская), сложились, по-видимому, только в XVII в. Более ранней, вероятно, является Минейная редакция, древнейший список которой составлен около 1538 г. М. Б. Плюханова настаивает на некорректности изучения Жулевской редакции как древнейшей: «Фольклоризированный характер жулевской версии включил в действие распространенное, но мало применимое к христианской словесности мнение, будто устная стадия бытования текста всегда предшествует письменной. Из-за этого жулевская версия многими исследователями, начиная от Ф. И. Буслаева и до наших дней, рассматривалась как начальная, уходящая в глубь времен, в эпоху татарского нашествия и коренящаяся в народном воображении, в свою очередь вдохновившемся историческими фактами. Из-за этого смысл Меркуриева жития воспринимался только в самых общих, эпических чертах, а в качестве книжного памятника житие не интерпретировалось вовсе, поскольку книжная фаза считалась вторичной и, следовательно, второстепенной». М. Б. Плюханова, настаивающая на позднем происхождении Жулевской редакции, ссылается на исследование Л. Т. Белецкого; однако он не утверждал, что Жулевская

редакция сложилась позднее других редакций «Слова», а лишь доказывал, что текст этой редакции восходит непосредственно к смоленскому преданию, отразившемуся также и в других, возникших независимо от Жулевской, редакциях. Однако современная исследовательница истории текста «Слова», О. Н. Бахтина, стремится обосновать гипотезу о позднем происхождении именно Минейной редакции.

Здесь «Слово о Меркурии Смоленском», как правило, цитируется по тексту Жулевской редакции, так как его издание наиболее доступно для читателей.

Сюжет «Слова» — чудесная жертва святого во спасение города и его обитателей. Был «нѣкто человекъ млад верстою (возрастом. — *А. Р.*) именов Меркурий во граде Смоленске», сиявший благочестием и усердно, истово и слезно молившийся за смолян — жителей «Петровского ста» (одного из городских «концов», районов). Однажды войска «злочестиваго царя» подошли почти к самому Смоленску. В то время Богородица явилась в храме (согласно Минейной редакции, это Успенский собор в Смоленском кремле, по известию Жулевской редакции, — церковь Печерского монастыря) некоему пономарю (церковнослужителю) и повелела отыскать Меркурия и передать ему: «Зовет тя Божия мати!». Как установил Л. Т. Белецкий, призыв на исполнение служения Богу посредством извещения святого пономарем восходит к переведенному с греческого «Житию Алексея Человека Божия», которое было одним из наиболее известных переводных житий на Руси. (Согласно Минейной редакции, пономарь слышит глас от иконы Богородицы, в Жулевской редакции говорится о явлении церковнослужителю самой Пресвятой Марии.) Пришедшему в эту церковь Меркурию является Богоматерь и призывает его идти против Батыя, обещая победу. Но после одоления Батыевых полчищ Меркурий должен обречь себя на смерть. Его встретит «человекъ, красенъ лицомъ», которому Меркурий отдаст свой меч, «и усечет ти главу». Богородица возвещает святому и о посмертном чуде, которое с ним совершится: Меркурий возьмет отсеченную главу в руку и так придет в город, где будет погребен. (Обо всем этом Богоматерь говорит Меркурию в Жулевской редакции «Слова», предупреждая о будущих чудесах; в Минейной редакции эти чудеса также описаны, но Меркурий заранее не знает о них.)

Меркурий, приняв благословение от Богородицы и получив от нее оружие, «изыде из церкви». Он чудесно «обрѣте ту прехрабра коня стояща, и воссѣдъ на нь, и ишед из града». Святой воин одолевает татар, «[з]лочестивый же царь, вѣдѣвъ (узнав. — *А. Р.*) таково побѣждение людей своих, велиим страхом и ужасом одержим бысть, и скоро отбѣжа града того без успѣха в мале дружине».

Меркурию же явился прекрасный воин, под меч которого святой преклонил голову, «и усечен бысть. И тако блаженный, взем главу свою в руку свою, а в другую руку коня своего, и пришед во град свой безглавен. Людие же видѣвши такое, удивляющесе Божию строению».

В тексте Жулевской редакции повествуется о том, как святой был встречен некоей девицей, шедшей по воду, и та, «зря святаго без главы идуща, и начат святаго нелѣпо (грубо. — *А. Р.*) бранити». Как заметила исследовательница «Слова о Меркурии Смоленском» М. Б. Плеханова, «здесь имеется в виду стандартная для фольклора форма изображения эротической ситуации: девица вышла по воду, молодец пришел коня поить. Но, вопреки обыкновению, молодец Меркурий является перед девицей с отрубленной головой в руке, чем вызывает ее гнев». Голова в архаической символике может обозначать фаллос, и, соответственно, «[э]десь активизируется существующий в коллективных представлениях параллелизм — “отсечение головы / кастрация”, и мотив получает эротическое значение».

История о девице, бранившей святого, несшего в руке свою отрубленную голову, содержится и в устной легенде о Меркурии, бытовавшей в Смоленской губернии в XIX в. Очевидно, этот эпизод Жулевской редакции «Слова о Меркурии Смоленском» восходит к народным легендам о святом.

Войдя в город, Меркурий умирает, «конь же той невидим бысть от него». Архиепископ и смоляне пытаются торжественно погresti святого, но не могут перенести его тело. После усердных молитв архиепископа Божий глас возвестил: «О слуга Господень, о сем не скорби: кто посла на побѣду, той и погребет его». На третий день смоленский святитель увидел сквозь оконце «ясно в велицей свѣтлости, аки в солнечной зари исшедши ис церкви, Пречистая Богородице со архистратиги (военачальники ангельских сил. — *А. Р.*) Господни Михаилом и Гавриилом. И дошедше мѣста того, идѣже лежаше тѣло святаго, и принесше во свою соборную церковь и положи на мѣсте своем во гробе, идѣже есть и нынѣ...».

Очень часто исследователи возводят чудесные, легендарные мотивы в древнерусской книжности к фольклору. Распространено мнение, что и повествование о Меркурии восходит к устным народным сказаниям, объясняющим, почему в 1239—1240 гг. Смоленск избежал участи большинства русских городов и не был разорен войсками Батые. Таково, например, мнение комментатора «Слова», Л. А. Дмитриева: «“Слово о Меркурии Смоленском” как письменное произведение было создано не ранее второй половины XV — начала XVI в. Но в основе этого литературного памятника лежит местная смоленская легенда, возникшая в годы монголо-татарского нашествия и владычества. (...) В сказании о переяславском богатыре Демьяне Куденевиче, которое зафиксировано под 1148 г. в Никоновской летописи, рассказывается, что переяславский богатырь Демьян выступает один против осадивших Переяславль врагов, избивает их и обращает в бегство, но сам, вернувшись в город, умирает от ран. Сходен с этим сказанием и сюжет былины о Сухмане Домантьевиче. Этот же эпический мотив лежит и в основе легенды о Меркурии Смоленском. Но здесь он трактуется в житийно-религиозном плане».

Действительно, о чудесах повествуют многие народные легенды и предания. Однако описания чудесного не менее широко распространены в переводной и оригинальной древнерусской словесности, и было бы неоправданным полагать, что источник описаний сверхъестественных мотивов в древнерусской книжности — это, как правило, устная словесность. Фольклор сам испытывал влияние со стороны письменной словесности, и чудесные мотивы проникали в него часто из древнерусской агиографии.

Фольклорное происхождение несомненно лишь у эпизода, повествующего о девице, вышедшей по воду и ставшей грубо бранить святого, несшего в руке собственную отсеченную голову. Сюжет «Слова» неоригинален, но он восходит не к фольклору, а к переводному «Житию великомученика Меркурия Кесарийского» (его память празднуется церковью 24 ноября старого стиля, к этому же дню была приурочена и память Меркурия Смоленского). Святой великомученик Меркурий, живший, согласно «Житию», в III в., скиф по происхождению, служил воином в римской армии. Император-язычник Декий выступил в поход с большим войском против варваров. В одном из сражений святому Меркурию явился ангел Господень и подал ему меч со словами: «Не бойся, смело иди на врагов. Когда победишь, не забудь Господа Бога твоего». С этим мечом святой воин прошел сквозь варварские полчища, уничтожил множество врагов и убил самого царя варваров, обеспечив победу римлянам. Благодарный император щедро наградил святого Меркурия за храбрость и сделал его военачальником.

Вскоре Меркурию вновь явился ангел, призывая святого к служению Господу. Меркурий отказался участвовать в жертвоприношении языческим богам и был призван к императору. Он бросил к ногам императора воинский пояс и мантию и отказался от всех почестей. В темнице Меркурию снова явился ангел, укреплял его и призвал мужественно претерпеть все страдания за Христа.

Мученика растянули над огнем, резали ножами, били плетью так, что кровь из его ран гасила пламя. Но каждый раз умирающий, в темнице он получал от Бога исцеление.

Перед смертью Меркурий сподобился видения самого Господа, обещавшего ему скорое избавление от мучений. Святой был обезглавлен в городе Кесарии Каппадокийской (Малая Азия). Его тело благоухало миром и фимиамом, подавая исцеление многим болящим.

Уже после смерти святой воин Христов Меркурий, как рассказывает «Житие Василия Великого», сослужил воинскую службу на благо церкви. По молитвам святителя Василия Великого, архиепископа Кесарийского, перед иконой Богородицы об избавлении христиан от их гонителя, императора-язычника Юлиана Отступника (правил в 361—363 гг.). Пресвятая Дева послала воина Меркурия в помощь церкви. Образ великомученика, запечатленный на иконе рядом с образом Богородицы, стал невидим, а затем вновь появился с окровавленным копьем.

В это самое время Юлиан Отступник был пронзен в походе против персов копьем неизвестного воина, который тотчас стал невидим. Параллели между «Словом о Меркурии

Смоленском» и «Житиями» Меркурия Кесарийского и Василия Великого рассмотрены М. Б. Плюхановой. Ранее на них указал А. Кадлубовский.

Соотнесенность с переводными текстами, повествующими о Меркурии Кесарийском, особенно очевидна в тексте Минейной редакции «Слова»: здесь Меркурию Смоленскому приписано римское происхождение. Меркурий Кесарийский был, по-видимому, небесным покровителем первого смоленского князя Вячеслава (XI в.), сына Ярослава Мудрого. Историк В. Л. Янин полагает, что по этой причине в Смоленске могло существовать особое почитание Меркурия Кесарийского. Приурочение чуда русского святого Меркурия к Смоленску, возможно, как-то связано с особым почитанием в этом городе Меркурия Кесарийского.

Время создания «Слова» неизвестно. Несомненно, оно не современно эпохе завоевания Руси монголо-татарами. В Жулевской редакции «Слова» упоминается о гибели Батя в Венгрии. Это исторически недостоверное известие восходит к венгерским преданиям. О гибели Батя в Венгрии рассказывает так называемое «Слово об убийстве злочестивого царя Батя». Оно было, вероятно, составлено книжником сербского происхождения Пахомием Логофетом, или Пахомием Сербом, в начале 1470-х гг. Соответственно, если не само «Слово о Меркурии Смоленском», то Жулевская редакция или ее основа (протограф) едва ли могли быть написаны до этого времени.

Топографические реалии Смоленска, упоминаемые в «Слове», относятся к достаточно позднему времени: как указал А. О. Амелькин, эти упоминания свидетельствуют, что «Слово» не могло быть создано ранее XVI в. По мнению М. Б. Плюхановой, в «Повести о Меркурии Смоленском» выразились идеологемы, отличительные для историософского сознания Московской державы, а сам памятник создан после присоединения Смоленска к Москве в 1514 г., скорее всего в княжение Василия III или в царствование Ивана Грозного. К XVI в. относит составление «Слова» и Н. В. Рамазанова — автор новейшего исследования этого произведения.

Избавление Смоленска от полчищ Батя представлено в «Слове» как череда чудес, как вхождение, раскрытие трансцендентного, потустороннего мира в земном пространстве. Избавитель, святой Меркурий, действует как орудие в руках божественных сил. Он пассивен, лишен собственной воли, всецело отдаваясь исполнению провиденциального замысла Бога. Бог и Богоматерь вооружают его, они же заботятся и о его погребении (людям похоронить святого не дано). Платой за спасение города оказывается жизнь святого мученика, причем в тексте Жулевской редакции Меркурий принимает смерть не от руки врагов-иноверцев, что обычно для мученических житий, а от руки некоего прекрасного воина, очевидно ангела. Святого не дано убить нечестивым завоевателям, он может пасть только от оружия небесного воина. Убийство святого после его воинской победы над врагом встречается в агиографии. Так, в «Житии Димитрия Солунского» изображается гибель исполина Лия от руки Нестора, ученика святого

Димитрия (эта параллель кратко рассмотрена М. Б. Плухановой). Но Нестора после этого казнит нечестивый царь-мучитель, а не предает смерти ангел.

Не случайно в других редакциях «Слова о Меркурии Смоленском» святой гибнет от руки татарского воина.

Доминантные мотивы «Слова» — жертва во имя спасения города и одоления иноверцев и забота, проявляемая Богородицей о городе, покровительство Пресвятой Девы городу. Забота о городе, его защита — один из главных сюжетов книжности Московской Руси. О спасении Москвы от войск Темир-Аксака (хана Тимура) благодаря заступничеству иконы Владимирской Богоматери рассказывает так называемая летописная «Повесть о Темир-Аксаке» (Тимуре); этот мотив особенно усилен в поздних версиях «Повести», относящихся к XVI в. (в Никоновской летописи, в «Степенной книге»). Именно в Московской Руси приобретает особенное историософское значение воспоминание о покровительстве Богоматери Константинополю, отразившееся в церковном празднике Покрова Богородицы.

В Минейной редакции «Слова» есть значимое сходство с «Повестью о Темир-Аксаке» из Никоновской летописи. Темир-Аксак видит во сне святителей, воспрещающих ему разорить Москву; вслед за ними татарскому царю является сама Богородица. Явленные покровители описаны так: «имуще жезлы златы в руках и претяще ему зело; и се внезапно виде над святители на воздухе жену в багряных ризах с множеством воинства претяще ему люте».

В Минейной же редакции «Слова о Меркурии Смоленском» бегущие вспять от Смоленска воины Батые восклицают: «Люто бо есть братися, яко зрим молъниеносных мужей побарающих, иже же немилостивно поסףкаючи. Больша же того видѣхомъ ту стоящу жену красну, превелику, солнцеобразну сущу, яко и мертвыхъ на помощь воставляючи и противу нас посылаючи».

Упоминание о мертвых, посылаемых Богородицей на спасение города, навеяно «Житием Василия Великого», в котором Богоматерь отправляет на спасение Кесарии именно умершего Меркурия Кесарийского.

В Минейной редакции «Слова о Меркурии Смоленском» приводится пространный плач земли о бедствиях, принесенных полчищами Батые: «Тогда бо земля восплакася, яко же некая чадолюбивая мати зрящи ону беду, бывающу на странах всех христианскихъ предел... и младенцы ссушая отторгаху от пазух недр матерних, и о земли удараяху... оскверниша же честны девства... чаде мои, чаде мои, прогневавшей Господа своего и моего Творца Христа Бога. Вижу вас, от пазухи моеа отторгаемы, и в поганьския руки немилостиво впадша».

Параллели к этому плачу многочисленны в памятниках московской книжности, посвященных борьбе Руси с монголо-татарами. В так называемой «Пространной летописной повести о Куликовской битве» горюет Москва об убиенных в сражении: «(...) [И] бысть в граде Москвъ туга велика, и по всѣмъ его предѣломъ, и плач горекъ,

и глас рыдания. И слышно бысть, сиирѣчь высоких, Рахиль же есть, рыдание крѣпко, плачущесе чад своих и с великимь рыданием и въздыханиемь не хотяше ся утѣшити...».

О плаче Русской земли пишется и в другом произведении, посвященном Куликовской битве, — в «Задонщине»: «И оттоля Руская земля съдит невесела; а от Калатъския рати (битвы на реке Калке. — *А. Р.*) до Мамаева побоища тугою и печалию покръшася, плачущися, чады своя поминаючи...».

О плаче Русской и Татарской земли говорится в третьем памятнике, посвященном Куликовской битве, — в «Сказании о Мамаевом побоище».

Эти фрагменты в «Слове о Меркурии Смоленском» и в памятниках Куликовского цикла восходят к ветхозаветным прообразам-образцам. Они напоминают плач из Книги пророка Иеремии и Плач Иеремии. К плачу земли из «Слова» ближе всего стихи из Книги пророка Исаии: «Луки их сразят юношей и не пощадят плода чрева: глас их не сжалится над детьми». Славянский текст по Острожской Библии: «Стрѣление юношеско съкрушатъ и чадъ вашихъ не помилуютъ» (Ис. 13:18); ср. Книга Иеремии (31:15): «Так говорит Господь: голос слышен в Рама, вопль и горькое рыдание; Рахиль плачет о детях своих и не хочет утешиться о детях своих, ибо их нет» (Рама — город к северу от Иерусалима, Рахиль — прародительница еврейского народа; здесь она — олицетворение скорбящего Израиля); Плач Иеремии (1:1—2): «Как одиноко сидит город, некогда многолюдный! он стал, как вдова; великий между народами, князь над областями сделался данником. Горько плачет он ночью, и слезы его на ланитах его. Нет у него утешителя из всех, любивших его; все друзья его изменили ему, сделались врагами ему».

Плач земли в «Слове» переходит в усердное и слезное моление: «Слышасте ли, како ону беду видѣвъши, земля и нестерпе, и воспи жреломъ к Творьцу моляся, кольми паче стократное и милостивное на нас показася дивьное заступление Царицы госпожи Богородицы».

В так называемой Смоленской редакции «Слова» плач земли и моление Богородицы превращены в плач-моление персонифицированной Церкви: «В то убо время и земля вся возмутися, немогуще носити христианския крови пролитиа, яже вся видяще и слышаще Церковь Божиа, мати наша, по вселенъней сушая... от болезни сердца возопи, плачуще и рыдающе, глагола: “Кто азъ есмь, яже вижду чада моя живо дивии зверие поглоцают”».

Эволюция плача в «Слове» тонко и точно определена М. Б. Плюхановой: «Так житие Меркурия Смоленского в своих изменениях приходит к общему и столь важному результату для словесности Московского царства — к слиянию в единый образ Богородицы, Церкви и Русской земли». По ее же замечанию, «[т]радиции духовной словесности не допускали образов однозначной победы или однозначной гибели. (...) В

словесности московского периода на первый план выходят образы святых князей, воинов-мучеников, в условиях страдания Руси и Церкви свершающих за нее подвиг и тем одерживающих победу в смерти, торжествующих в страдании». Таковы князь Михаил Черниговский и боярин Феодор, в изображении «Слова похвального» Льва Аникиты Филолога превращенные из мучеников за Христа в доблестных борцов за христианскую веру. Таковы в «Сказании о Мамаевом побоище» иноки Пересвет и Ослябя, принимающие смерть на Куликовом поле, и князь Дмитрий Донской, проливший в битве кровь за христианскую веру и за Русскую землю. Таков и Меркурий Смоленский.

Парадокс гибели-победы воплощен в «Слове о Меркурии Смоленском» в символическом мотиве хождения святого с собственной отрубленной головой (этот мотив восходит, по-видимому, прежде всего к переводным житиям Дионисия Ареопагита). Дионисию была отсечена голова за исповедание христианской веры. Он «[с]вою главу аки некую почесть в руках... приемь, до места доволнаго прииде, ношаше же главу аки некую победу в руке сам, божественую всяко носим благодатию».

В состав Великих Миней Четых было включено оригинальное русское житие мученика Ивана Казанского, которому за отказ принять ислам казанские татары отсекли голову; Иван умер, но по прошествии некоего времени восстал с земли, взял в руку отрубленную голову, пришел к русским, находившимся в Казани, принял причастие и молился до рассвета. Утром он скончался. Мотив хождения с отрубленной головой подробно проанализирован М. Б. Плюхановой.

Символика головы имеет глубокий смысл, восходящий к архаическим мифологическим представлениям. «Многие народы считают голову особо священной частью тела. Святость эта иногда связана с верой в то, что в голове обитает душа», — так писал об этом известный этнолог Дж. Дж. Фрэзер.

Гиперболизированное описание избиения Меркурием татарских полчищ перекликается с аналогичным эпизодом в «Повести о разорении Рязани Батыем», изображающим истребление батыевых воинов Евпатием Коловратом.

Как указал еще в 1914 г. Л. Т. Белецкий, одним из важных образцов для составления «Слова», по-видимому, явилось «Слово об убиении злочестивого царя Батя», принадлежащее Пахомию Сербу. В этом памятнике повествуется о пленении Батыем Угорской (Венгерской земли). Венгерский король Владислав слезно и горько молил Бога об избавлении Венгерской земли от Батыевой рати, «и слезам, текущимъ от очию его, рѣчнымъ быстринамъ подобляхуся. Идѣже аще падаху на мраморие, оно прохождаху насквозѣ, еже есть и до сего дне знамение то видѣти на мрамориехъ». Бог склоняется к Владиславу, некий голос обещает королю победу над «варварами». Король находит оседланного коня и секиру. Он побеждает врагов и убивает самого Батю.

В «Слове о Меркурии Смоленском» одоление Батыевой рати Меркурием — предвестие и преддверие конечной гибели «злочестиваго царя» от руки венгерского короля Владислава.

Так мученичество Меркурия вписывается в череду событий мировой истории.

«Слово о Меркурии Смоленском» как памятник книжности сложилось под влиянием прежде всего литературных памятников, а не фольклора. По поводу параллелей между «Словом» и народной поэзией, былинами Л. Т. Белецкий заметил: «Былевые мотивы, если они и есть, являются результатом лишь наслоений в эпоху существования повести в устной традиции».

«Повесть от жития Петра и Февронии» Ермолая-Еразма

(О. В. Гладкова)

История изучения и основные направления исследования. Автор «Повести».

Полное название «Повести от жития Петра и Февронии» Ермолая-Еразма, как и многих других средневековых произведений, своей обстоятельностью настраивает читателя на благочестивое, вдумчивое и серьезное чтение:

Повесть от жития святых новых чудотворец муромских.
благовернаго, и преподобнаго и достохвалнаго князя Петра.
нареченнаго во иноческом чину Давида.
и супруги его благоверныя и преподобныя и достохвалныя княгини Февронии.
нареченныя во иноческом чину Еуфросинии.

Это необычное произведение древнерусской литературы. Его необычность обусловлена прежде всего тем, что автор «Повести» Ермолай-Еразм использовал какой-то источник или источники, вобравшие в себя множество «бродячих» сюжетов, известных как в фольклоре, так и в мировой литературе; скорее всего, это были устные предания, которые складывались в Муроме с XII — начала XIII вв. Русская агиография до Ермолая-Еразма, в отличие от византийской, еще не использовала столь широко и свободно, пусть и опосредованно, опыт мировой литературы и фольклора. Так, в основе «Повести» лежат два «бродячих» сюжета, имеющих хождение и в русском фольклоре: о герое, побеждающем крылатого змея, и о мудрой деве, вышедшей замуж за князя благодаря своему уму и смекалке. Кроме того, в «Повести» обнаруживается еще целый ряд странствующих сюжетов и мотивов, о которых речь впереди. Однако при этом следует понимать, что хотя Ермолай-Еразм опирался на предания о событиях, отстоящих от него на 300 с лишним лет, писал он вовсе не о сказочных персонажах, а о святых чудотворцах, обстоятельства жизни которых, изложенные в «Повести», для Ермолая-Еразма и его читателей представлялись бесспорным историческим фактом. Творчество Ермолая-Еразма в данном случае вполне согласуется с общехристианской агиографической традицией, переработавшей массу сюжетов мировой литературы и фольклора (см., например, патериковые рассказы, «Повесть о Варлааме и Иоасафе», «Мучение семи отроков ефесских», «Житие Евстафия Плакиды», «Чудо Георгия о змие и о девице» и др.). Используемые сюжеты и мотивы воспринимались как истори-

чески правдивые и трактовались с позиции христианского провиденциализма. И для Ермолая-Еразма сложившееся за века предание — это историческая канва, которую нельзя изменить в угоду поэтической задаче, но можно лишь интерпретировать, догматически и художественно осмыслить. Как известно, «бродячие» мотивы, вышедшие из обрядовых ритуалов, неоднократно меняли свои функции, становясь основой то для мифа, то для сказки, то для романа или, как в нашем случае, для жития.

О Ермолае-Еразме, создателе «Повести», мы знаем немного, его авторство, а также время написания «Повести» — 40—50-е гг. XVI в. — были установлены сравнительно недавно благодаря усилиям Р. П. Дмитриевой, обнаружившей автограф «Повести», ей же принадлежит и монографическое исследование памятника.

Известно, что в середине XVI в. Ермолай приехал в Москву из Пскова, стал протопопом кремлевского дворцового собора Спаса на Бору, а к началу 60-х гг. постригся в монахи под именем Еразма. Считается, что главный богословский труд Ермолая-Еразма — «Книга о Святой Троице» — был написан по указанию всероссийского митрополита Макария (Ю. А. Яворский). В «Книге о Троице» Ермолай-Еразм писал о триничности как общем принципе творения, который обнаруживает себя не только в триипостасности божества, но и в событиях священной истории, в обычных предметах и явлениях, например в строении человеческой ноги, состоящей из трех частей: бедра, икры и стопы. Тема Троицы, триничности, как увидим, занимает большое место и в «Повести».

Перу ученого протопопа принадлежат также: публицистический трактат «Благохотящим царям правительница и землемерие», где Ермолай предлагает провести ряд «землеустроительных» реформ, агиографическая «Повесть о рязанском епископе Василии»; обращенное к Ивану Грозному при посылке своих произведений «Моление к царю»; тропари разным святым, Пасхалия и др.

Во многих работах, посвященных «Повести» или Ермолаю-Еразму, часто упоминается факт невключения «Повести» в Великие Минеи Четии митрополита Макария, который истолковывается как несоответствие ее агиографическому канону и свидетельство «неудачливости» Ермолая-Еразма. На самом деле следует принимать во внимание, что, несмотря на давнее сложившееся почитание в самом Муроме, Петр и Феврония были канонизированы только как местночтимые святые на Соборе 1547 г., созванном по инициативе митрополита Макария. Местным почитанием и можно объяснить отсутствие «Повести-жития» в Великих Минеях Четых. Материал, собранный Р. П. Дмитриевой, показывает, что «Повесть» воспринималась именно как житие, а не как «полуязыческая легенда» (Е. Е. Голубинский): во-первых, она читалась в церкви во время службы, о чем свидетельствует внесение пояснений в некоторые рукописи «Повести», разделяющие ее текст в соответствии с течением службы. Во-вторых, исследовательница обнаружила свыше 350 списков «Повести». Для древнерусской книжности наличие такого количества сохранившихся к нашему времени списков уже

само по себе уникально и свидетельствует о необычайной популярности и востребованности «Повести», в том числе — а, может быть, и в первую очередь — в церковном обиходе. «Полуязыческие легенды» о святых в таком количестве списков вряд ли могли распространиться. В-третьих, текст «Повести» строится по агиографическому канону, о чем ниже, и у нас нет сведений о каком-либо осуждении Ермолая-Еразма за нарушение этого канона или о запрещении «Повести». В-четвертых, известно, что особым вниманием почтил преподобных Петра и Февронию царь Иван Грозный: в 1552 г. перед походом на Казань Грозный приезжает в Муром поклониться «сродникам своим». Уж не сам ли Иван IV и явился заказчиком «Повести»? Вряд ли ученый царь, да и митрополит Макарий допустили бы распространение «непрофессионального» труда, да еще и рассказывающего о царских «сродниках».

Повести посвящено немало работ — в XIX в. о ней писали такие крупные медиевисты, как Ф. И. Буслаев, В. О. Ключевский, А. Н. Веселовский, И. А. Шляпкин, в XX в. следует отметить работы В. Ф. Ржиги, М. О. Скрипиля, Д. С. Лихачева, А. А. Зимина, А. И. Клибанова, М. Б. Плюхановой, Н. С. Демковой и др.

Стало традиционным, говоря о поэтической структуре «Повести», в первую очередь рассматривать ее в связи с фольклором, при этом игнорируя или вовсе отрицая ее принадлежность к агиографии (Н. И. Костомаров, М. О. Скрипиль, Р. П. Дмитриева, И. Чекова и др.). А. С. Демин даже отказал Ермолаю-Еразму в писательском даре, полагая, что поэтичность «Повести» обусловлена не мастерством писателя, а фольклорным материалом.

«Повесть» часто ставили в параллель со знаменитым западноевропейским «Сказанием о Тристане и Изольде». Петра и Февронию даже называли Тристаном и Изольдой русского Средневековья (Д. С. Лихачев). Действительно, роман о Тристане и Изольде также начинается с победы героя над змеем и излечения его героиней, а некоторые варианты рассказывают о том, что после смерти влюбленных тела их оказываются в одном гробу, однако трактовка этого сюжета в «Повести» Ермолая-Еразма, как мы увидим, совсем иная. О сходстве и различии «Повести» и западноевропейского «Сказания» писали Р. П. Дмитриева, О. И. Широкова и др.

С 80-х гг. XX в. наметилась устойчивая и плодотворная тенденция рассматривать «Повесть» все-таки как произведение агиографическое, не отрицая в то же время значения устной традиции в ее структуре (Р. Пиккио, Мита Аюми, О. В. Гладкова и др.).

Интересна основательная работа М. Б. Плюхановой, которая, признавая агиографическую природу «Повести», в то же время интерпретирует памятник как своего рода политический манифест, как символическое утверждение Московского царства, являющегося в «Повести» в образе союза змеборца (Петр) с Премудростью (Феврония).

Попытку целостного жанрового анализа «Повести» как произведения агиографического предприняла Н. С. Демкова, пришедшая к выводу, что она представляет собой

«авторскую притчу». Работа Н. С. Демковой насыщена тонкими филологическими наблюдениями над текстом «Повести», со многими из которых следует согласиться, в первую очередь с утверждением о «софийности» Февронии. В то же время представляется спорным вывод исследовательницы о жанровой природе «Повести» («авторская литературная притча») и о центральной роли фигуры Петра. Наличие так называемого инносказания, о котором говорит Н. С. Демкова как об основном признаке жанра притчи, на самом деле здесь указывает на другой жанр. Это символическая прообразность жития, которая изначально была присуща жанру и трансформировалась так или иначе в зависимости от времени создания агиографического памятника и от того, как сам автор-агиограф понимал «идеальную правду» (П. М. Бицилли) о святом и как художественно выражал ее. В известном смысле вся агиография имеет притчевый характер, но тем не менее разница между житием и притчей существует.

* * *

Даже из этого краткого литературного обзора видно, что «Повесть» давно находится в поле зрения ученых. Однако она по-прежнему остается одним из неразгаданных произведений древнерусской литературы. Нам трудно проникнуть в сознание человека середины XVI в., трудно понять замысел чрезвычайно талантливого и начитанного автора, принадлежавшего к избранным интеллектуальным кругам Московского государства и изо дня в день погруженного в чтение книг, в первую очередь, конечно, духовных, к чему обязывали его и сан, и, видимо, влечение сердца. Эта трудность объясняется и общей малоизученностью нашего книжного наследия, и десятилетиями вполне понятного простоя в исследовании такой области, как агиография, из-за чего «Повесть» очень сложно включить в жанровый контекст, и практически полной несведомленностью исследователей в области гимнографии, а тем более связи ее с агиографией и т. д. Все это задачи будущего, фундамент которого, впрочем, уже заложен.

Художественная структура «Повести». «Повесть» состоит из Вступления, нескольких частей-новелл и Похвалы; Р. П. Дмитриева выделила четыре новеллы, хотя можно выделить и больше, — в рукописи текст разделен заглавными буквами на смысловые фрагменты, не совпадающие с делением Р. П. Дмитриевой. Ряд редакций «Повести» имеет подзаголовки, предлагающие более дробное ее деление, оправданное содержанием, — так, чаще всего выделяются чудеса, совершаемые Февронией. При издании текста часто опускают Вступление и заключительную Похвалу, лишая таким образом современного читателя **ключа** к пониманию «памятника». При этом наличие и местоположение каждой композиционной единицы, как мы увидим, строго определено авторским замыслом.

Вступление «Повести» рисует динамическую картину мира во времени и пространстве. Итальянский исследователь Р. Пиккио предположил, что структурно начальные строки Вступления представляют собой акrostих. Для того чтобы современному чита-

телю легче было воспринимать сложный рисунок Вступления, Пиккио расположил его строки в соответствии со структурой текста. Воспроизведем текст с уточнением акцентных знаков рукописи, при этом деление Пиккио будет несколько изменено:

БОГУ ОТЦУ,

и сприсносущному слову божию СЫНУ.

и пресвятому и животворящему ДУХУ.

ЕДИНОМУ БОЖИЮ ЕСТЕСТВУ безначальному
купно В ТРОИЦЫ воспеваемому.

и хвалимому.

и славимому.

и почитаемому.

и превозносимому.

и исповедуемому.

и веруемому.

и благодаримому СОДЕТЕЛЮ И ТВОРЦУ.

невидимому и неопisanному.

искони самосилою обычною си премудростию.

свершающему и строящему всяческая.

и просвещающему.

и прославляющему еже хотящу своим самовластием.

ЯКО ЖЕ БО ИСПЕРВА СОТВОРИ НА НЕБЕСИ,

аггелы своя духы.

и слуги своя огонь палящ.

умнии чинове.

бестелесная воинства,

их же неисповедимо величество есть.

ТАКО И ВСЯ НЕВИДИМАЯ СОТВОРИ о них же недостижно есть уму
человеческу.

ВИДИМАЯ ЖЕ НЕБЕСНАЯ СТИХИЯ СОТВОРИ солнце и луну и
звезды.

И НА ЗЕМЛИ ЖЕ ДРЕВЛЕ СОЗДА ЧЕЛОВЕКА по своему образу.

Посредством акростиха образуется фраза: БОГУ ОТЦУ... СЫНУ... ДУХУ...
ЕДИНОМУ БОЖИЮ ЕСТЕСТВУ... В ТРОИЦЫ... СОДЕТЕЛЮ И ТВОР-
ЦУ НЕВИДИМОМУ И НЕОПИСАННОМУ... ЯКО ЖЕ БО ИСПЕРВА
СОТВОРИ. НА НЕБЕСИ.. ТАКО И ВСЯ НЕВИДИМАЯ СОТВОРИ...
ВИДИМАЯ ЖЕ НЕБЕСНАЯ СТИХИЯ СОТВОРИ... И НА ЗЕМЛИ ЖЕ
ДРЕВЛЕ СОЗДА ЧЕЛОВЕКА.

Итак, все начинается с Бога, но сам Бог вечен и безначален. Бог триедин и воспевается в Троице: Бог Отец, Слово Божие Сын и пресвятой и животворящий Дух. Троичности подчинено и все Вступление — трижды повторяется глагол «сотвори», две триады выделяются графически (точками) и синтаксически (союзами «и»):

и хвалимому.
и славимому.
и почитаемому.
и превозносимому.
и исповедуемому.
и веруемому. и т. д.

Бог — творец невидимого и видимого, он создал человека — от своего «трисолнечного божества подобие», даровав ему «ум и слово и дух животен». Ум, как и Бог Отец, начальствует в человеке.

Человек — царь природы: Бог его «надо всем земным (то есть доступным уму. — О. Г.) существом царем постави». Бог любит человека и хочет привести его в «разум истинный» (1 Тим. 2: 3—4). На земле родился Сын Божий, плотью — человек и одновременно Бог. Божественная его сущность, «без-страстие», необъяснима, но страдание Иисуса Христа — это страдание его человеческого естества. Последнюю мысль Ермолай-Еразм иллюстрирует с помощью притчи о посекаемом древе из «Точного изложения православной веры» Иоанна Дамаскина (Кн. 3, гл. 26), перекликающейся со сложным образом нераздельной Троицы из воскресного Канона св. Троице:

Троице Святей,
и нераздельному естеству,
в трех лицах секомей несечено,
и пребывающей нераздельней
по существу Божества.

Притча о древе начинает еще одну тему, развиваемую в «Повести», — тему древа-креста-меча. Тема древа-креста, на котором распинается Христос, продолжается здесь же и выражается в четырехударной изоколической конструкции, выделенной Р. Пиккио:

4 понеже / тварь / его / есть.
4 зижител же / и содетель / неизглаголим / есть.
4 сей бо / пострада / за ны / плотню.
4 грехи / наша / на кресте / пригвозди.
4 искупив / ны / миродержителя / лестца.
4 ценою / кровию / своею / честною.

Приведенная конструкция опять представляет собой две триады, число «4» указывает на крест и заставляет вспомнить слова из «Службы Воздвижению честного креста» Космы Маюмского со сходной структурой:

- 4 Четвероконьчньный / миръ / дньсь / освящается,
4 четвероконьчну / възвышаему / твоему / крсту...

Шестикратное (две триады) повторение четверки у Еразма может указывать не только на крест, но и на искупительную смерть Христа на нем, произошедшую в шестой час шестого дня.

Источники Вступления и сам характер заимствования еще не установлены. В нем много переключек и прямых заимствований из Писания, из гимнографии, из сочинений Иоанна Дамаскина. Наверное, чаще всего в своем Вступлении Ермолай-Еразм обращается к воскресному Канону св. Троице. Сопоставление этих двух текстов может стать предметом отдельного исследования, а мы приведем лишь некоторые параллели:

Канон

Да человеком единственное, трисятельное твое явиши Божество, создавый прежде человека, по твоему образу вообразил еси, ум ему, и слово и дух дав, яко чело- веколюбец.

Ум убо есть нерожденный Отец, образно премудрыми предречеса, слово же собез- начально, соестественный Сын, и Дух Святый, иже в Деве Слова создавший воп- лощение.

Возсияй ми Богочаение трисолнечное...

Повесть

И на земли же древле созда человека по своему образу. и от своего трисолнечнаго божества, подобие тричислено дарова ему. ум и слово и дух животен. и пребывает в человецех ум яко отец слову. слово же исходит от него яко сын посылаемо на нем же почиет Дух. яко у коегождо чело- века изо уст слово без духа исходити не может. но дух с словом исходит. ум же началствует.

Итак, подчеркивает Еразм, творения Божии познаваемы, а Творец — нет. Он пострадал за людей своей плотью, выкупил человека у дьявола. И об этом искуплении апостол Павел сказал: «Вы куплены дорогою ценою; не делайтесь рабами человеков» (1 Кор. 7:23, синодальный перевод). Последняя мысль продолжается во Вступлении цитатой опять же апостола Павла: «елицы во Христа крестисася во Христа облеко- шася» (Ср.: Гал. 3:28). В третьей главе Послания к Галатам апостол Павел говорит о спасении через веру и о единстве и равенстве всех во Христе. Эта цитата была чрезвычайно популярна в агиографии. Тема сословного неравенства, противоречащего букве и духу Евангелия, разворачивается в сюжете «Повести», через столкновение муромского князя и дочери древолазца.

Кто крестился, тот не должен отступать от веры и соблазняться красотами мира сего, но должен пострадать в этом мире подобно другим святым, **уподобившимся Христу**, — «в теснотах», «в трудах», «в разуме», «в долготерпении», «в любви нелицемерне», «в словеси истине». Такие люди просвещают землю (т. е. помогают остальным прийти в «разум истинный»), подобно тем, о ком далее пойдет речь, — Петре и Февронии, которые прославились «мужеством» и «смирением».

Итак, выделим еще раз наиболее важные мысли Вступления. Во-первых, **троичность** Божества отражается в мире и в человеке. Во-вторых, стремление каждого христианина — спасение. Бог наряду со словом и душой дал человеку **ум**, распорядиться которым — в свободной воле самого человека. Божественное стремление — привести человека в «**разум истинный**», то есть к высшему знанию. Крещение предполагает следование Христу, что делает возможным и воскресение вслед Христу, распятому на кресте. В соответствии с этим во Вступлении обозначается тема креста-древа как символа спасения. В-третьих, человек свободен, поскольку принадлежит лишь Богу. Во Христе все равны, и слепой воле других людей не следует подчиняться («не делайтесь рабами человеков»).

* * *

В начальном эпизоде «Повести» три героя — жена Павла, которая не названа по имени, сам «благочестивый» князь Павел и змей. В центре внимания — женщина. Вопреки ее желанию над ней «осили» змей, о чем она, не скрываясь, рассказывает мужу («жена же сего не таяше»); она во всем слушается Павла, принимая каждое его слово «в сердце», описание ее действий насыщено трогательно-положительной лексикой: «добру», «верныя». Павел лишен такого лексического окружения, он решителен и рационален, он учит свою жену, как ей поступить, и, самое главное, как спастись: «Аще ли увеси и нам поведаети. свободишися не токмо в нынешнем веце злаго его духания и сипения и всего скарядия (мерзости). еже смрадно есть глаголати. но и в будущий век нелицемернаго судию Христа милостива себе сотвориши». В целом, поведение Павла и его жены соответствует Писанию, в частности словам апостола Павла, немало сказавшего о семейном укладе (Еф. 5). Думается, неслучайно и совпадение имен князя и апостола. История князя Павла и его жены начинается одну из центральных тем «Повести» — супружества во Христе, которая продолжится затем описанием отношений преподобных Петра и Февронии. Это новый для русской традиции и для оригинальной агиографии вид святости. О супругах-святых рассказывала переводная литература (например, «Житие Ксенофонта и Марии», «Житие Галактиона и Епистимии», уже упоминавшееся «Житие Евстафия Плакиды», явившееся одним из образцов «Повести»), благочестивых супругов — родителей святого — описывали оригинальные памятники («Житие Авраамия Смоленского», «Житие Сергия Радонежского» и др.), но в древнерусской агиографии, пожалуй, «Повесть» — первое и единственное в своем роде житие, посвященное подвижничеству именно супружеской четы, а в русской церковной практике — первая канонизация супругов. Только в XX в. в России были канонизированы еще две супружеские пары — преподобные Кирилл и Мария, родители Сергия Радонежского, и благочестивый князь Димитрий Донской и его жена преподобная Евдокия Московская.

Интересно, что змей (читай: дьявол) поддается на столь незамысловатую хитрость, как женская лесть и открывает жене Павла тайну своей смерти. Впрочем, хитрость эта — результат свободного следования апостольскому слову.

Ветхозаветным прообразом эпизода со змеем и женой Павла является знаменитое искушение первой женщины змеем и грехопадение первых людей. Кроме того, мотив выпытывания у змея с помощью женской хитрости тайны его смерти напоминает библейскую историю о Самсоне и Далиле, хитростью выведавшей, что сила Самсона в его волосах (Суд. 16) (В русском фольклоре этот мотив известен по сказке о Кошее бессмертном.) Ермолай-Еразм, как и многие его предшественники-агиографы или даже летописцы, разворачивает в «Повести» символическую вереницу событий Священной истории, ведущую от сотворения мира (Вступление) и грехопадения к спасению, то есть к Царствию небесному. Так или иначе эту задачу должен был решать любой агиограф, ибо писать только о временном и не видеть в нем вечного для средневекового автора не имело смысла, другой вопрос — как писать, и эту задачу каждый автор решал уже в меру своего таланта.

От ответа змея — «Смерть моя есть от Петрова плеча, от Агрикова же меча» — Павел остается в недоумении («недоумеяшеся»). Реакция персонажей, тщательно выписываемая Ермолаем-Еразмом, как увидим, оказывается очень значимой: герои «Повести» выстраиваются в легко определяемую иерархию по своему отношению к Божественному разуму, к пониманию или непониманию промыслительного значения событий. Вся лексика в цитатах из «Повести», имеющая отношение к этой теме, выделяется нами в дальнейшем жирным шрифтом.

Половина загадки змея разъяснилась вскоре — у Павла был брат Петр, который быстро **понял**, что именно ему предстоит убить «неприятного» («нача **мыслити не сумняся** мужествене»), однако загадка «Агрикова меча» так и осталась для него загадкой: «бяше в нем **мысль**, яко **не ведыи** Агрикова меча». В контексте «Повести» не совсем понятно, кто такой «Агрик». Еще в середине XIX в. Н. И. Костомаров предположил, что Агрик — это былинный богатырь Агрикан. Костомарова впоследствии поддержали П. А. Бессонов, Ф. И. Буслаев, М. О. Скрипиль и др. По мотивам ближе всего «Повести» сказка о Добрыне: в ней Агрикан побеждает всех богатырей, собирает их оружие и прячет в горе. Он завещает свое оружие самому сильному из богатырей, и в конце концов оно достается рязанскому богатырю Добрыне, который убивает им Тугарина Змеевича. Однако не все исследователи столь единодушны. Г. П. Федотов, например, также считал, что здесь речь идет о каком-то богатыре, но не русском, а византийском. Приходится признать, что у нас слишком мало данных, чтобы понять замысел Ермолая-Еразма, как этот «богатырский» меч вписывается в христианский сюжет «Повести», так что вопрос об «Агриковом мече» пока остается открытым.

Далее автор открывает читателю две добродетели Петра: во-первых, «обычай ходити по церквам уединяся», во-вторых, почтение к старшему брату (вспомним Бориса и Глеба!) — к нему и к своей снохе он приходит не иначе, как «на поклоне-ние».

За городом, в женском монастыре Воздвижения честного и животворящего креста является Петру некий отрок и показывает в алтарной стене «между керемидома скважню», где и находится искомый «Агриков меч».

Сцена обретения меча полна символики, совсем еще не раскрытой. Явившийся отрок может прочитываться как ангел или как Христос. Изображения Христа в виде отрока известны в иконографии. На Христа может указывать и лексический ключ — «между керемидома» ассоциируется со «Святой Керамидой», «Керамидионом», Спасом «Святое Чрепие» — особым типом изображения нерукотворного образа Христа. Меч хранится в особом, сакральном месте — в монастыре Воздвижения честного и животворящего креста. Мотив креста-«оружия мира» неоднократно варьируется в «Службе Воздвижению креста» Косьмы Маюмского, есть там и мотив повержения змея крестом: Моисей «древу образъмь крста, пресмыкаема по земли змя привяза лукавное, о семь обличивъ вредъ». Воздвижение креста и убиение змея символизируют приход в мир Христа и искупление первородного греха, вспомним цитату из Вступления: «Вы куплены дорогою ценою...». Отрок-Христос, таким образом, указывает меч-крест, которым должен быть повержен змей-дьявол.

Тема воздвижения креста-меча к тому же сопоставляет Петра и византийского императора Константина, которому явившийся крест указал победу над язычником узурпатором Максенцием; череда уподоблений может вывести и на ряд других персонажей, олицетворяющих княжескую власть, — Евстафия Плакиду (см. соответствующий раздел), Владимира Святого и др. Петр, как и Константин, обретает особую власть, как бы мы сейчас сказали, легитимную, даруемую свыше, тот самый «меч Божий», о котором говорил Иоанн Златоуст: «Иже кто противится власти, противится закону Божью. Князь же не туне (не напрасно. — О. Г.) носить меч Божии, ибо слуга есть». Приведенная цитата взята из «Повести об убиении Андрея Боголюбского», где тема княжеского меча, меча Бориса, имеет очень большое значение.

Змееборчество отождествляет Петра с другими святыми-победителями змия-дьявола — Георгием Победоносцем, Феодором Стратилатом, а также с самим архангелом Михаилом (Откр. 12:7—9). Со змееборцами по функции сближаются библейские «львоборцы» Самсон и Давид, ведь лев в христианской традиции мог восприниматься как олицетворение дьявола (см. раздел, посвященный «Повести о Герасиме и льве»), в нашем случае это сближение и по имени, ведь Петр в иночестве нарекается Давидом. Параллель Петр — царь Давид очень сильна в «Повести», где далеко не последнее место занимает тема княжеской власти. Все перечисленные персонажи к тому же прообразуют или уподобляются Христу-победителю дьявола, как, впрочем, уподобляется ему в подвиге змееборчества, а также в последующих страданиях и обретаемом смирении Петр. Закономерно, что не Павел-Адам, а именно Петр-Христос должен был убить змея. Для сказки, наверное, логичнее было бы выбрать мужа для спасения жены.

Убиение змея потребовало от Петра известной **сообразительности**: он «разуме быти пронирыство лукаваго змия», который представляется его братом, и поэтому Петр должен «твердо **уверися**», прежде чем убивать «неприятного», что перед ним не Павел, а змей.

С **Божьей помощью** Петр убивает змея.

Поединок Петра и змея имеет, с одной стороны, традиционное разрешение — герой побеждает змея, с другой стороны, финал поединка имеет свои особенности. Все вышеозначенные предшественники Петра оказывались безусловными победителями врага рода человеческого, выступавшего в облики змея или льва. Однако уже в «Синайском патерике» намечается развитие этой темы, учитывающее не только силу, но и слабость человеческой природы: герои либо побеждают, либо... проигрывают, и их пожирают львы. Символически это означает победу греховных страстей, дьявола над человеком. Петр убивает змея, но получается, что не побеждает его до конца, сила змея не исчезает, а переходит в его кровь, которая попадает на Петра, и он «острупе», то есть покрывается струпьями. Концовка сюжета о змеборчестве предполагает дальнейшее развитие событий: князь Петр хочет найти исцеления у местных врачей, но ничего у него не выходит, и он отправляется на поиски других врачей в Рязанские земли. Так начинается в «Повести» тема «врачества», захватывающая ряд последующих эпизодов и заканчивающаяся исцелением Петра.

Пожалуй, самым поэтически-завораживающим в «Повести» является эпизод первого появления Февронии: «девица Феврония (у ног ее доверчиво скачет заяц) как будто всегда сидит за ткацким станком в ожидании отрока, посланного князем» (Н. С. Демкова); «между ее чувством, умом и волей нет конфликта: отсюда необыкновенная “тишина” ее образа» (Д. С. Лихачев). Между Февронией и юношей-слугой Петра происходит диалог, в течение которого Феврония загадывает загадки и сама же на них отвечает, поскольку юноше они непонятны. Впоследствии в сходный диалог вступает с Февронией и сам князь Петр. Эпизод неоднократно комментировался в различных исследованиях как несомненная дань Еразма фольклорному источнику. Однако не стоит забывать, что высокообразованный автор «Повести» вполне осознавал разницу между сказкой и житием, и фольклорный материал, а точнее, очередной странствующий сюжет, дошедший до Ермолая-Еразма в качестве исторического предания, получал под пером агнографа христианское истолкование. Обмен загадками как состязание в мудрости — один из древнейших мировых сюжетов: его можно увидеть в «Повести об Акире Премудром» (оригинал восходит к VII в. до н. э.), в той или иной конфигурации неоднократно встречается он в Библии — в состязании Моисея и Фараона например, но ближе всего «Повесть», конечно, к словесному поединку царя Соломона и царицы Савской, известному не только из Библии, но и из апокрифов. К этому же поединку восходит рассказ из «Повести временных лет» о княгине Ольге и византийском императоре. Оба рассказа несомненно являются прообразующими для «Повести о

Петре и Февронии». Однако Феврония, как и княгиня Ольга, оказывается выше царицы Савской, поскольку, как и она, выходит победительницей из противостояния со своим превосходящим ее в системе социальной иерархии оппонентом.

В то же время Феврония, встречающая посланца своего будущего мужа и провидящая будущее, — это одна из мудрых евангельских дев, ожидающая своего Жениха (Мф. 25:1—12).

Кроме того, у Февронии обнаруживается еще более высокая символическая аналогия, а именно сама Богородица. «Тишино» обращается к Богородице гимнография. «Тишина»-Феврония — ответ вечности, которой она принадлежит. Эпизод с приходом царского отрока напоминает сцену Благовещения: как бы вслед за Богоматерью, продолжая ее дело, Феврония тклет в момент прихода юноши-вестника, — в сцене Благовещения, неоднократно запечатленной в живописи, Богородица, встречающая благую весть от архангела Гавриила, часто изображалась с веретеном, а красная нить в ее руках подразумевала разворачивающуюся благодаря ей жизнь Христа. Слово «очи» троекратно (!) повторено в эпизоде и каждый раз выделено и обозначено в рукописи графически — начальное «о» представляет собой окружность с двумя точками внутри. Это может служить указанием на особое зрение, на очи Февронии, которым открыт путь спасения, в отличие от глаз обычного человека. Тема «ока», которое есть «светильник телу» (Мф. 6:22), зрения «духовного» и «телесного» чрезвычайно развита в Писании, у отцов церкви и во всей агиографии.

Помимо этого, символически значимое троекратное упоминание об очах-отроке («отроча... есть храму (конечно, храму, а не дому. — О. Г.) Очи») ведет еще к одному сюжету, известному в живописи, к «Спасу Недреманое Око». Центр композиции иконы «Спас Недреманое Око» составляет образ отрока Христа, с открытыми глазами спящего на ложе, Ему предстоят Богородица и ангел. Смысл иконографического сюжета состоит в идее спасения: Христос спит и одновременно не спит, Христос во гробе и одновременно живой, то есть побеждающий смерть, как о том, например, поется в стихире на утрени Великой субботы.

Тема неизбежности смерти вводится через упоминание о родителях и брате Февронии: «Отец и мати моя поидоша взаем плакати (то есть на похороны. — О. Г.). Брат же мой иде чрез ноги в нави (то есть к мертвым. — О. Г.) зрети (брат, как и отец, занимается бортничеством, а с дерева можно упасть и лишиться жизни. — О. Г.)», — в спасении от струпов-грехов (ведь именно так в христианской традиции издревле толковалось слово «струп») нуждается прежде всего князь Петр, обратившийся к Февронии. Сходный эпизод, возможно, даже и послуживший одним из источников «Повести», встречается в переводном «Синайском патерике» — в «Слове 76» славянского перевода патерика рассказывается, как к одной «чернице», которая, видимо, была весьма недурна собой, «сотона» вложил «некому уноши желание». В один прекрасный день юноша (здесь: человек, буруемый дьяволом, грехом и, следова-

тельно, нуждающийся в спасении) пришел к монахине, когда она занималась ткачеством (налицо ситуация Благовещения). Черница спросила юношу, что в ней есть такого, что соблазняет его, и юноша ответствовал, что это ее «очи». Недолго думая, черница выколола себе оба глаза «копорулей» (челноком), буквально следуя евангельскому: «Если же правый глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя» (Мф. 5:29). Ужаснувшийся столь страшным деянием, юноша тут же забыл о своей страсти и постригся в монахи. «Слово 76» — самое натуралистически-жестокое в «Синайском патерике» и, благодаря своей жестокой наглядности, это один из самых запоминающихся примеров спасения. Черница спасла юношу, пожертвовав своими очами (тема очей отсылает опять к «Спасу Недреманое Око»), спасла, прибегнув к челноку с нитью, то есть, читай: «черница»-Богоматерь отдала в мир своего сына; нить его земной жизни обрывается ради спасения человека, — ведь, слепая, она не сможет больше заниматься ткачеством. В русской «Повести» тема спасения и связанная с ней тема духовного зрения решаются более мягко.

Врач в Евангелии, агиографии, литургике — это прежде всего сам Христос (ср.: Мф. 9:12; Мк. 2:17; Лк. 5:31), шире — все то, что служит спасению и соответственно связывается с Христом, например, в «Службе Воздвижению креста» «недужных врачу» — это крест. Текст одной из редакций, например, в полном соответствии с замыслом Ермолая-Еразма, но несколько многословно объясняет мотивы поиска врачей Петром: «Понеже и брань его не бяше с человеки, но с дияволом, тако подобаше и исцелену быти не от человек, но от божественныя силы, по реченному словеси господню во святем Еуангелии: иже невозможна от человек, возможна суть от Бога». Иными словами, поиск врача — это путь человека к спасению от грехов-струпов. Но всегда ли понимают люди, что они ищут?

* * *

Основные герои встречи отрока, а затем и Петра с Февронией — Феврония, княжеский отрок (слуга) и сам князь Петр. Княжескому отроку, который первым видит Февронию, она кажется странной, непонятной, вызывает удивление («видение чудно», «дивляшесь», «чюдеси»; «глаголы странны некаки»). Удивляется затем и князь Петр («дивлесь ответу ея»). Чему же так удивляются герои-мужчины? Особой мудрости Февронии, проявляющейся там, где они сами оказываются не то что не мудрыми, но откровенно непонимающими. Так, говоря о юноше, Ермолай постоянно отмечает его реакцию: «не внят во ум глагол тех» (слов Февронии), «не разуме глагол ея», «сего не вем что глаголеши», «ни единого слова от тебе разумех», «не всемы» и т. д.

Петр пытается пренебречь словами Февронии и обойтись собственным умом: «не брегни словеси ея и помысли»; он пытается искусить ее и делает это во второй части дважды: давая ей заведомо невыполнимое задание и предлагая «дары» вместо женитьбы. Но Феврония, по мудрости своей, ниспосланной ей свыше, предвидя поворот

событий, предупреждает заранее: «Аще будет мяхкосерд и смирен во ответех да будет здрав». И с честью выходит из двух испытаний: ответив на княжеское задание столь же невыполнимой задачей и встретив увильнувшего было от женитьбы князя «нимало гневу подержав». Оба мужчины приходят к одному и тому же выводу — что девица «мудра есть». Мудрость Февронии состоит в том, что, в отличие от всех остальных, «очи» ее видят истинную суть происходящего; для князя Петра будущее, в том числе и собственное спасение, неведомо.

Ключевые слова Февронии Ермолай-Еразм выделяет ритмом и рифмой (здесь сохранена пунктуация рукописи):

Аз есмь хотя и врачевати.

но имения не требую от него прияти.

имам же к нему слово таково.

аще бо не имам быти супруга ему не требе ми есть врачевати его.

В этих и других словах Февронии («Аще будет мяхкосерд и смирен во ответех да будет здрав»), сакральный смысл которых не понимают ее собеседники, кроется путь к спасению Петра, но для этого ему нужно пройти через очищение — пойти в баню и помазать тело свое «кисляждью» — хлебной закваской, на которую предварительно дует Феврония. Несомненны фольклорно-мифологические истоки перечисленных мотивов, но в христианской традиции баня — это прежде всего крещение, «баня благодати», а хлеб, в данном случае закваска, — это «хлеб жизни», причастие. Непосредственно с закваской сравнивал Иисус Христос Царство небесное: «Царство Небесное подобно закваске, которую женщина, взяв, положила в три меры муки, доколе не вскисло все» (Мф. 13:33). «Закваска в массе обозначает также и Тело Господа (по его значению) в потомстве Адама», — добавляет Ефрем Сирийский. В агиографии «баня благодати» чаще всего упоминается как метафора — в житиях, посвященных обычно святым — крещеным язычникам. Нам известен, помимо «Повести», лишь один случай, когда метафорический и реальный планы совмещаются, — в одной поздней редакции XVII в. «Жития Евстафия Плакиды» сыновья его отправляются действительно в баню, причем хозяйкой этой бани оказывается их собственная мать, а в символическом коде «Жития» — Богоматерь и Церковь в одном лице. В одном из Акафистов «банею» названа сама Богородица.

В то же время на Петра, на его сложный путь к спасению (через очищение — причастие, о чем ниже) указывает и появление зайца у ног Февронии, поскольку заяц — один из древнейших символов «христианина, стремящегося посредством Таинства Причащения достигнуть вечного блаженства» (А. С. Уваров).

Однако в баню Петр идет не с чистым сердцем — жениться на дочери древолазца он совсем не собирается, никакого «мяхкосердия и смирения» у него нет, и он начинает искушать Февронию загадками, а затем богатыми дарами, пытаясь превзойти ее «мудрость». Грех гордыни оборачивается для князя множественными ступами, разошедши-

мися по его телу из одного, не помазанного по указанию Февронии, предвидевшей такой поворот событий. Этот сюжетный узел удивительно тонко разрешается Ермолаем-агиографом: струпы для Петра — это и грехи, разъедающие его душу, и одновременно страдание вслед Христу, которое ведет к спасению и даже сделает его святым, — в заключительной похвале Ермолай-Еразм говорит о том, что Петр «струпы... доблествене претерпел». В одной из редакций Петр в струпах сравнивается со страдальцем Иовом, как известно, одним из прообразов Христа. В своем «Молении к царю» Ермолай-Еразм говорит о Христе, который «сниде струпы (то есть грехи. — О. Г.) Адамовы кровию своею очистити». Слово «струпы» в ограниченном отрезке текста «Повести» упоминаются 8 раз, а число «8» — это нумерологема райского блаженства, символ Царствия небесного. Непросвещенному читателю даже кажется, что автор здесь не сумел найти нужного синонима. Возможно, в своей нумерологической загадке Ермолай сокрыл еще две нумерологемы: во-первых, повтор слова «струп» разделяется небольшим фрагментом текста без упоминания «струпов», в таком случае число «3» — это «тръблаженное древо, на немъже распятъся Христос» («Служба Воздвижению креста») и столь любимая Ермолаем Троица, а число «5» — пять ран Христа. Кроме того, дважды употребляется двойное сочетание — «язвы и струпы», «струпы и язвы», — отграничивающее рассматриваемый отрезок текста. Двойка — символ двуединой природы Христа — божественной и человеческой. Таким образом, посредством числового иносказания и лексики («струпы») Ермолай указывает на символическое значение страданий Петра, на распятие, — прием, впрочем, обычный для агиографии. Феврония, имеющая дар прозорливости и заставляющая Петра претерпевать мучения от «струпов», помогает Петру, своему будущему мужу, войти в Царство небесное. Более жестоко, но по сути так же поступает Алексей Человек Божий, когда он заставляет своих близких до конца его жизни страдать по поводу его исчезновения, — Алексей знает, что тем самым он спасает их.

* * *

Тема ряда последующих эпизодов — поединок Петра и Февронии с боярами. Князь Петр после смерти брата «стал самодержцем в городе своем». Жены боярские невзлюбили Февронию из-за ее происхождения и настраивали мужей своих против нее. Сама божественная воля вмешалась в спор. Как-то раз князю Петру наговорили на Февронию, которая была замечена в привычке бедности: после трапезы она имела обыкновение собирать крошки в руку («яко гладна», — говорили недоброжелатели). Князь Петр, поддавшись наговору, опять искушает свою жену, не понимая истинного смысла ее действий. Феврония и на сей раз не изменяет своему обычаю — она собирает крошки, — но свершается чудо: князь Петр, разжав ее руку, обнаруживает вместо крошек благовония — «ливан добровонный, и фимиян», то есть ладан и фимиам. «И от того дни остави ю к тому не искушати».

Эпизод сверхмногозначен. Во-первых, лишь дважды в «Повести» говорится о запахах — при описании змея (змея поистине отвратителен: «злого его духа и сипения и всего скарядия. еже смрадно есть глаголати») и в данном случае третьего искушения Февронии Петром, которое одновременно является и его искушением. В храмах благовонным ладаном изгоняется сатана, так и сейчас третье искушение Петра (вспомним здесь и три искушения апостола Петра, прообразующего муромского князя) — наследие смрадного змия — преодолевается святым благоуханием. Во-вторых, обращает на себя внимание, казалось бы ненужный, синонимический повтор — ведь ладан и фимиам — одно и то же. Видимо, Ермолаю понадобилась «священная двоица», ведь число «2», как уже говорилось, — символ Христа. Хлеб и благовония (ладан — символ божественной природы Христа, как о том пишет, например, Ефрем Сирий и неоднократно упоминает гимнография), появляющиеся в руке Февронии, символическая «двоица», опять обращают читателя к теме Богородицы (Феврония) и «хлеба жизни», появляющегося из ее рук и — богочеловека-Христа. В-третьих, тема мудрости и бережливости Февронии опять же возвращают к предусмотрительным мудрым женам из упоминавшейся евангельской притчи. В-четвертых, это напоминание о равенстве во Христе (вспомним начало «Повести»). Рассказ о Февронии, держащей в разжатой руке символ спасения, — это подчеркивание нелепости сословных предрасудков (во Христе все равны!) и осуждение сословно-бытовой ограниченности.

* * *

Чванливые бояре не могли успокоиться, они потребовали, чтобы Феврония, «взем богатство довольно себе», ушла «амо же хочет». Ермолай-Еразм, известный противник боярства, не пожалел для него черных красок. Свою затею бояре осуществили на бесстыдном пиру, опьянев, ведя «безстудные своя гласы, аки пси лающе». Ермолай осуждал пиры, с их расточительством, обжорством и пьянством, и не случайно эта сцена разворачивается именно на пиру. Неприязнь автора к боярам проявилась не только в большом количестве отрицательных определений бояр (чаще всего встречается слово «яростные», а также: «злые», «неистовые», «наполнившиеся безстудством», «злочестивии» и т. д.), не только в демонстрации того, как бояре мешают и вредят власти князя, правящего по христианским заповедям, но и в том, что — последнее дело — бояре в делах государственных слушают своих глупых и злых жен. Ермолай-Еразм показывает здесь другую ипостась женщины, не менее традиционную для Средневековья, — немаловажную роль в «Повести» играют не только «добрые» и «мудрые» жены (жена Павла и жена Петра, Феврония), но и жены «злые»: бояре, придя жаловаться Петру на Февронию, мотивируют свою жалобу — «жен ради своих. яко бысть княгини не отечества ради ея».

Глупые бояре, неразумные в уме и сердце, требуют от Петра, чтобы все было по чину (вечная русская тема!). Они толкают Петра на искушение Февронии (сцена с крошками) и сами искушают ее в мудрости.

В тот момент, когда бояре «отдавали» Петра Февронии, каждый из них сам мечтал занять его место и стать самодержцем.

Диалог бояр и Февронии о «даре» и «богатстве», третий для Февронии диалог, строящийся на загадках и отгадках, — это разговор опять же на разных языках: для бояр — это земные блага, для Февронии — это «дар Божий — жизнь вечная во Христе» (Римл. 8:23) и супруг, ниспосланный ей Богом. Бояре ассоциируются, во-первых, с евангельскими псами, о которых говорится: «Не давайте святыни псам» (Мф. 7:6), а во-вторых, с богачом из известной притчи о богатом и Лазаре, в которой богач «каждый день пиршествовал блистательно» и в результате лишился Царства небесного (Лк. 16:19).

Линия поведения каждого персонажа в споре точно прорисована агиографом: бояре — в неистовстве греховных страстей («Враг бо наполни их мыслей», они «не введуще будущаго», то есть своего спасения); Феврония прозорлива, мудра и бесстрашна, подобно «ифиру» из начальной притчи о древе, ей открыто настоящее и будущее; Петр, наконец, победил себя и достиг смирения, а также молчаливого признания высшей мудрости своей супруги. Этого высшего знания у него нет, но смирение, за которое превозносит супругов в заключительной похвале Ермолай-Еразм, откроет ему путь в Царство небесное.

Князь Петр не нарушил Божии заповеди ради царствования в земной жизни и не отказался от Февронии. Божии заповеди выше земного царства, и, как будет видно в дальнейшем, следование им — залог благополучия в государстве.

Отказ от жены, пренебрежение супружеской верностью — это блудное деяние, Ермолай ссылается на Евангелие от Матфея. Тема блудного деяния продолжается автором далее: следующий эпизод представляет собой, по сути, притчу о единообразии женского естества, утверждающую бессмысленность блуда как такового. Некий человек, находившийся вместе с супругами «в судне», «приим помысл от лукаваго беса возрев на святую с помыслом». Феврония же, заставив незадачливого женолюбца испить воды с одной и другой стороны «судна», укоряет его: «И едино естество женско есть. почто убо свою жену оставя чюжиа мыслиши». В мировой литературе притча о женском естестве в том или ином варианте встречается в «Тысяче и одной ночи», в «Декамероне» Дж. Боккаччо, А. Н. Веселовский пересказывает «одну малорусскую повесть», вышедшую, возможно, из апокрифа, где в качестве искателя приключений выступает сам царь Давид. Известно псковское предание о княгине Ольге, записанное в середине XIX в., с таким же сюжетом. Трудно сказать, существовало ли оно до Ермолая-Еразма и могло ли повлиять на агиографа — псковича по происхождению, или же само явилось результатом переработки соответствующего эпизода «Повести», а может быть, и какого-то другого источника. Здесь интересно то, что сходство в сюжете опять ставит знак равенства между двумя «мудрыми женами» — Ольгой и Февронией, возможно, углубляя уже заявленную аналогию «Повести».

Прелюбодеяние — грех, который не захотел совершить Петр, послушайся он бояр; грех, который на судне не совершила и Феврония, поддайся она мыслям чужого мужа; грех, который она не позволила совершить и своему попутчику. Сам автор называет здесь Февронию «предивной». Феврония «разумев злый помысл», а человек на судне увидел, что у нее есть «прозрения дар».

На берегу реки, вечером, Петр предается невеселым размышлениям: «како будет, понеже волею самодержавства гонзнув». Утешая Петра, потерявшего царство и родной дом, Феврония говорит ему: «милостивый Бог, творец и промысленик всему, не оставит нас в низщете быти!» Характерно, что рассуждение о Боге, «промысленике всему», вложены именно в уста Февронии — она ближе к Богу, чем Петр.

Следующее, третье (!), чудо, которое совершает Феврония, — кульминация «Повести». Повар, готовивший ужин на берегу, срубил молодые деревца. Увидев это, Феврония благословила их и сказала, что утром они будут большими деревьями. Так и случилось. Текст чуда, как особо значимый, выделен в «Повести» двумя парами рифмующихся строк:

на брезе же том блаженному князю Петру на вечерю его ядь готовляху.

и потче повар его древца малы на них же котлы висяху.

по вечери же святая княгини Феврония ходящи по брегу и видевши древца
тыя благослови.

рекши да будут сия на утрии дровие велико имущи ветви и листвие еже и бысть.
вставши бо утре обретоша тыя древца велико дровие.

имуще ветви и листвие.

Внутри этого фрагмента есть “подсказки”, ведущие в сакральный подтекст. При общей тенденции к достаточной долгой строке, последняя строка состоит из трех (!) колонов:

имуще/ ветви/ и листвие.

В тексте чуда три (!) двоицы: «на вечерю» — «по вечери», «на утри» — «утре», «дровие велико имущи ветви и листвие» — «велико дровие имуще ветви и листвие», — и одна троица — трижды повторено слово «древца». Кроме того, согласно акцентным знакам рукописи, весь эпизод состоит из шести строк — ритмовых фраз, то есть двух троиц или трех двоиц. Троищность структуры говорит о том, что Троица и ее символические воплощения — основная сакральная тема эпизода. Для понимания чуда следует также учесть, что Ермолай-Еразм строит его как подобие церковной службы, следуя от вечера с ее напоминанием о конце земной жизни, — к радостной заутрене, благодарению за появление света новой жизни — Христа. Указание на утреню и вечерню содержится в тексте чуда: в «Повесть» лишь дважды вносится упоминание о времени суток — в чуде и в финале, когда неразумные «людие» пытаются положить супругов в разные гробы. И в том, и в другом случае упоминается утро как символ новой

жизни, а в чуде еще и вечер, поскольку там важна тема умирания как предвестия воскресения.

Чудо с деревьями, как уже можно было убедиться, несет в себе большую символическую нагрузку. Во-первых, процветшие на берегу реки дерева — это и «дерево, посаженное при потоках вод... и лист которого не вянет» (Пс. 1:3), и процветший жезл Аарона (Числ. 17), и соотносимый с ним корень Иессеев, то есть род, из которого, по пророчествам, вышел Иисус Христос (Мф. 1:6). Дерево-жезл-корень Иессеев, прообразуют в христианской традиции и крест, воздвигнутый во спасение, и Того, Кто на нем был распят, и саму Богородицу, в которой воплотилась Троица (ср.: «В тебе троическое таинство поется...» — из Службы рождеству Богородицы). В текстах Библии, а также служб, в частности посвященных Богородице, Воздвижению креста, тема процветшего жезла Аарона развивается неоднократно: «Бога нашего Мати, девства сосуд, Ааронов прозябший жезл от корене Иессеева... рождается убо» и т. д. (из Службы рождеству Богородицы). За процветшим жезлом стоит и победный Вход Господень в Иерусалим, с которым соотносится возвращение Петра и Февронии в Муром (вспомним пальмовые ветви Евангелия и березовые — при праздновании русского Вербного воскресения — Входа Господня в Иерусалим). Все это — символика праведного пути, на котором находятся Петр и Феврония, символика спасения.

Во-вторых, Феврония с процветшими деревьями — это жена в винограднике «Песни песней», символизирующая Церковь. Образ Февронии-жены-Церкви соотносится, например, с аналогичным образом Феопистии, жены Евстафия Плакиды, стерегущей виноградники (см. соответствующий раздел).

В-третьих, — и это вытекает из вышесказанного, — процветшие деревья — это символ праведного и угодного Богу царства, в котором будут править Петр и Феврония в соответствии с божественными заповедями. Петр и Феврония у процветших деревьев напоминают известный иконописный сюжет Воздвижения креста с предстоящими византийским императором Константином и его матерью Еленой, утверждающий идею христианского государства. И как в природе, попранной человеком, восстанавливается равновесие, так оно должно восстановиться в царстве.

В-четвертых, чудо с деревьями перекликается с целым рядом эпизодов и образов самой «Повести»: оно напоминает о потерянном человеком рае, где все сосуществует в гармонии (вспомним Февронию и скачущего у ее ног зайца), и о надежде вновь обрести его; оно расширяет символику меча-древа-креста — это перекличка с начальной притчей о древе: древесина посекаются (посекаются на земле, и, таким образом, это земные страдания Христа), но процветают по божественному промыслу. В известном смысле чудо — иллюстрация к уже упоминавшимся словам из воскресного седальна, который поется после шестой песни Канона Троице («в трех лицах секомея несечено...» и т. д.). Так же, как и чудо исцеления Петра, — это чудо возвращения к жизни, спасения. Есть у чуда еще одна параллель, а именно — с тем заданием,

которое предлагает Феврония Петру в ответ на его лукавую просьбу соткать и сшить ему «срачицу и порты и убрусец», — из «утинка поленца» приготовить ей «стан и все строение»: творить чудо дано лишь Богу и его избранникам, будет человек совершенен в вере настолько, что его воля и деяния сольются с божественным промыслом, — и срубленные стволы процветут, а пустые искушения — от лукавого.

Только Февронии дано творить чудеса по собственному благословению — подвиги Петра свершаются благодаря кому-то другому: отроку, указавшему меч, или водительству Февронии. Символично, что три чуда Февронии кратны трем искушениям Петра, — троичность, по Ермолаю-Еразму, разлита в мире.

С отплытием супружеской четы начинается бедствие для царства: «кииждо бо от бояр **во уме** своем держаще яко сам **хощет** самодержец бытия», и, в конце концов, к боярам приходит **прозрение**: они просят Петра вернуться, потому что они «погибоша» и «сами ся изгубиша». Вряд ли осознали свою глупость «злые жены»: Ермолай ничего не говорит об этом, зато разумное решение вернуть Петра, чтобы прекратилась «распря»; «вельможи» из Мурома принимают сами. Поумневшие бояре считают нужным своих жен отдать под начало Февронии: «да княгини Феврония господствует женами нашими».

Одна из основных тем «Повести», как уже говорилось, — **тема ума и «разума истинного»**. Изначально Бог дал человеку «ум и слово и дух животен», то есть «ум, речь и душу». Человек свободен распоряжаться тем, что дал ему Бог, но дела Божии, божественный промысел, собственная судьба обычному уму недоступны. Персонажи Ермолая-Еразма делятся на вполне определяемые группы по своему отношению к «разуму». В безнадежной тьме «глупости» пребывает дьявол («змий неприязнивый»), и орудие против него у человека — исполнение божественных заповедей, следование им всей душой (жена Павла). Исполняя заповеди, можно надеяться на милость высшего судии на Страшном суде. Глупы и злы жены боярские, шанс на спасение дается им их мужьями, которые, смирившись и, следовательно, поумнев, передают своих жен под начало Февронии. Совершают глупость — нарушают заповеди — не только бояре, которые настолько глупы, что слушаются своих жен и в итоге допускают распрю в Муроме, но и сам Петр, когда он не хочет жениться на Февронии или искушает ее, слушая наветы глупых людей. Другие, поддавшись помыслам, пытаются нарушить заповеди («человек в судне»), но рядом оказывается тот, кому открыто высшее знание (Феврония), и этого не происходит. Люди могут исполнять заповеди, но не понимать промысел Божий (сам Петр, «людие»). Мудрость Февронии остается закрытой и для княжеского слуги. Лучшее для Петра, да и не только для него, — подчиниться со смирением прозорливице Февронии, что он и делает.

«Промысленик всему», то есть высший разум — Бог. Ермолай-Еразм и себя помещает в обрисованную им структуру: пока автор находится в пути — он «трудится **мыслями**».

Поражает в «Повести» то, что Ермолай так возвышает Февронию, наделяя женщину мудростью «святых муж». Среди персонажей-мужчин равных по «разуму истинному» ей нет. Богородица, прообраз Февронии, как образец женской святости, был обязателен в агиографии при описании святых жен. Но в византийских житиях, в отличие от «Повести», жена все-таки всегда играла по отношению к мужу подчиненную роль.

* * *

Петр и Феврония возвращаются и правят, «соблюдая все заповеди», — «беста бо своему граду истинна пастыря. а не яко наимника» (ср.: Ин. 10:12).

Последние эпизоды повествуют о кончине святых и посмертных чудесах. Петр и Феврония незадолго до кончины принимают монашество. Появление сложной символической числовой конструкции открывает сакральное значение предсмертных действий Петра и Февронии:

7 и совет / сотворше / да будут / положена / оба / вь **едином** / гробе.

7 и повелеша / учредити / себе / вь **едином** / камени / два / гроба.

6 **едину** / токмо / преграду / имущее / между / собою.

6 сами же / вь **едино** / время / облекошася / во мнишеския / ризы.

Четверка — четырехкратное повторение лексемы «единый» в четырех ритмовых фразах — это и символ уготованного святым раю — Нового Иерусалима (ср.: «Город (Новый Иерусалим. — О. Г.) расположен четверугольником»), и «четырёхугольный Агнец» — Христос, к которому они будут приближены и которому они уподобились, и символ Воскресения — четырехдневный Лазарь, и еще один, уже упоминавшийся символ спасения — четырехконечный крест. Семерка также указывает на Царство небесное, а трагическое число «6» на скорую смерть. (Подробнее о символике чисел «4», «6», «7» см. в разделе, посвященном «Синайскому патерику».)

Первым приближение смерти почувствовал князь Петр, Феврония вышивала в это время «воздэх» — покров для церковных сосудов, используемый в евхаристии и символизирующий камень, приваленный к двери гроба Христа; связь этого символа с приутовлениями к переходу в мир иной супружеской четы очевиден. Символично, что «воздэх» предназначался для храма, посвященного Богородице — прообразу Февронии.

Дважды посылал к ней Петр, но Феврония не хотела прерывать работу. На третий (!) раз Петр прислал сказать, что ждать больше не может. Тогда Феврония, не окончив работу, ответила, что умирает вместе с ним.

Предыдущие исследователи видели в этом эпизоде ситуацию жесткого выбора: или благочестивый труд, создание материального, пусть даже и для церкви, — или супружеская верность. Все обращали внимание на трогательную бытовую деталь: нить, обмотанную Февронией вокруг иглы («преверте нитью») как знак окончания работы. Ситуация представляется более тонкой, и в чем-то более компромиссной — ведь

Феврония не просто бросила работу, она успела дошить лица святых, то есть успела-таки сделать главное. Движение нити-жизни и в данном эпизоде, и в «Повести» в целом (Феврония появляется перед читателем, занимаясь ткачеством, и уходит, «преверте нитью») являет круг, который еще со времен св. Климента Александрийского (II в.) символизировал Христа, Троицу и бессмертие: «Он есть круг, в котором все силы движутся и Им же собираются», — писал св. Климент. Земной круг жизни завершен, все противоречия разрешены, впереди — бессмертие. Действие «Повести» возвращается туда, откуда оно началось, — к загородной церкви Воздвижения честного и животворящего креста, — там поставили гроб с телом Февронии, именно в том месте, где Петр нашел «Агриков меч». Люди решили похоронить их отдельно, но всякий раз тела оказывались в том самом гробе из одного камня («и по смерти телеса ваю неразлучно во гробе лежащее», — говорится в заключительной похвале). Этих людей автор называет **«неразумнии»**: они не поняли божественного предопределения, по которому супруги и должны были быть похоронены вместе. Обнаружив тела Петра и Февронии опять «въ одном гробе», «людие» «не смеяху прикоснутися святем их телесем». Святые нашли упокоение внутри града, в церкви Богородицы (!), иными словами, это праведники, данные граду тому (ср.: «если Я найду... пятьдесят праведников... пощажу весь город» (Быт. 18:26), а движение от Воздвижения к Богородице — это опять обозначение и возвращение к основным темам и символическим образам «Повести».

Заметим также, что легенды о чудесных перемещениях тел или гробниц умерших супругов или возлюбленных также относятся к странствующим сюжетам, о распространенности этих легенд в раннем «народном христианстве» Западной Европы можно прочитать, например, у Г. П. Федотова.

О христианском подвиге Петра и Февронии еще раз говорит Ермолай-Еразм в конце «Повести», в Похвале. Похвала акцентирует основные добродетели святых и в то же время наиболее значимые сюжетные узлы «Повести». Автор соблюдает строгую поочередность, но начинает с Петра, которого восхваляет за победу над змеем, за терпение в болезнях, за то, что **ради соблюдения заповедей не оставил свою супругу**, не предпочел ее земной власти. Февронию Ермолай прославляет за то, что имела мудрость мужей святых в женской голове, за то, что был у нее от Бога дар целительства, за то, что сотворила чудо с деревьями. В общей похвале святым Ермолай отмечает смиренное княжение и дар исцеления, дарованный им после смерти. Всего в Похвале выделяется 8 славословий, что опять возвращает читателя, автора и его героев к теме Царства небесного («8» — райское число), где вечно будут пребывать святые.

* * *

Как уже говорилось ранее, согласно христианской традиции, тексты Священного Писания, а также следующие ему агиографические тексты предполагают понимание их

по крайней мере на трех смысловых уровнях — буквально, «душевно» и мистически. Мистический смысл открывался лишь посвященным, полностью вкусившим «сладость книжную» и наделенным мудрым видением. Высший, мистический смысл «Повести» обнаруживает полную принадлежность ее агиографической традиции.

Практически все византийские жития, повествующие о супружеских парах, — «Жития» Ксенофонта и Марии, Галактиона и Епистимии, Евстафия Плакиды (и его жены Феопистии) и др. — представляют в высшем своем, мистическом, смысле брак своих персонажей как союз Христа и Церкви. Такое понимание таинства брака исходит из Писания и толкований отцов церкви. Апостол Павел, например, писал: «Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь» (Еф. 5:25). О Февронии как Богородице-Церкви-Софии отчасти уже было сказано: уподобление дочери древолазца Марии дается через уподобление встречи ее с княжеским отроком Благовещению, дом ее — храм, тема рождения Христа и тема храма продолжают в чуде о хлебных крошках, обратившихся в благовония, в возникновении символа Богородицы — процветшего жезла и т. д. Добавим также, что одна из символических параллелей Февронии — царица Савская — также уподоблялась Церкви, а ее приход к царю Соломону — как союз Христа и Церкви (Ефрем Сирий). Заметим, что в христианстве существует двойственное понимание Премудрости: с одной стороны, как Логоса-Иисуса Христа, с другой — как Богородицы. Последний вариант считается более древним (В. Г. Брюсова). Впрочем, догматические споры о сущности Софии не утихают по сей день.

Петр, как и любой святой, подобен Христу и в определенном смысле — сам Христос. Ермолай-Еразм мастерски, согласно законам жанра — разворачивает для понимающего читателя высший, вневременной, сокровенный подтекст истории о Петре и Февронии. Необычность мистического подтекста «Повести» состоит в том, что Ермолай-Еразм усилил роль женщины — Богородице-Софии-Церкви, возможно, для этого были и исторические причины, о которых — ниже.

Усиление женского начала вылилось в особый лиризм «Повести», Ермолай-Еразм создал свой художественный мир — легких, «тихих», акварельных образов, общего согласия; недаром Д. С. Лихачев сравнивал «Повесть» с иконой Андрея Рублева «Троица». Создается впечатление, что «Повесть» как своего рода христианская утопия, питалась какими-то надеждами автора, возможно, связанными с началом царствования Ивана IV.

«Повесть о Петре и Февронии» и возможные исторические прототипы ее героев. Повесть о Петре и Февронии имеет так много параллелей с жизнью конкретных исторических лиц, что возникает мысль — не по заказу ли царя Ивана Васильевича, явно почитавшего «своих сродников», она действительно была написана? О том, что Ермолай-Еразм специально посылал «Повесть» Грозному и она, по-видимому, «понравилась» царю, писала и Р. П. Дмитриева. Как сообщает летопись, в 1552 г.,

перед походом на Казань Иван Грозный дважды посетил собор, где были похоронены преподобные Петр и Феврония. После победы над Казанью Грозный строит там храм Благовещения с приделом, посвященным Петру и Февронии, при нем же в Муроме был построен новый каменный собор Рождества Богородицы вместо старого деревянного, в котором находилась рака с мощами святых.

Князь Петр обнаруживает известное сходство с великим князем Василием Ивановичем, отцом Ивана Грозного. Согласно летописной повести «О преставлении великого князя Василия Ивановича», великий князь умер от «болячки», которая сначала возникла в одном месте, на ноге, а потом распространилась по всему телу: «и почат болезнь люта быти от болячки тоя»; «по грехом болен», — говорилось ниже (Никоновская летопись), — похоже описывается и болезнь князя Петра.

Так же, как и Петр, князь Василий склонен к благочестию и уединенной молитве в монастырях: «Благаго и човеколюбиваго Бога Господа нашего Иисуса Христа и пречистыа Его Матери благый раб и добрый строитель и правитель истинныа веры христианскыа благочестивый и боголюбивый самодержавный великий государь Василий Ивановичь всея Руси, милостивый и нищелюбивый (ср. нищелюбие Петра и Февронии. — О. Г.), с великою верою и любовию часто приходя ко святей и велицей церкви пречистыа и всенепорочныа **Богоматере** и к гробу святителя **Петра** чудотворца (митрополита Московского. — О. Г.) и церкви, идеже лежать мощи святаго и великаго Алексиа чудотворца, и... **особь наедине** (выделено нами. — О. Г.) по вся дни и нощи с теплою верою на помощь призывает их...» — рассказывает о нем летопись, правда, все эти молитвы имели одну цель — дарование чада, поскольку брак князя Василия с Соломонией Сабуровой продолжался 20 лет, а наследника так и не было. В «Повести о Петре и Февронии» обычай князя Петра «ходить по церквам уединяся» несколько загадочен и объяснения не имеет, но, возможно, современникам этот обычай мог сказать о многом.

Для Московского царства, для Ивана Грозного, что отразилось и в его посланиях, была очень важна тема преемственности власти от киевских князей, поэтому меч св. Бориса, полученный Петром по указанию св. Глеба, — если это предположение справедливо, — обосновывал законность и богоданность власти Петра, а вслед за ним и самого царя Ивана, — неслучайно вторым приделом казанского храма стал придел, посвященный Борису и Глебу.

Еще больше сходства — между Февронией и Еленой Васильевной Глинской, матерью Ивана Грозного. Летопись рисует ее мудрой правительницей, на которую умирающий Василий Иванович оставляет чад и управление государством, «ведяше бо еа великий государь боголюбиву и милостиву, тиху и правдиву, мудру и мужествену, и всякого царского разума исполнено сердце еа, но от Бога даровано ей тако дарование, яко в всем уподобися великой и благочестивой царици Елене и прародительницы Руской великой княгине Олге, нареченной в святем крещении Елене, и князь великий

полагает на ней все правление великаго государства многаго еа разума по подобию и достоинству и Богом и избранну царскаго правления». Приведенные строки как будто комментируют содержание «Повести», налицо и параллели с Еленой и Ольгой, которые между строк прочитываются у Еромолая-Еразма.

Приходилось Елене Глинской и противостоять боярам, которые, видимо, не очень хотели подчиняться женской власти.

Рождение Ивана Грозного сопоставляется в летописи рождению Иисуса Христа, которому, подобно волхвам, спешат поклониться не только обычные люди, но и все иноки, отшельники, подвижники, даже старые и недужные. Уподобление Елены Глинской Богородице было закреплено строительством в честь рождения царя Ивана церкви Благовещения в Ферапонтовом монастыре. В этом контексте казанский храм, посвященный также Благовещению, с приделами святых Петра и Февронии, Бориса и Глеба, выглядит почти иллюстрацией к «Повести».

Как показывает опыт изучения переводной и оригинальной агиографии, перевод или создание житийного памятника находились в более тесной связи с исторической жизнью, чем мы привыкли думать. Впрочем, еще раз подчеркнем, что в изучении «Повести от жития Петра и Февронии» остается еще очень много белых пятен.

«Повесть об Ульянии Осорьбиной»

(Д. С. Менделеева)

«Повесть об Ульянии Осорьбиной» (иначе называемая «Житием Юлиании Лазаревской») — произведение, аналогов которому нет во всей обозримой истории древнерусской литературы. Во-первых, потому, что это жизнеописание муромской помещицы, действительно жившей во второй половине XVI в., было составлено ее собственным сыном Дружиной (в крещении Каллистратом) Осорьбиным; во-вторых, из-за того, что сочинение, изначально задумывавшееся автором как житие его матери, которое он начал писать вскоре после открытия ее мощей в 1615 г. (по другим источникам — в 1614 г.), оказалось в итоге настолько своеобразным, что даже в некоторой степени негативно повлияло на развитие церковного почитания этой святой.

По странному стечению обстоятельств не сохранилось каких-либо документов о церковном освидетельствовании чудес у гроба Юлиании (процедуре, которая обычно предшествует официальной канонизации). Нельзя исключить и того, что почитание ее как местной святой основывалось на каком-либо устном архиепископском указании: по крайней мере, почти сразу же вслед за открытием мощей (и, как предполагают исследователи, не без участия все того же Дружины Осорьбина) была составлена особая служба Юлиании, определен день ее почитания (2 января по старому стилю), до половины XVII в. активно велась запись чудес у ее гроба, которые во многих списках помещены непосредственно за житием муромской чудотворицы. Однако в 1801 г. служение молебнов Юлиании Лазаревской было приостановлено владимирскими церковными властями, и возобновилось оно лишь в 1867—1868 гг. Исследовательница «Жития» Т. Р. Руди считает, что причиной тому могло послужить, в том числе, «несоответствие жизнеописания муромской “болярыни”, написанного ее сыном, общепринятым представлениям о жизни подвижников благочестия». Далее, уже в конце XIX — начале XX в., мнения о почитании Юлиании вновь разделились. Так, архимандрит Леонид (Кавелин) в своем труде 1891 г. упоминал в числе муромских святых не только саму Юлианию, но и ее дочь — «иноку-схимницу» Феодосию, а известный церковный историк Е. Голубинский в 1903 г. вносил муромскую помещицу всего лишь в список «почитаемых усопших».

«Житие Юлиании Лазаревской», действительно, довольно далеко отступает от церковного канона. Мы видим, что автор, близко знавший свою героиню и испытывав-

ший к ней самые теплые чувства, не просто воспроизводит в своем повествовании основные ситуации житийного трафарета: рождение святой от благочестивых родителей, ее отрешенность от сверстников и детское стремление к добродетельной духовной жизни и так далее — до «честного преставления» муромской чудотворицы. Напротив, в своем сочинении Дружина Осорьин пытается бережно донести до читателей отдельные мелкие подробности из жизни своей матери, а потому его произведение получается исключительно психологически обоснованным, — пожалуй, впервые в древнерусской литературе перед нами достаточно полно раскрывается характер героини.

Мы видим, что в начале своей жизни юная Юлиания постоянно зависит от разного рода опекунов и покровителей. Будущая подвижница еще не может в это время распоряжаться своей жизнью, — закономерно, что основными чертами ее натуры оказываются «смирение и послушание». После смерти матери ее «во всяком благоверии и чистоте» воспитывает бабушка, но уже несколькими годами позже она, теперь всячески «сварима и посмехаема» за собственное благочестие, оказывается в доме тетки. От прямой характеристики этой дальней своей родственницы Дружина Осорьин, судя по всему, всячески пытается воздержаться, однако сказанного им вполне достаточно, чтобы читатель и сам мог сделать вывод: от молитвенного усердия и аскетизма юной подвижницы тетка была весьма далека. Более того, из многочисленных деталей, вкрапленных автором в текст, создается впечатление, что Юлиания жила в доме этой Натальи Путиловой жены Араповой чуть ли не на положении сказочной Золушки: во-первых, специально оговорено, что тетка взяла племянницу к себе в дом не просто так, а «по заповеди» бабушки (сложно сказать, не скрывается ли за этим, несколько расплывчатым, авторским выражением какое-либо материально подкрепленное завещание); во-вторых, не обошлось, по всей видимости, без многочисленных попреков с одной стороны и уверений в покорности с другой, — здесь же упоминается, что Юлиания «помногу чтяще тетку свою и дщери ея» и вообще «послушание имея ко всякому человеку». Попутно обрисован автором и круг общения юной воспитанницы — «сироты и вдовы немощные в веси той бяху», которые гораздо глубже поняли и оценили душевные качества будущей подвижницы, нежели ее легкомысленные родственники.

Затем достигшую приличного делу возраста Юлианию выдают замуж, причем выражение, с помощью которого это событие описывается и в Краткой, и в Пространной редакциях «Жития» («вдана бысть мужу добродетельну и богату»), на наш взгляд, наводит на мысль о том, что «послушная» Юлиания и на сей раз лишь безучастно выполняет волю своих опекунов. Войдя в новую семью, она опять подвергается своеобразному испытанию — многочисленным вопросам свекра и свекрови, которые, убедившись в «благочинии» невестки, лишь затем доверяют ей вести все домашнее хозяйство, впрочем, оставив в своем ведении общий контроль и запасы продуктов.

Далее составитель «Жития» весьма последовательно показывает, как постепенно возрастает внешний авторитет и внутренний духовный опыт его матери. Испугованная

когда-то нашествия бесов, от которых она по-детски наивно прячется под одеяло, с течением лет Юлиания становится непрестанной молитвенницей, к которой бесы боятся даже подходить. Смиренная и кроткая от природы, называющая домашних слуг только полными именами, способная скорее взять на себя чужую вину, чем достойно наказать провинившегося (за что, кроме прочего, она терпит постоянные попреки от мужа и его родителей), Юлиания со временем становится полноправной хозяйкой в доме, непрестанной радетьницей о многочисленном семействе, слугах, нищих и даже соседях. Исчезают и другие обстоятельства, ранее заставлявшие молодую праведницу сдерживать свои душевные порывы: прожив долгую и достойную жизнь, умирают свекр и свекровь Юлиании, которых раньше ей приходилось даже обманывать, только бы иметь возможность тайно помогать нищим и заботиться о больных. И вот, перенеся гибель двоих сыновей и похоронив шестерых детей во младенчестве, Юлиания, наконец, обращается к мужу, дабы он разрешил ей исполнить заветную мечту — постричься в монастырь. Муж своего согласия на постриг супруги не дает, вполне рассудительно объясняя, что ее долг — прежде всего, поставить на ноги оставшихся детей, и подкрепляя это заключение цитатами из святоотеческих сочинений (этот наиболее полемичный момент «Жития» в текст Краткой редакции не вошел). В результате Юлиания соглашается остаться в миру, выговорив себе такие условия, которые позволяли бы ей и впредь совершенствоваться в подвигах благочестия.

Далее во вполне логично развивавшемся до сих пор повествовании начинают происходить странные вещи. Юлиания хоронит и мужа. Дети ее выросли и стали самостоятельными людьми (по крайней мере, теперь уже мать занимает у них «сребреники», чтобы «устроить» себе теплую одежду). Более того, все эти годы Юлиания (кстати говоря, грозившая когда-то мужу убежать из дома, если он не отпустит ее по доброй воле) непрестанно упражнялась в подвигах аскезы, неустанно молилась и творила милостыню. Кажется, что теперь уж ничто не помешает муромской помещице исполнить ее давнее заветное желание — принять монашеский постриг. Однако, совершенно неожиданно для читателя, Юлиания в монастырь не уходит, быть может, даже нарушая при этом отчасти традиции семьи Осорьиных (ведь о родителях ее мужа сказано, что они умерли «во глубочей старости во иноцех»). Более того, именно теперь героиня неожиданно изменяет своему всегдашнему обыкновению и перестает ходить даже в церковь (правда, автор находит этому обстоятельству вполне логичное объяснение: на дворе стоит студеная зима, а святая, раздавшая «сребреники» на милостыню, так и осталась без теплой одежды).

С этого момента в сюжете «Жития» возникает новый, весьма важный поворот: стремясь придать повествованию о противоречивых перипетиях материнской биографии хотя бы некоторый оттенок каноничности, Дружина Осорьин, похоже, избирает своеобразным ориентиром для себя отрывок из первого Послания апостола Павла Тимофею (1 Тим. 5:9—10). По крайней мере, со словами именно из этого послания дос-

таточно отчетливо перекликается явленный некоему «попу» глас от иконы Богородицы, повелевающий Юлиании возобновить посещения церкви и в то же время, несколько нелогично, требующий от остальных «почитать» нищелюбивую помещицу, «уже бо она не меньше 60 лет и дух святой на ней почивает». Соответствующий отрывок из апостольского послания приводим по тексту «Острожской библии» 1581 г.: «Вдовица же да причитается *неменьши лет шестидесятих* (курсив наш. — Д. М.). Бывши единому мужу жена, в делах добрых свидетельствуема. Аще чада възпитала есть. Аще святых нозе умы, аще странная прият, еще скорбным утешение бысть, аще всякому делу благу последовала есть». Не исключено, впрочем, что фрагмент библейского текста, на который ориентировался составитель «Жития Юлиании», был несколько шире: дело в том, что рассуждение о жизни и душевных качествах «истинных вдовиц» в указанном Послании начинается с третьего стиха пятой главы, в дальнейшем прерываясь попутными замечаниями апостола об обязанностях их детей и внуков. Таким образом, вследствие ошибки Дружины Осорьина, не имевшего, судя по всему, особого опыта обращения с библейским текстом, к «вдове» Юлиании мог быть также специально отнесен стих четвертый из того же Послания: «Аще ли кто о своих, пачеже о присных непромышляет ни прилежит, веры отверглься есть, и неверного горши», обыкновенно понимаемый в более широком, общехристианском значении. На возможность подобного «расширения» библейского подтекста «Жития» указывает, на наш взгляд, то, что весь упомянутый выше отрывок «об истинных вдовицах» (I Тим. 5:3—10) составляет в тексте «Острожской библии» отдельный фрагмент — так называемое «Зачало 285»; в то же время в Пространной редакции, рассказав о гласе от иконы, автор затем почти дословно цитирует именно третий стих: «И сбысться премудрого Павла слово к Тимофею: Вдовица чти». И не важно, что в дальнейшем, всецело посвятив себя хлопотам о домочадцах и прочих, нуждающихся в ее помощи, Юлиания вновь перестанет ходить в храм и ограничит свое участие в церковной жизни молитвой по четкам и ежевечерними коленопреклонениями перед киотом в особой «храмине», — ибо теперь повесть о ней превращается фактически в «жизнеописание благочестивой вдовы».

Именно такой семейный статус героини автор, на наш взгляд, пытается в своем произведении несколько подчеркнуть, ибо многократно упоминая здесь самых разных родственников Юлиании — ее «бабу», «тетку», «мужа», «свекра», «свекровь», «детей», — саму героиню он ни разу не называет «женой» и лишь дважды (а в некоторых списках — всего один раз) — «матерью», да и то в переносном значении. Теперь же в «Повести» сначала указывается на 9 лет «вдовства» героини, а чуть ниже приведены и рассказы нищих о сладком хлебе «вдовы сея». (В Пространной редакции, кроме того, добавлено, что «о сей же вдове сама Богомати... свидетельствовала и заповеда почитати ю»).

Чрезвычайная вольность и «самосмысленность», с которой Дружина Осорьбин обрабатывает сюжет своего сочинения, придавая «Житию» праведной Юлиании значительный оттенок светской биографии, продиктованы, с одной стороны, реальными обстоятельствами жизни героини. Однако, с другой — они могут немало сказать и о жизненной позиции самого автора: Дружина Осорьбин неожиданно проявляется в своем произведении как человек достаточно поверхностной церковности. И дело здесь не только в том, что автор происходит из семьи, в которой регулярное посещение храма считалось, судя по всему, делом необязательным. Несмотря на чрезвычайную начитанность в церковных сочинениях, которые муромский губной староста столь обильно цитирует в Пространной редакции своего сочинения, уже самое первое описанное им чудо показывает, насколько не в ладах находится сочинитель с житийной стилистикой. В самом деле, сначала он позволяет своей героине, которую обступают толпы вооруженных бесов, лечь в постель и крепко заснуть, потом, уже во сне, ей на помощь является «святой Никола» с книгой в руках (то есть именно в таком виде, каким его обычно пишут на небольших домашних иконах), и лишь затем, пробудившись, Юлиания начинает искать логические доказательства реальности произошедшего. Еще одно сходное «наивно-художественное» описание находим в финале «Повести», когда, рассказывая о смерти Юлиании, повествователь пытается доказать ее святость несколько необычным способом — тем, что «все видеша около главы ея круг злат, якоже и на иконех около глав святых пишется».

Проявления чьей-либо религиозности вообще зачастую выглядят в «Житии» неким набором внешних, почти механических и как бы самодостаточных действий. Автор тщательно, но почти безучастно фиксирует в тексте то чтение молитв (которое «измеряется» им как «довольное» или «недовольное»), то поклоны и коленопреклонения (то и дело старательно подсчитываемые), раздачу милостыни, посещения церкви, самоограничения и самоистязания. Более того, определенным жизненным обстоятельствам очевидно соответствуют, в понимании героев «Жития», необходимые ритуалы, которые они, будучи людьми благоразумными и праведными, старательно исполняют. Благо есть принять перед смертью монашеский постриг — и родственники Юлиании, до того изображавшиеся автором скорее как люди домовитые, чем христоролюбивые, «честно» заканчивают свою жизнь «во иноцех»; умирает во время эпидемии кто-то из сирот — и Юлиания старается соблюсти все тонкости погребального обряда, оплачивает похороны, заказывает сорокоусты; по смерти родственников она заботится и о других ритуалах пышного «честного» погребения: по ее распоряжению служатся особые литургии, в доме Осорьбиных сорок дней устраиваются «поминальные столы»; погибают ее собственные дети — и она почитает их более скромно — «пением, и молитвою, и милостынею». Изображенная Дружиной Осорьбиным «героиня-инокиня» оказывается удивительно осведомленной в условностях общественной жизни с ее сословными различиями и суровыми приговорами общественного мнения; причем нередко поступки

Юлиании, явно выходящие за этическую шкалу жизни духовной, как-то уж слишком рассчитаны на общественное, мирское одобрение.

Впрочем, случаи «ритуального» поведения относятся в «Повести» не только к поминовению усопших. В качестве примера неукоснительного следования определенному порядку можно рассматривать приведенное в Пространной редакции (первый вариант, по классификации Т. Р. Руди) «расписание» трапез Юлиании, демонстративно приближенное автором к требованиям монастырского устава: «В понедельник же и среды единою днем сухояжденье без варива вкушаше по вся же субботы и недели в дому своем трапезу попом и вдовам... поставляше». Думается, что монашествующий писатель вряд ли стал бы отмечать подобные моменты, составлявшие для него повседневную норму, едва ли не рутину. По крайней мере, в житийной литературе несравнимо чаще удастаиваются описания ситуации, так сказать, противоположные, — например, когда кто-то из подвижников, налагая на себя особые обеты, затворяется в отдаленном скиту или пещере, или когда вся братия на время Великого поста расходится по пустыне, чтобы вновь встретиться в Вербное воскресенье. Для писателя же мирянина подобный почти монастырский уклад жизни его героини (в описании которого допущена, кстати, весьма существенная ошибка, так как здесь не упомянут еще один постный день — пятница), напротив, необычен, интересен и даже в некоторой степени принципиален. Более того, остающаяся в миру подвижница не освобождена автором от необходимости соблюдать и другие, сугубо мирские, нормы поведения. Возникающие таким образом описания способны, пожалуй, поразить современного читателя своей искусственностью, некоей театральностью. Например, каким бы ни был установившийся в доме Осорьиных обычный порядок общения молодой хозяйки со слугами, в особых случаях, когда в дом приходят гости, всем им приходится все-таки соблюдать особый «чин», предписанный, как думается, «Домостроем». «Гости» вообще представляются в «Повести» как совершенно особые существа, появление которых неизменно влечет за собой нарушение всяческих норм повседневного уклада. Так, на еженедельных общих трапезах, где, помимо домашних, присутствуют «вдовы и сироты», строжайшая постница Юлиания даже «испиваше» «по единой чашце вина», «не яко хотяше вина, но гостей не хотя оскорбити». Итак, можно сказать, что при всей своей «психологичности», «Повесть об Ульянии Осорьиной» оказывается буквально наполнена разнообразными «поведенческими штампами» — религиозными, мирскими, монастырскими, причем их порою взаимоисключающая разнородность свидетельствует о напряженных творческих поисках автора, отсутствии у него «готовой» системы этических оценок.

Спонтанные проявления чувств (из которых в «Житие» попал разве что непритворный испуг Юлиании перед первым ночным видением) также явно были не в чести у составителя; несравненно более ценится им другое качество человеческой природы — разум. Именно «разуму» и «благому смыслу» главной героини неустанно дивятся все

прочие персонажи «Жития» — «сироты и вдовы» в доме ее тетки, а после свекр и свекровь. В дальнейшем Юлиания постоянно поучает своих «неразумных» слуг, «смыслено и разумно рассуждая», пытается разрешить их «брани» с собственными детьми, и, будучи столь разумной, сдерживает свои чувства настолько, чтобы после гибели двоих сыновей сожалеть, как специально оговаривает автор, «о душах их, а не а смерти».

Не требуется особых литературоведческих изысканий, чтобы заметить, что образ матери, возникающий под пером Дружины Осорьина, почти вплотную приближается к идеальному женскому образу «Домостроя». Черт, объединяющих оба литературных памятника, можно найти великое множество. Помимо чрезвычайного интереса составителя «Жития Юлиании» к подробностям «домовного строения» (которому он, так или иначе, посвящает даже специальное чудо — последнее при жизни муромской святой «чудо о сладком хлебе», сумев этим весьма удачным заимствованием из «Киево-Печерского патерика» напоследок освятить столь низменную сферу человеческой деятельности), именно к строгому исполнению предписаний «Домостроя» сводятся подчас богоугодные поступки праведной Юлиании. Она умеет «жить по смете» и даже умудряется с точностью «год до году» рассчитать необходимый запас пищи, с тем чтобы излишки раздать нищим. (Подобным умением отличался, впрочем, и святой Прохор Печерский, всякий раз заготавливавший лебеду только «на преиудущее лето» — до следующего урожая.) Очевидно, памятуя о строжайшем запрете «раннего питания и ядения... отнюдь не творити», юная праведница, как помним, не поддается на льстивые уговоры сестер и тетки. Из «Домостроя» же заимствована идея о необходимости женщине заниматься рукоделiem, дабы иметь собственные деньги для раздачи милостыни. В двадцатой главе Сильвестровой редакции «Домостроя» мы можем найти даже точное указание на время, которое должно посвящать такой «сверхурочной» работе, причем употребленное здесь выражение «не угасает светильник ея всю ночь», указывающее именно на ночную работу, а отнюдь не на молитву рачительной хозяйки, почти дословно повторяется в муромской повести.

И напоследок, подводя итоги наших наблюдений над жизнеописанием Юлиании Лазаревской, заметим, что произведение это, несомненно, с самого начала задумывалось автором как житие новой муромской чудотворицы. Более того, ему, человеку XVII в., не составляло особого труда выстроить свое сочинение, как отмечала Т. Р. Руди, «по агиографическим законам», включить в него «основные агиографические топосы». Но в то же время нельзя не увидеть, насколько полно отразились здесь личные искания и взгляды самого Дружины Осорьина — человека служилого и светского. Автор «Жития Юлиании», до сих пор не имевший, судя по всему, особого повода для литературных упражнений, тем не менее, отважно пытался сочетать в рамках одного произведения собственные воспоминаия о реальных эпизодах из жизни матери, проникнутые порою глубоким чувством, житийные клише и обширные сентенции из святоотеческих сочинений. В результате подобного авторского «самосмысления» жанровые каноны в

жизнеописании муромской помещицы оказываются в значительной степени деформированными: житийные топосы соседствуют здесь с элементами тончайшего психологизма, глубокое знание богословских сочинений — с очевидными ошибками, а церковные этические нормы — с моральными оценками «Домостроя». Все это к тому же сочетается с весьма ощутимым полемическим пафосом, который вложил в свое сочинение муромский губной староста. Таким образом, автор «Жития Юлиании» своим сочинением как бы открыл дорогу всем тем творческим экспериментам, которые предстоит пережить житийному жанру на протяжении XVII в.

«Повесть о Соломонии бесноватой»

(Д. С. Менделеева)

«Повесть о жене некоей именем Соломонии», созданная в 70-е годы XVII в. священником великоустюжского Спасо-Преображенского монастыря Ияковом, изначально задумывалась автором как запись одного из чудес святых Прокопия и Иоанна. И действительно, первоначальная, пространная, редакция этого сочинения в составе различных сборников неизменно примыкает к житию устюжских чудотворцев, и лишь вторая, краткая, редакция встречается в разнообразных компиляциях для душеполезного чтения уже как самостоятельная повесть. Более того, в самом тексте этого сочинения нашли отражение, так сказать, «технические» моменты его создания. Здесь, в частности, сообщается, что 8 июля 1671 г. некая Соломония, дочь священника Успенской церкви в Ерге Дмитрия, много лет страдавшая недугом беснования, рассказала о своем чудесном исцелении духовным властям Устюга. Именно этот рассказ, зафиксированный Ияковом, дополненный затем беседой с отцом Соломонии и ее духовником, и составил содержание повести. Более того, исследователям удалось с большой долей вероятности проследить и те внелитературные обстоятельства, которые побудили автора столь внимательно отнестись к необычным рассказам своих собеседников. По всей видимости, запись «Чуда о Соломонии» находится в непосредственной связи с оживлением религиозной жизни Великого Устюга во второй половине XVII в. Именно тогда, начиная с 50—60-х годов, обновляется облик устюжской Соборной площади (немалое место которой отведено и в повести): заново отстраивается Успенский собор, возводятся церкви в честь святых Прокопия и Иоанна. Параллельно создается новая редакция житий этих святых, возобновляется запись чудес. В 1682 г. образуется Устюжская епархия.

Так какой же интерес это, казалось бы, сугубо церковное сочинение может представлять для знатоков литературы? Все дело в своеобразном видении и литературном таланте его создателя, под пером которого простая запись посмертного чуда святых Прокопия и Иоанна превращается в самостоятельную повесть, в которой исследователям угодно было усмотреть контаминацию самых разнообразных мотивов — от вполне закономерных в данном случае элементов богородичной легенды до, как утверждают, мельком намеченного автором романического сюжета — трагической истории взаимо-

отношений Соломонии и ее молодого супруга, крестьянина Матфея; и все это — не считая многочисленных фольклорных элементов, обеспечивших «Повести о Соломонии» славу «самой демонической» из всех древнерусских повестей.

И все же, в чем состояла основная задача автора этого пестрого сочинения, позволившая ему в итоге связать воедино столь разнородные элементы? Совершенно очевидно, что Ияков с самого начала был настроен на долгий и обстоятельный разговор с читателем, — одно лишь риторическое предисловие к его «душеполезной и умиления достойной» повести составляет (в сборнике из собрания Ундольского, опубликованном еще в конце XIX в. в «Чтениях Общества любителей древней письменности») почти полтора листа — столько же, сколько у его предшественников уходило порой на полное описание того или иного чудесного события у гроба святых Прокопия и Иоанна. Более того, вся «Повесть о Соломонии» занимает здесь не намного меньше места, чем предшествующие ей двадцать шесть чудес этих святых.

Помимо объема, выделяет это сочинение и весьма необычное заглавие, в котором автор прямо заявляет, что впереди речь пойдет о «некоей жене именем Соломонии, како избавита ю... от водных демонов». Последняя ремарка сразу же соотносит творение Иакова с многочисленными чудесами северорусских святых, которые отличает, как известно, весьма специфическая демонология. Самое непосредственное отражение получили здесь разнообразные фольклорные мотивы и образы — откровенные пережитки местного язычества. (См., например, в одном из посмертных чудес св. Никодима Кожеозерского — «о некоем отроче, како избави от леснаго демона» (курсив наш. — Д. М.)) Вместо привычных, ставших почти индифферентными для русского книжника последних времен Средневековья, бесов, основные сведения о которых христианская литература заимствовала еще из сочинений отцов церкви, здесь мы увидим множество весьма странных и, похоже, основательно привлечших авторское внимание существ — домовых, водяных, леших. Именно с ними ведут неустанную борьбу многочисленные подвижники и даже простые миряне, вроде поповны Соломонии.

Именно такой, почти этнографический, интерес автора к новым противникам христиан, стремление как можно подробнее познакомить с их внешним видом и повадками своих читателей, по всей видимости, и послужили причиной значительного расширения сюжетных рамок «Повести о Соломонии». Именно таким образом в нее попадает сообщение о весьма недолгой семейной жизни героини, которую в первую брачную ночь вместо супруга посетил бес, — ведь то, что исследователями XIX — первой половины XX в. было принято за «зерно любовной интриги», на самом деле является всего лишь еще одной фиксацией весьма распространенного на русском Севере поверья — о возможности наведения «порчи» на невесту.

Тем же путем, благодаря стремлению скрупулезного автора превратить свое сочинение в своего рода справочник по нечистой силе и способам борьбы с ней, проникают в повесть и описания многочисленных мучений Соломонии, которую ее новые покрови-

тели неоднократно пытаются то утопить, то заставить покончить с собой. Тем же чрезвычайным авторским интересом к предмету проникнуты и многочисленные описания быта водяных демонов, обитающих в неких «темных и мрачных жилищах», их трапез, вся история общения Соломонии с почти сказочной русалкой Ярославкой, бесконечные авторские ремарки бытописательного характера. Так, Иякову кажется чрезвычайно важным, что все злключения юной поповны начались с того, что она отворила дверь в горницу «без молитвы», что самые тяжкие мучения героини происходят непременно «по захождении солнечнем», причем бесы неизменно стараются утянуть ее «в воду» и т. п. Отсюда же берут происхождение и многие сцены, способные оттолкнуть читателя своим физиологическим натурализмом. Словом, на страницах своей повести устюжский священник, подобно врачу, но, естественно, со своих позиций пытается честно и всесторонне изучить истоки и течение болезни беснования. Причем эти «штудии» сопровождалась, по-видимому, еще более объемной авторской работой, как «фактологической» — в «Повести» сказано, что мучения Соломонии наблюдали «в той веси» «мнози свидетели неложни» — значит был и опрос свидетелей? — так и теоретической — судя по приведенным здесь библейским цитатам «в тему».

Разбираются в повести и всевозможные методы исцеления от беснования. Так попадает в повесть описание, по-видимому, имевшего распространение, но едва ли канонического обряда заклинания бесов в алтаре, к которому прибегает отец героини. С этого момента повесть выходит за рамки одной частной жизни, в ней вполне закономерно начинают звучать общественные мотивы — в частности обличение местных священников, которое заканчивается обращением автора ко всем без исключения «братьям и сестрам»: «Да видяще ю и мучения ея (Соломонии. — Д. М.), научимся и покажемся не преобидети закона Божия и заповедей Его. Аще ли не тако, то и мы таяжде постраждем и горше сих в муку вечную».

Самочинным и весьма небрежно относящимся к своим обязанностям волостным священникам (а ведь одной из причин всех злключений героини оказывается в повести то, что ее «поп пьяный крести и половины крещения не исполни») противопоставлены в повести духовные власти Устюга, благодаря в том числе духовному попечению которых героиня получает наконец долгожданное исцеление. Святые, явившиеся Соломонии, не случайно, на наш взгляд, поучают ее остаться в Устюге: «Ко отцу своему в волость не ходи, да ты паки унесут темнообразные демони и будет ти последняя горши первых».

Попутно заметим, что несколько смущавшая прежних исследователей перемена повествователя в финальной части повести (где события неожиданно начинают излагаться от лица самой Соломонии), похоже, обязана своим происхождением некоему общему канону написания посмертных чудес. Он состоит в том, что основная канва повествования излагается неким сторонним автором — почти всегда безымянным, в то время как кульминационный момент чуда — исцеление, зачастую происходящее в

тонком сне или видении, — то есть то, что, по всей видимости, неудобно было пересказывать постороннему фиксатору-книжнику, — приводятся как прямая речь, рассказ самого исцеленного. Такой порядок достаточно четко выдержан на протяжении всего сборника из собрания Ундольского в котором и помещено интересующее нас сочинение.

Таким образом, столь разнородная и «странная» на первый взгляд древнерусская повесть о Соломонии на самом деле не теряла признаков того жанра, в котором изначально задумывалась, — записи посмертного чуда святых. В то же время повествовательно-назидательные мотивы в составе этого произведения позволили ему в дальнейшем существовать в составе различных сборников в виде самостоятельной повести для душеполезного чтения.

«Житие» протопопа Аввакума

(Д. С. Менделеева)

Церковный раскол. Третья четверть XVII в., вопреки распространенному в отечественной историографии представлению о царствовании «тишайшего» Алексея Михайловича, была весьма беспокойным временем в истории русского государства.

Взошедший на царский престол в 1645 г., совсем еще молодой шестнадцатилетний государь при поддержке своего ближайшего окружения и, прежде всего, царского духовника Стефана Вонифатьева сразу же начал весьма активно заниматься вопросами церковного устройства и религиозной жизни. Внимание царя было обращено, главным образом, на то, что порядок церковной службы в различных уголках немалого к тому времени Российского государства значительно различался под влиянием местных традиций и обычаев. Необходимость общего усиления церкви была особенно очевидна и в силу неоднократно отмечаемого различными авторами того времени повсеместного «развращения нравов». Поэтому в первые годы своего правления молодой монарх собирает вокруг себя многообразных единомышленников, составивших так называемый «Кружок ревнителей древлего благочестия», и с 1652 г. начинает проводить в жизнь широкомасштабную церковную реформу.

То, что основная деятельность царя была связана в основном с вопросами церковного устройства и проходила под общим знаком «возвращения к традициям», несколько не умаляет ни ее революционности, ни твердости характера самого Алексея Михайловича; напротив, в событиях 50—60-х годов XVII в. можно даже уловить некоторое сходство со знаменитыми петровскими преобразованиями. Известно, например, что именно в годы царствования отца будущего первого российского императора в своеобразную моду при московском дворе вошла идея «государевой службы», а сам «тишайший» правитель не только имел привычку требовать от своих подданных неукоснительного подчинения и расторопности, но иногда, согласно его собственному признанию, даже «купал» в проруби стольников, замешкавшихся с утра с прибытием во дворец. Что же до проводимой в жизнь церковной реформы, то на первом этапе она, подобно последующей деятельности Петра, вызвала целый ряд невероятно быстрых возвышений, приближений к царскому престолу многих выходцев из простонародья — рядового священства и даже крестьянства. Среди «птенцов гнезда» Алексея Михайловича мож-

но вспомнить настоятеля храма Казанской Божией Матери на Красной площади, а позже архимандрита Переяславского Даниловского монастыря Ивана (в монашестве Григория) Неронова, рязанского митрополита Илариона, патриарха Никона, нескольких провинциальных, в основном поволжских, протопопов, также входивших в число «ревнителей благочестия». Однако дальнейшая судьба начатых преобразований была далеко не однозначна. Задуманная с единственной целью — установить единообразие церковной обрядности путем унификации ее по греческим образцам, — реформа привела к весьма неожиданным последствиям, оставившим глубочайший след в судьбе русского общества.

В связи с частыми отлучками Алексея Михайловича из Москвы (с 1654 по 1667 гг. Россия вела затяжную войну с Польшей за украинские земли) судьба церковных преобразований в первые годы оказалась всецело в руках патриарха. Бывший на первых порах ближайшим единомышленником царя и ставший при личной его поддержке сначала (в 1648 г.) новгородским митрополитом, а затем (с 1652 г.) и московским патриархом, Никон, в свою очередь, сразу же начал злоупотреблять полученной властью, проводя в жизнь принцип «священство выше царства». Новый патриарх проявил склонность к делам не только церковным (при его участии были основаны и восстановлены две типографии, переводились и печатались богослужебные книги, им также были созданы три новых монастыря), но участвовал практически наравне с царем в решении многих государственных вопросов. По настоянию патриарха в официальных документах его нередко именовали «собинным», то есть личным, другом монарха, во время участия Алексея Михайловича в первом польском походе Никон единолично правил государством именем малолетнего царевича Алексея и своим. Патриарший церемониал того времени едва ли не превосходил царский по своей пышности. (Известно, например, что патриаршее облачение, специально заказанное Никоном к Пасхе 1655 г., было расшито жемчугом и драгоценными камнями до такой степени, что вес его достигал полутора пудов.) А кроме того, новому патриарху удалось, нередко в обход существовавших тогда законов, значительно увеличить земельные владения Церкви в европейской части России, что, в конце концов, стало создавать проблемы и для самого государя. Подобные попытки узурпировать власть вызвали крайнее недовольство царя, и в 1658 г. Никон демонстративно покидает патриарший престол, предварительно успев разослать по тюрьмам и ссылкам или казнить почти всех «ревнителей благочестия». (Сам «кружок» распался еще в 1652 г.) Вплоть до церковного Собора 1666—1667 гг. в русской церкви длился беспрецедентный до того период «междупатриаршества», что еще более затруднило процесс церковной реформы.

Между тем и сами нововведения, привнесенные в русскую церковную жизнь решением «сверху» и в чрезвычайно короткие сроки, вызвали весьма неоднозначное отношение среди духовенства. С одной стороны, «ревнители благочестия» всячески настаивали на полном и правильном исполнении церковных служб (в те времена, нередко в

угоду прихожанам и для экономии времени, одну литургию могли одновременно частями служить два или три священника, — всякая логика и смысл происходящего при этом, конечно же, терялись), а кроме того, возродили почти забытую на Руси традицию церковной проповеди. С другой — реформаторами были введены в русскую церковную практику многие греческие, сравнительно поздние по происхождению, особенности богослужения (как, например, «троеперстное» крестное знамение, хождение во время службы «против солнца» и т. д.). Таким образом, никоновские постановления вошли в очевидное противоречие с исторически сложившимся на Руси богослужебным порядком, а также с решениями самого авторитетного для русской церкви того времени Стоглавого церковного собора, который состоялся в Москве еще в 1551 г., на что и указывали в своих челобитных на царское имя защитники «старых» обрядов. Многочисленные и не всегда последовательные богослужебные указания, выходившие на протяжении 50-х годов XVII в., в том числе в форме коротких записок от имени патриарха, с тиражированием которых и то едва справлялся московский Печатный двор, вносили в русскую церковную жизнь лишь еще бóльшую сумятицу. Видный деятель московского старообрядчества инок Авраамий, автор обращенного к царю трактата «Христианоопасный щит веры», писал: «Во многих градах много хождения и необретов двух или трех церквей, чтобы в них единолично действовали и пели, но во всех разнствие и велий раздор... Одни служат и поют тако, инии же инако, или ныне служат и поют тако, наутрие инако. И указуют на Никоновы печатные книги и на разные непостоянные указы». Необходимо учитывать и тот факт, что значительная часть низшего клира — приходских священников, дьяконов и певчих — к тому времени на Руси была малограмотной. Для всех этих людей, знавших церковное богослужение большей частью на слух, любое вообще серьезное изменение в его порядке означало неминуемую потерю места и источника пропитания. Все эти обстоятельства, наряду с властными амбициями патриарха Никона, обеспечили сторонникам «старых» обрядов необычайно широкую поддержку во всех слоях населения.

Возникший церковный раскол окончательно оформился после Собора 1666—1667 гг., на котором специально приглашенные иноземные патриархи (Александрийский — Паисий и Антиохийский — Макарий), осудив Никона, в то же время одобрили основные внесенные им церковные новшества и предали анафеме наиболее известных сторонников дониконовских обрядов. (Иерархи, приглашенные в Москву Алексеем Михайловичем для придания особой значимости решениям Собора, действовали в этом случае заодно с московскими «властями», надеявшимися таким образом наконец покончить с нежелательными последствиями реформы.) Старообрядческое движение тем самым, однако, подавлено не было. Разосланные по далеким ссылкам «расколуучители» сумели, тем не менее, наладить регулярную переписку со своими последователями, вели активнейшую литературную деятельность. Несмотря на массовые казни и жесточайшее преследование, их идеи все шире распространялись по стра-

не, вызывая к жизни самые разнообразные формы народного протеста — от массовых самосожжений (устроители которых пытались таким способом избежать участия в новых, «поганских» на их взгляд, обрядах) до миграции целых поселений в отдаленные области России, где потом внутри старообрядческих общин возникали разнообразнейшие «толки» — особые религиозные направления, порядок богослужения в которых порою значительно отличался как от официально признанного, так и дониконовского. В дальнейшем, на протяжении XVIII—XIX вв., старообрядчество приобрело значение своеобразной духовной оппозиции и было чрезвычайно широко распространено в купеческой среде. Несмотря на ряд взаимных шагов, имевших место уже в XX в., отношения между старообрядческой и Русской Православной Церковью до конца не урегулированы до сих пор.

Жизнь Аввакума. Одним из наиболее известных проповедников старообрядчества в XVII в. был протопоп Аввакум (Петров) (1621—1682). Жизненный путь этого человека представлял собой характерную для того времени череду взлетов и падений. Сын сельского священника из нижегородского селца Григорово, рано оставшийся без отца и изгнанный, согласно его же собственным воспоминаниям, из родного села «соплеменниками», позже он начинает священствовать в соседнем селе, но и здесь не находит общего языка с прихожанами. В поисках поддержки дважды (в 1647 и 1652 гг.) отправляясь в Москву, Аввакум знакомится там со Стефаном Вонифатьевым и Иваном Нероновым (первый из них был к тому же земляком молодого священника) и за горячую приверженность идеям «благочестия» получает от Алексея Михайловича место протопопа в небольшом приволжском городке Юрьевце-Повольском. Однако и там Аввакуму удается продержаться всего несколько недель, и он вновь возвращается в Москву, на сей раз прочно обосновываясь у Ивана Неронова в качестве служителя одного из приделов Казанского храма. Оказавшись в столице, протопоп не только свел близкое знакомство со всеми «ревнителями благочестия» (многих известных деятелей того времени — царского советника, боярина Федора Михайловича Ртищева, рязанского митрополита Илариона, самого патриарха Никона — он описывает в своих сочинениях как давних и хороших знакомых), но и принял немалое участие в судьбе собственных братьев, устроив их клириками во дворец и различные кремлевские храмы.

Однако наладившееся было протопопово благополучие резко обрывается после расхождения нового патриарха с остальными «ревнителями», и в 1653 г. Аввакум вместе с семьей отправляется в сибирскую ссылку, сначала в Тобольск, а затем в далекую Даурию, откуда возвращается лишь одиннадцатью годами позже. Весной 1664 г. протопоп снова на несколько месяцев оказывается в Москве, где находит чрезвычайно радушный прием при дворе, явно обусловленный желанием государя склонить на свою сторону известного к тому времени проповедника. Но тщетность подобных стараний вскоре становится слишком очевидна, и уже в конце августа успевший подать царю довольно дерзкую «роспись, кто в которые владыки годится» (по всей видимости,

содержавшую ряд советов государю о назначении разных лиц на высшие церковные должности) и «запустошить» своими выступлениями церковь святой Софии за Москово-рекой в Садовниках, Аввакум вновь отправляется с семьей в ссылку, на этот раз на Мезень.

После Собора 1667 года не пожелавший отказаться от своих убеждений протопоп был лишен сана, разлучен с домашними и отправлен еще дальше — в заполярный Пустозерск, где на протяжении 70-х годов XVII в. и создавались все дошедшие до нас весьма многочисленные его сочинения: три редакции «Жития» (не считая более ранних набросков, которые впоследствии послужили неизвестному переписчику основой для создания особого «Прянишниковского» списка), ряд полемических трудов, получивших среди исследователей наименование «Книги бесед», «Книги толкований и нравоучений» и «Книги обличений», а также, по всей видимости, несколько «бесед», обращенных к «неподобным», то есть никонианам, из которых до нас дошла лишь одна, публицистические заметки о лицах и событиях времени возникновения старообрядчества, несколько богословских сочинений, шесть челобитных двум русским царям — Алексею Михайловичу и Федору Алексеевичу и послание царевне Ирине Михайловне, а кроме того огромное количество писем последователям и семье. Большинство этих сочинений было написано Аввакумом в результате бесед и споров с другими пустозерскими узниками — соловецким иноком Епифанием, бывшим дьяконом Кремлевского Благовещенского собора Федором Ивановым и священником Лазарем, которые, находясь в остроге, и сами много писали, даже несмотря на отсутствие книг и бумаги и запрещения со стороны властей. Подобное многолетнее упорство проповедников «старых обрядов», по всей видимости, переполнило чашу терпения молодого царя Федора Алексеевича, и 14 апреля 1682 г. вожди старообрядческого движения были по царскому указу «сожжены в срубе».

Дошедшие до нас свидетельства современников, разнообразные документы и сочинения самого протопопа рисуют Аввакума как человека безусловно литературно одаренного, чрезвычайно начитанного (одна лишь попытка исследователей перечислить все произведения, использованные либо упомянутые в аввакумовских сочинениях, обернулась обширным списком из более чем десятка страниц), но невероятно конфликтного, а порою и тщеславного.

И действительно, вся жизнь «огнепального» протопопа оказывается буквально наполненной всевозможными противостояниями. Сначала — с собственными прихожанами, которые с остервенением выбивали строгого священника из Лопатищ и из Юрьевца. (Впрочем, изгнание Аввакума с протопоповского места, как выяснилось позже, было вызвано не только строгостью Аввакума-духовника, но и его чрезмерным усердием на ниве налогообложения: протопоп, в обязанности которого входил также сбор «венченных знамян» (налога на бракосочетание), судя по сумме, сданной им позже в Патриарший приказ, в воспитательных целях облагал налогом и не освященные церковью сожительства среди своей паствы, что и привело к бунту прихожан.)

Затем, уже будучи в Москве, протопоп крупно не поладил с прочим причтом Казанского храма, когда после ареста Ивана Неронова начал высказывать претензии на освободившееся место настоятеля. Так и не договорившись с другими священниками о разделении обязанностей, Аввакум, «отозвав» часть прихожан, начал служить всеобщные в «сушиле» — сарае при доме Неронова, что противоречило не только никоновским постановлениям, но всяческим вообще церковным канонам. Именно этим «церковным мятежом» в первую очередь и был вызван последующий арест Аввакума, о чем сам он в своих позднейших сочинениях старался не упоминать. Даже пребывание в пустозерском остроге ознаменовалось многолетним противостоянием протопопа с одним из его «соузников» — дьяконом Федором Ивановым, причем в пылу споров о различных церковных догматах Аввакум не только предал анафеме «Фетку-отщепенца», но с помощью подкупленной стражи даже сумел уничтожить какое-то сочинение дьякона, предназначавшееся для отправки на волю, а после написал против несчастного целую «Книгу обличений», приведя в настоящий шок собственных последователей, которые, уже после смерти пустозерских узников разбирая оставшиеся от них бумаги, с ужасом обнаружили, что именно «отец Аввакум» порою позволял себе чрезвычайно вольно трактовать некоторые догматические понятия.

В то же время, очевидно желая таким образом упрочить свой авторитет среди современников, протопоп не устает планомерно и скрупулезно фиксировать в своих сочинениях все «знаки внимания», направленные властями в его адрес. Из разных редакций «Жития» мы не только можем узнать, как Алексей Михайлович на Пасху «оделял» яйцами все протопопово семейство, как он однажды, кланяясь Аввакуму, уронил с головы «шапку-мурманку» или какую огромную сумму денег получил протопоп от разных придворных доброхотов летом 1664 г., но почерпнуть ряд сведений, которым не удалось найти подтверждения в дворцовых архивах. Так, например, автор «Жития» утверждает, что в бытность в Москве у Ивана Неронова его чуть было не сделали настоятелем дворцовой церкви Спаса-на-Бору, чему помешал якобы только его собственный отказ, а позже, в короткий период между двумя ссылками, Аввакума будто бы «звали» даже в царские духовники, о чем был составлен, по его словам, и соответствующий документ («скаска»). С другой стороны, «Житие» старательно умалчивает о некоторых примерах явного протопопова самоуправства. Например, наряду с потрясающими по силе и проникновенности описаниями сибирских мучений (в Сибири, куда Аввакума отправили вместе со всей семьей, у протопопа умерли два малолетних сына), в нем нет ни слова о подлинных причинах даурской ссылки. И действительно, ведь несмотря на громкий скандал в доме Ивана Неронова, несмотря на все усилия коварного патриарха, первоначально Аввакум с семьей был по царскому заступничеству отправлен в Тобольск. Более того, благодаря быстро завязавшейся его дружбе с местным епископом — горячим сторонником идей «благочестия», — Аввакум, тогда еще не лишенный сана, тут же получил в этом административном центре Сибири место настоятеля городского собора. Однако уже вскоре недоброжелатели, которыми и здесь

не замедлил обзавестись категоричный священник, донесли в Москву, что Аввакум ходит по Тобольску с великолепным посохом («а посох де с яблоки вызолочен») — знаком архиепископского достоинства, которого он не имел. Именно такое проявление аввакумовского тщеславия и дало повод патриарху Никону, к несчастью для Аввакума как раз в то время оставшегося единоличным правителем в государстве, в дальнейшем максимально ужесточить наложенное наказание.

«Житие» Аввакума». Все эти человеческие качества, несомненно, оказали определенное влияние и на работу Аввакума над собственным «Житием». Но более всего в этом произведении поражает даже не степень самонадеянности автора, который тем самым как бы причисляет себя к лику святых (примеры подобных «самонаписанных» житий к тому времени уже существовали в русской литературе и, несомненно, были известны Аввакуму через его духовного отца — инока Епифания, — это, прежде всего, жизнеописание самого Епифания, также созданное им в Пустозерской тюрьме, и более раннее житие соловецкого отшельника — Елеазара Анзерского). Жизнеописание Аввакума в первую очередь поражает читателя своей «литературностью».

И действительно, протопоп, здесь же заявляющий во всеуслышанье, что он «не учен диалектики, и риторики, и философии», проявил себя в работе над своим произведением прежде всего как чрезвычайно умелый ритор и полемист. На протяжении всей первой половины 70-х годов XVII в. он неустанно совершенствует свое сочинение, создавая три его различные авторские редакции. Две из них (и это небывалый случай в истории древнерусской литературы) дошли до нас в аввакумовских автографах, и еще одна, по всей видимости, самая ранняя (так называемая редакция Б), — в составе писцового сборника, заверенного подписями всех пустозерских узников. Причем, в отличие от инока Епифания, лишь механически добавившего к своей автобиографии вторую часть, Аввакум каждый раз заново перерабатывает весь текст, внося изменения в трактовку отдельных эпизодов, сюжет и идейное содержание. Неизменной при всех авторских переработках остается лишь общая канва произведения, построенного как свободная беседа автора с духовным отцом (и читателями) о сложностях и перипетиях своей жизни, — такую форму как бы импровизированных воспоминаний Аввакум, судя по всему, считал весьма удачной, по крайней мере, в последующих редакциях он не стал устранять некоторые перебивки в последовательности своего рассказа (так, уже после возвращения автора в Москву, в «Житии» везде следует даурское «чудо о пролубке»). Более того, в редакции В хронология нарушена еще более, — последовательное изложение аввакумовской «биографии» завершается здесь своеобразной «подборкой» многочисленных случаев исцеления им бесноватых. Авторское внимание к подобным чудесам, возможно, также было вызвано желанием завоевать особую популярность среди единомышленников: дело в том, что в сочинениях середины 70-х гг. Аввакум и самих никониан (сторонников отошедшего к тому времени от дел патриарха Никона и, шире, — вообще всех, поддержавших идею церковных

преобразований) весьма часто изображал не иначе как бесноватых. Аввакум-врач, терпеливо «стряпающий» вокруг больных и «бешаных», тем самым как бы заявлял о своей готовности к дальнейшей борьбе с «новизнами». А кроме всего прочего, в процессе работы, по всей видимости, претерпел значительные изменения и общий замысел «Жития»: из простого описания жизненных перипетий одного человека, из ряда зарисовок личных трений Аввакума с патриархом Никоном и его приспешниками — Арсением Греком и Симеоном Полоцким (которыми, по всей видимости, и располагал составитель Прянишниковского списка), оно постепенно превращается в огромной силы полемический памятник, отображающий широчайшую картину как бы вселенского противостояния старообрядцев и «новолюбцев».

То, что одиночество Аввакума в его борьбе и страданиях входило в первоначальный авторский замысел, хорошо видно из тех фрагментов ранней редакции, которые в дальнейшем подверглись значительной правке: на единственность, исключительность протопопа в Прянишниковском списке указывает уже первое его видение. Там, где в более поздних редакциях автору являлись во сне три корабля — сначала «Лукин и Лаврентьев», а затем уже и его собственный, в раннем варианте корабль всего один, а Лука и Лаврентий, наставившие Аввакума на путь спасения, не упомянуты вовсе. Наиболее же «прозрачна» в плане идейного содержания картина мора на Ингоде: в поздних вариантах перед нами — изображение массовых мучений от воеводы Пашкова, в раннем — картина массовых смертей, когда бродящие по берегу протопоп с семьей находят всюду только трупы. Возможно, именно осознание собственной особенности и приводит к той точности в передаче мелких автобиографических деталей, которую исследователи отмечают среди особенностей Прянишниковского списка.

Из трех пустозерских редакций, напротив, исчезают многие мелкие подробности жизни самого Аввакума, по всей видимости, показавшиеся автору незначительными (здесь, например, нет указания на возраст Аввакума-жениха и его юной невесты, но зато, как мы уже указывали выше, старательно выписаны поднимающие авторитет автора подробности пребывания его при дворе). Из пустозерских писаний исчезает и обширная и гневная характеристика патриарха Никона, ставшая к тому времени неактуальной. Зато в них появляются упоминания о жизни и подвигах многочисленных сподвижников и духовных детей протопопа — церковных и государственных деятелей, также пострадавших за свою приверженность «старым» обрядам, домочадцев Аввакума, разных юродивых. Более того, создается впечатление, что в поздних редакциях аввакумовского «Жития» вообще нет лиц, непрichастных так или иначе к религиозной полемике того времени, — каждый, пусть самый малозаметный персонаж, мимоходом попадающий в поле зрения повествователя, здесь обязательно охарактеризован с точки зрения его отношения к церковным обрядам (или лично к автору). Даже обитатели крохотного поселения где-то на глухом байкальском берегу, о которых в Прянишниковском списке сказано просто, что «живут хорошо, соболей промышляют», в более

поздних вариантах «Жития» оказывают протопопу чрезвычайно радушный прием, желая непременно поделиться с ним своим уловом. (При этом особо оговаривается, что Аввакум «положенную пред него» рыбу благословил.)

Мысль о всеобщем характере религиозного противостояния подчеркивается также в специальном предисловии к «Житию» (редакция В), материал для которого Аввакум заимствовал из поучения аввы Дорофея «О любви». Содержащиеся в нем абстрактно-риторические рассуждения о некоем круге, объединяющем всех людей в их стремлении к Богу, получают здесь самое конкретное и злободневное для Аввакума содержание и дополнены, для большей наглядности, авторским рисунком-схемой, на котором за пределами этого «круга любви» оказываются старательно вырисованные предстоятели официальной церкви — патриарх Никон, Рязанский архиепископ Илларион, Крутицкий митрополит Павел и греческие иерархи.

Особое проявление «литературности» «Жития» состоит в том, что редкий эпизод протопоповой биографии попадал в него, не подвергшись предварительной «литературной» обработке: Аввакум как бы постоянно играя на хорошем знакомстве своих искушенных читателей с церковной книжностью, стилизует рассказы о многих случаях из своей жизни по житийным образцам. Например, эпизод, в котором протопоп жжет руку на свече, очень часто встречается в повествованиях о пустынножителях; исцеление «начальника Евфимия Стефановича» в целом повторяет сюжетную канву библейской притчи о расслабленном, а поведение Аввакума на церковном соборе напоминает святого-юродивого. Книжными примерами, очевидно, навеяны и многие описанные в «Житии» «чудеса». Так, знаменитое аввакумовское «чудо о пролубке» есть ни что иное, как перенесение на просторы сибирской природы эпизода из библейской книги Исход (Исх. 17:2—7), а повествование об ангеле, будто бы посетившем Аввакума в темнице Андроньева монастыря, обладает некоторыми общими чертами с рассказом об апостоле Петре (Деян. 10:10—13).

Подобная «игра в ассоциации», постоянно оправдывающая дерзкого автора «Жития», возвышающая его в глазах читателей уподоблениями разным святым, была, по всей видимости, чрезвычайно важна для Аввакума. Именно поэтому он подчас и сам с готовностью «подсказывает» недостающие, не сразу приходящие на ум «священные примеры», сообщая, в частности, что маленького Прокопия крестили в дороге, «яко каженика Филипп», или что сам он (Аввакум), избитый до крови, сидящий в темнице Братского острога и разговаривающий через щелку с «собачкой», чем-то напоминает нищего Лазаря из притчи.

Более того, похоже, что самим своим появлением это аввакумовское сочинение всецело обязано существовавшему задолго до него книжным образцам. Правда, выяснить, чей же именно пример вдохновил проповедника старообрядчества на создание его жизнеописания оказывается не так-то просто. С одной стороны, обращаясь к читателям в финале своего произведения, протопоп вроде бы и сам признается, что он-де «почтох

Деяния Апостольская и Послания Павлова», и тут же, старательно подбирая фрагменты библейского текста, даже пытается проследить для своих читателей некую традицию подобных поучительных рассказов, существовавшую, по его словам, еще в апостольские времена. При ближайшем рассмотрении, однако же, выясняется, что второй из упомянутых здесь фрагментов (Деян. 19:18, или, по терминологии Аввакума, пользовавшегося текстом «Острожской библии» 1581 года, — «зачало 42») попал в текст «Жития» скорее всего в результате ошибки автора (случайной или намеренной), — ведь речь в нем идет никак не о поучении, но о многочисленных исповедях жителей малоазиатского города Эфес апостолу Павлу. Таким образом, единственным, на первый взгляд, «образцом», на который мог ориентироваться протопоп, оказываются рассказы о себе апостолов Павла и Варнавы, о которых говорится в другом упомянутом здесь библейском стихе (Деян. 15:12). Настораживает и еще одна, весьма неопределенная, фраза заинтересованного, как кажется, в точности своих ссылок Аввакума: «Много того найдется во Апостоле и в Деянии». Так что же все-таки пытался утаить протопоп от своих читателей и последователей?

Для того, чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к творческой истории аввакумовского «Жития». Первую, самую раннюю попытку описать, пока еще весьма кратко, собственные сибирские мытарства Аввакум, как известно, предпринял в 1664 г. в своей «Первой челобитной царю Алексею Михайловичу». Именно в этом послании царю Аввакум, вплоть до возвращения в Москву бывший, по всей видимости, не в курсе состояния московской полемики, впервые пытается использовать рассказ о собственных злоключениях в качестве аргумента в защиту старых обрядов; при этом им значительно «ретушируются» многие факты собственной биографии, именно здесь начинается создаваться образ огнепального исповедника старых обрядов, столь хорошо известный нам по «Житию». Самым интересным, однако, является то, что, создавая эту свою автобиографию, протопоп несомненно ориентировался на текст 11 главы второго Послания апостола Павла к Коринфянам, где содержится довольно обширный рассказ апостола о себе, который в своих скрупулезных экскурсах в Священное Писание Аввакум неизменно обходит. Соотнесенность двух посланий подтверждается целым рядом заимствований: так, начиная свою челобитную царю, Аввакум говорит, что жил на востоке «в смертех многих», тем самым перефразируя отрывок из 23 стиха 11 главы. Далее, подводя итоги своему повествованию, он сообщает: «в десеть лет много того было: беды в реках и в мори, и потопление ми многое было» (перифраз 26 стиха). Кроме того, рассказ протопоба перебивается здесь обращением к царю, содержащим цитату из все того же апостольского послания: «Ни же похвалою глаголю, да не буду безумен, истинну бо, по апостолу, реку». Таким образом, можно считать, что текст «Первой челобитной» «вывел» нас на тщательно скрывааемый источник аввакумовского вдохновения. Более того, еще в одном сочинении протопоба, а именно в беседе пятой его «Книги Бесед» (создававшейся в Пустозерской тюрьме в одно время со знамени-

тым «Житием»), находится фрагмент, чье теснейшее соприкосновение с Библией становится очевидно, если просто положить рядом два текста:

Протопоп Аввакум

Паки реку: ей хвалимся и радуемся в скорбех своих, мучими от вас, никониян, в темницах и во оковах, и в смертях многожды от вашева жалованья. Двадесять два лета плаваю и так и сяк, иногда наг, иногда гладен, иногда убит, иногда на дожде, иногда на мразе, иногда на чеппи, иногда в железах, иногда в темнице, кроме повседневных нападений и разлучения жены и детей.

Апостол Павел

Паче аз в трудех множае в ранах преболе, в темницах излиха, в смертех многощи. От иудеех пятькраты четыредесять разве единыя приях, трищи палицами биен бых (то есть получил от иудеев пять раз по сорок без одного ударов и трижды был бит палицами. — Д. М.), единою каменьями наметан бых, трикраты корабль опровержеся с мною, ношь и день в глубине сътворих. В путных шествиих множицею беды в реках, беды от разбойник, беды от сродник, беды от язык, беды в градех, беды в пустыни, беды в мори, беды в лжебратии, в труде и подвизе, в бдениих множицею, в алчбе и в жажди, в пощениих, в зиме и наготе, кроме внешних нападении, яже по вся дни.

После детального знакомства с указанным отрывком «Павлова послания» становится очевидно, что многие эпизоды — в том числе, рассказ о «дощенике», перевернушемся с ним на одном из сибирских порогах, о столь точно сочтенных семидесяти двух ударах, полученных им от воеводы Пашкова, о темнице Братского острога и о сибирских морозах, были выбраны Аввакумом из множества других воспоминаний об одиннадцатилетних скитаниях по Сибири именно в подражание апостолу. В то же время мы видим, что некоторые моменты, обозначенные в Библии лишь тезисно, — например о «бедах от язычников», — Аввакум разрабатывает несравнимо подробнее, а уж мимолетное апостольское замечание о «лжебратии» и вовсе получает в сочинениях протопопа совершенно новое, современное автору значение.

Учитывая все вышесказанное, мы можем совершенно иначе взглянуть на творческую природу аввакумовской автобиографии и сделать вывод о том, что создавая свое жизнеописание, протопоп не только тщательно отбирал для него воспоминания о разных случаях из собственной жизни, но творчески перерабатывал весь этот материал. В итоге вполне достоверные детали и подробности успешно соседствуют в его сочинении с результатами литературной стилизации, образами, которые попали в «Житие» по аналогии или в подражание каким-то другим книжным сочинениям, а сам образ автора в нем оказывается в достаточной степени вымышленным, «мифологичным». Все аввакумовское «Житие» приобретает в этом случае совершенно особое звучание — его жанр можно было бы определить как своеобразную «лирическую автобиографию». Таким образом, в своем литературном труде дерзкий Аввакум гениально предвосхищает некоторые литературные открытия XIX и даже XX в.

Глава 3

ПРОИЗВЕДЕНИЯ НА НРАВСТВЕННО-РЕЛИГИОЗНЫЕ И ЦЕРКОВНО-УСТРОИТЕЛЬНЫЕ ТЕМЫ

«Хождение Богородицы по мукам»

(В. М. Кириллин)

Если произведения на исторические и житийно-биографические темы достаточно легко и органично составляют в древнерусской литературе два больших массива, то тематическая группировка прочих памятников менее отчетлива. Пожалуй, можно выделить третий, тоже очень большой массив сочинений — с преобладающей обществоведческой тематикой. Сочинения этой группы крайне разнородны по темам: одни посвящены вопросам религиозно-церковным, другие — проблемам государственным, третьи — мирским и бытовым.

Рассмотрим сначала группу произведений на нравственно-религиозные и церковно-строительные темы. Ведущим жанром в этой группе являются, конечно, поучения, или «слова», но попадаются и послания, и повести, и «хождения» и пр., что вовсе не было случайным. Дело в том, что все семьсот лет в древнерусской литературе шла своеобразная борьба (вернее, соревнование) за наилучшие способы воздействия на читателей — между логичным рассуждением и предметным изображением, а началось все именно с красочных картин.

Одним из самых популярных в древнерусской письменности переводных изобразительных апокрифов на тему жизни после смерти было «Хождение Богородицы по мукам». На греческом языке этот памятник имел название «Откровение пресвятой Богородицы». Русским читателям он стал известен очень рано. Во всяком случае, древнейший список апокрифа датируется XII в. Вот его содержание как памятника, живописавшего виды наказаний за грехи.

Будучи на горе Елеонской, Богоматерь в молитве просит Господа, дабы архистратиг Михаил показал ей муки грешников. И архангел предстает перед ней в сопровождении 400 ангелов — по 100 от востока, от запада, от полудня (юга) и от полуночи (севера). Они торжественно приветствуют друг друга. Богоматерь изъявляет желание узнать, «колико есть мук, идеже мучится род христианский». По повелению Михаила полуденные ангелы отверзают ад, и она видит множество пребывающих в муках мужей и жен и слышит их «воплъ мног». Согласно пояснению Михаила, «сии суть, иже не вероваша во Отца и Сына и святого Духа, но забыша Бога и вероваша, юже ны бе тварь Богъ на работу сотвориль, того они все боги прозваша: солнце и месяцъ, землю и

воду, и звери и гади, то... камни ту у строя, Трояна, Хърса, Велеса, Перуна, но быша обратиша бесомъ злымъ и вероваша, и доселе мракомъ злымъ содержими суть, того ради zde тако мучатся...». В другом месте Богоматерь видит великую тьму и хочет узнать, кто там мучается. Но ангелы отвечают, что те, кто там претерпевают муки, не могут видеть свет, пока не явится «паче 7 солнць светлейший». По молитве Богородицы тьма отверзается и перед ее взором предстают мучающиеся там со страшными рыданиями люди. Со слезами она спрашивает, в чем их вина. Архангел Михаил объясняет, что они «не вероваша во Отца и Сына и Святаго Духа, то ни въ тя, Святая Богородица, не хотяща проповедати имени твоего, якоже родися отъ тебе нашъ Исус Христос, плоть приимъ, освяти землю крещениемъ». Со слезами Богоматерь говорит грешникам: «Почто ся соблазнисте, не весте ли вы, яко жъ мое имя чте все создание?» И тьма вновь их накрывает. После этого она идет «на полудень» и видит «множество мужъ и женъ», погруженных в реку огненную, «овии до пояса, овии до пазуху, овии до шия, а друзии до верха». Архистратиг поясняет ей, что погруженные до пояса проклинали своих родителей; погруженные по грудь, будучи кумовьями, то есть родственниками по свойству, бранились или творили блуд друг с другом; погруженные до шеи были каннибалами; наконец, погруженные с головой — это те, кто «крестъ честный держаще», клялись «лжами». Далее Богоматерь видит подвешенного за ноги и поедаемого червями человека, который при жизни был ростовщиком, и женщину, у которой из уст выползают змеи, а сама она подвешена за зубы, ибо подслушивала и распространяла сплетни, сеяла ссоры и вражду. Про нее Богородица говорит: «Добро было человеку тому, да ся бы не ражалъ». После этого она отправляется «на полуноць». Здесь она видит множество людей, которые лежат на ложах («одрах») в огненном облаке. Это — те, кто в «святую неделю» не ходили к заутрене, но, лентясь, спали «аки мертви». Потом Богоматерь видит горящих на огненных столах людей. Это — те, кто «попов не чтуть». «Клеветницы и свадницы», которые разлучали братьев, мужей и жен, подвешены за языки на железном дереве. Подвешенный за ногти рук и ног при жизни был служителем церкви и экономом и против воли Божией продавал церковную утварь, говоря: «Иже церкви работаетъ, то отъ церкви питается, и того ради мучится zde». И Богоматерь признает справедливость его наказания. Далее она видит, как «попы висяща отъ край ногти, исхождаше огонь отъ темяни ихъ и опаляше я». Это те священнослужители, которые «егда проскомисаху просвиру, и не храняху, и роняху крупиды на землю, яко звѣзды Божия, тогда страшный престоль колебашеся, и подножие божие трепеташе». Затем она видит мучения людей, которые прочли святые книги, но не следовали их заповедям; мучения патриархов и епископов, которые, нося ангельский образ, не противились, когда их называли «отцами святыми»; мучения священнических вдов, после смерти мужей вторично вышедших замуж; мучения монахинь, которые «телеса свои продаша на блуд». Богоматерь видит также брошенных в огненную реку блудников, прелюбодеев, воров, сплетников, клеветников, пьяниц, немилостивых кня-

зей, высших служителей церкви, которые «не сотвориша воля Божия», сребролюбцев и беззаконников. Со слезами она говорит: «Тяжко согрешающим, да бы ся не рожали». После этого архистратиг Михаил ведет ее на восток. Там Богоматерь видит в смоляной огненной, бурлящей и окутанной тьмой реке грешников, которые, утопая, не успевают даже «рещи: Праведный судия, помилуй ны!» Слышен только скрежет зубовой. По просьбе стерегущих эту реку ангелов и молитве Богородицы река стихает, и являются грешники, «яко зерна горящична». Выясняется, что они «суть жидове, иже мучиша господа нашего Исуса Христа, сына Божия, и вси языцы, иже крестися во имя Отца и Сына и Святаго Духа, иже крестьяне суще, ти веруютъ въ демоны и отвергошася Бога и святаго крещения, и еже блудъ створиша по святомъ крещении, и съ кумы... своими и съ матерьми своими и со щерьми своими, и отравницы, иже ядями уморяютъ человеки, и оружьемъ убиваютъ человеки, и давять дети своя, и того ради мучатся противу деломъ своимъ». Услышав это, Богоматерь сказала: «По деломъ ихъ буди тако». И паки наиде на ня бурна река и огнена волны, и тма покры я». Затем она предстает перед огненным озером, в котором мучаются христиане, творившие дела дьявола и не успевшие покаяться. Увидев их муки, Богородица говорит архистратигу: «При единой молитве молю ти ся, да вниду и азъ, да ся мучу со крестьяны, и понеже нарекошася чада сына моего». Но он ответил ей: «Почивай въ раи!» Тогда она обращается к нему с просьбой подвинуть все воинство 7 небес на молитву об этих грешниках. Михаил же отвечает ей: «Живъ Господь Богъ, имя его велико, 7-жды на день и 7 на ночь, егда хвалу приносимъ Владыце и за грешники, госпоже, Господеви поклоняемся, да ни худе насъ послушаетъ Владыко». И вот Богоматерь велит вознести ее на высоту небесную и поставить «пред невидимым Отцом». Воздев «руце свои ко благодатному Сыну своему», она молит: «Помилуй, Владыко, грешныя, яко видехъ я, и не могу терпети, да ся мучю и азъ со крестьяны». Но Господь отказывает ей. Она вновь просит: «Владыко, не молюся за неверныя жида, но за крестьяны молю твое милосердие». И вновь слышит отказ. Тогда по призыву Богоматери пророки, апостолы и евангелисты — все вместе молят за грешников. Однако Господь неумолим. Богоматерь созывает на молитвы все силы небесные. И лишь после этого Вседержитель умилился. Он посылает к грешникам своего Сына, который, горько упрекая их за неверность, предательство, жестокосердие, несоблюдение заповедей, в конце концов говорит: «За милосердие Отца моего, яко посла мя к вам, и за молитвы Матере моя, яко плакася много за вас, и за Михаила архистратига завету и за множество мученик моих, яко многа трудишася за вас, и се даю вам мучащимся день и ночь от Великаго четверга до Святыя Пентикостия (пентикостия — с греческого языка пятидесятница, или праздник Святой Троицы), имете вы покои и прославите Отца и Сына и Святаго Духа». Завершается апокриф благодарственным восклицанием грешников «Слава милосердию Твоему!».

Как видно, «Хождение» давало вполне ясный ответ на вопрос о загробной жизни: оно идейно соединяло жизнь человека по рождении с его жизнью по смерти, обосновы-

вало реальное существование связи между жизнью здешней и жизнью потусторонней на началах христианской этики, на постулате неперемного воздаяния человеку за земные грехи. Это произведение, кроме того, являлось яркой образно-художественной реализацией учения о Пресвятой Богородице как заступнице и молитвеннице перед Господом за род человеческий. Тем не менее, оно значилось в индексах ложных книг, в частности уже в «Изборнике» 1073 г. Впрочем, это мало мешало его распространению в древнерусской письменности и влиянию на сознание людей. «Хождение», например, отразилось в русских духовных стихах. Так, в «Стихе о страшном суде» мотив моления Богородицы за всех грешников звучит даже еще сильнее, нежели в «Хождении». Отразилось оно в литературе старообрядцев. Замечателен рефлекс этого памятника в русской классической литературе, в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». Прежде чем начать изложение «Легенды о великом инквизиторе», Иван Карамазов говорит своему брату Алеше: «Есть одна поэмка (конечно, с греческого): Хождение Богородицы по мукам, с картинками и со смелостью не ниже дантовских». И в самом деле, данный апокриф во многом перекликается со знаменитым творением Данте Алигьери «Божественная комедия», разумеется, с его описаниями ада. Не исключено, что великий итальянский художник слова был знаком с каким-то латинским вариантом апокрифа.

«Слово о Законе и Благодати» Илариона

(В. М. Кириллин)

Памятники древнерусского церковного красноречия по их жанровой природе можно разделить на два разряда. Первый из них — то, что называется обычно пастырской проповедью, — относят к дидактическому красноречию. Подобное ораторское творчество представлено поучениями, написанными в XI в. новгородским епископом Лукой Жидятаю и игуменом Киево-Печерского монастыря Феодосием.

Совсем иное дело эпидиктическое, или торжественное, красноречие. Для составления речей торжественного типа требовались сравнительно высокая образованность, литературная культура и мастерство. Как правило, идейная целеустановка таких речей, в отличие от узкопрактических задач обычной пастырской проповеди, была связана со сферой «больших» проблем религиозной, церковной и общественной жизни. В художественном же отношении торжественные речи принадлежали к области высокого искусства. Именно поэтому для них внутренне характерна определенная сложность идейно-образного содержания и обобщения, отточенность композиционно-стилистической формы и поливариантность патетики. Соответственно в книжной традиции Древней Руси подобные произведения обычно обозначались термином «Слово». Работа над ними требовала от книжников соблюдения строгих литературных правил и сопряжена была с духом творческого вдохновения.

В этом отношении значительный интерес представляет «Слово о Законе и Благодати» — самый ранний (из известных нам) памятник древнерусского торжественного красноречия. В источниках эта речь снабжена обычно полным названием без указания на ее жанровую принадлежность: «О Законе, Моисеомъ данеемъ, и о Благодети и Истине, Иисус Христомъ бывшии; и како Законъ отиде, Благодать же и Истина всю землю исполни, и вера въ вся языки простресе, и до нашего языка рускаго; и похвала кагану нашему Владимиру, от него же крещени быхомъ; и молитва к Богу от всеа земля наша. Господи, благослови, отче!». Созданное в XI столетии, «Слово» сохранилось в нескольких десятках рукописных копий, древнейшая из них относится к концу XIV или началу XV в., но известен также фрагмент памятника по рукописи XII—XIII вв.

Несмотря на то что среди древнерусских книжников означенное произведение было очень популярно и часто переписывалось, широкая научная общественность познакоми-

лась с ним довольно поздно, лишь в 1844 г. Его первым публикатором и исследователем стал церковный историк и археограф А. В. Горский, впоследствии протонерей и ректор Московской духовной академии, доктор богословия и член-корреспондент Императорской Академии наук. Текст произведения этот замечательный русский ученый нашел в рукописном сборнике XV в., разбирая книжную коллекцию Святейшего Синода (ныне ГИМ, Синодальное собр., № 591). В ней непосредственно к «Слову» примыкали еще два текста — «Молитва» и «Исповедание веры» с завершительной записью от лица «мниха и прозвутера Илариона» относительно его посвящения в 1051 г. в киевского митрополита. Последняя деталь, а также древнерусская рукописная традиция и позволили Горскому атрибутировать «Слово» этому церковному деятелю.

К сожалению, об упомянутом иерархе сохранились лишь отрывочные сведения. Во-первых, «Повесть временных лет» в статье под 1051 г. сообщает, что одно время Иларион был священником в Свято-апостольской церкви в селе Берестовом под Киевом, загородной резиденции великого князя Ярослава Мудрого; что он был «муж благ, книжен и постник»; что на берегу Днепра он «ископа себе» для уединенной молитвы «печерку малу двусажену, кде ныне ветхый монастырь Печерский», и что, наконец, именно его «постави Ярослав митрополитомъ». Во-вторых, в начале «Устава князя Ярослава о церковных судах» сообщается о том, что работа по внедрению в русскую жизнь правил «греческого номокануна» велась князем совместно «с митрополитом Ларионом». В-третьих, в «Житии преподобного Феодосия Печерского» имеется сообщение о некоем «черноризце Ларионе», который был «книгам хытр псати, сий по вся дни и нощи писааше книги в келии... Феодосия». Вот и все. В 1055 г. «Новгородская первая летопись» упоминает уже другого киевского митрополита — Ефрема, грека по происхождению. Какова дальнейшая судьба Илариона, не известно. Высказывалось предположение, что его жизнь закончилась в стенах Киево-Печерского монастыря, где он жил под именем Никона, приняв схиму. Но отождествление Илариона и летописца Никона Великого документально никак не подтверждается. Очевидно однако, что Иларион был первым митрополитом, избранным на киевскую кафедру из числа русских в нарушение канонов византийской церкви, а также действовал как единомышленник великого киевского князя Ярослава Мудрого. Что же касается «Слова о Законе и Благодати», то некоторые упоминаемые в нем исторические реалии позволяют датировать его временем между 1037 и 1050 гг. То есть написано оно было еще до настоявания Илариона.

Содержание и поэтика произведения. Какова же написанная и, несомненно, произнесенная Иларионом речь — эта, по выражению крупного церковного историка Макария Булгакова, «драгоценность и, можно сказать, перл всей нашей духовной литературы первого периода»? Уже в приведенном выше названии обозначено, что речь в нем идет о ветхозаветной и новозаветной христианской вере, об их связи и взаимоотношении, о распространении христианства и, в частности, о крещении Руси благодаря

великому князю киевскому Владимиру. Кроме того, «Слово» содержит похвалу Владимиру и молитву к Богу.

Итак, сочинение Илариона — тематически сложный текст. Первый его раздел начинается с догматического размышления о том, что иудеи («израиль») и христиане исповедуют единого, общего Бога. Сначала он посредством Закона не дал погибнуть в языческом идолослужении только «племени Авраамлю», но затем, послав своего Сына, — через его воплощение, крещение, проповедь о благе («евангелие»), крестные страдания, смерть и воскресение — привел все народы к вечной жизни. Критерием различия между Законом (иудаизмом) и Благодатью (христианством) является, согласно Илариону, представление о «будущем веке». Если Закон лишь приуготовил, привел иудеев к крещению, — и этим его значение ограничено, то крещение прямо открывает путь к спасению, к вечной жизни в Боге уже всем крестившимся. Ведь Моисей и пророки предрекали лишь пришествие Христа, а вот Христос, и затем его ученики уже учили о воскресении и будущей жизни. Далее в первом разделе «Слова» Иларион иллюстрирует данный постулат посредством длинного ряда развернутых образно-символических сопоставлений и противопоставлений. Материалом для его историософского размышления служит экзегетический пересказ библейских повествований. «Закон», согласно оратору, ассоциируется с понятиями *лжи* («стень»), *холода* («студеньство ночью»), с образами «луны», «суши», а также ветхозаветных персонажей: Агари («рабы»), Измаила (сына рабыни), Манассии (старшего сына Иосифа). Напротив, «Благодать» ассоциативно сопряжена с понятиями *правды* («истина»), *тепла* («солнечная теплота»), с образами «солнца», «росы» или ветхозаветных же персонажей: Сарры («свободной»), Исаака («сына свободной»), Ефрема (младшего сына Иосифа). Определив таким — соотносительным — способом значение иудаизма и христианства, Иларион далее излагает догматическое учение о двуестественной, богочеловеческой природе Христа. И вновь иллюстрирует последнее длинным рядом сопоставительных образных пар: Христос «яко человекъ постися 40 днии, взаалка, и яко Богъ победи искушающаго... яко человекъ, оцъта вкушь, испусти духъ, и ако Богъ солнце помрачи и землю потрясе». Величие Христа состоит в том, что через свою крестную муку Он соделал людям — тем, кто его принял, — спасение и уничтожил «преступление и грех». Иудеи же, которые его «яко злодея мучивше», тем самым вызвали на себя «гневъ Божий конечный»: Иерусалим, по пророчеству, был разрушен римлянами, «иудейство оттоле погыбе», ветхий Закон «погасе», а его слуги рассеяны были по миру, «да не въкупъ злое пребываеть». Напротив, христианство распространилось по всем странам: «лепо бо бе Благодати и Истине на новы люди въсиати! Не вливають бо, по словеси Господню, вина новаго учения благодетьна въ мехы ветхы, обетьшавъши въ иудействе. Аще ли то просядутся меси, и вино пролеется. Не могъше бо Закона стена удержати, но многжды идоломъ покланявшеся. Како истинныа Благодати удержати учение? Нъ ново учение — новы мехы, новы языки! И обое съблюдется».

Таким образом, цель всего первого раздела «Слова» полемическая. Автор стремился доказать превосходство христианства над ветхозаветной религией и посредством этого, вероятно, превосходство принявшей христианство Руси над потерявшей свое бывшее значение Хазарской империей. Вероятно, в то время, когда произведение было создано и произнесено, эта задача осознавалась как особенно актуальная. В самом деле, во-первых, еще задолго до Илариона между Русью и Хазарским каганатом, правящая верхушка которого исповедовала иудаизм, сложились соревновательные отношения: сначала Русь платила дань хазарам, но потом роли поменялись, и в связи с этим, видимо, у русских князей возникла уверенность, что они являются воспреемниками власти, принадлежавшей владыкам покоренного ими государства, отсюда и принятый великими русскими князьями титул — «каган». Во-вторых, в процессе развития отношений между Русью и Хазарским каганатом какая-то часть хазарских иудеев перекочевала в Киев, здесь, найдя для себе, очевидно, благоприятные условия, осела и в дальнейшем, естественно, обрела какие-то контакты с киевлянами. В-третьих, известна попытка иудеев склонить Владимира Святославича к иудаизму, когда он задумался над выбором государственной религии. И хоть таковая была неудачной, она все же свидетельствует о непосредственном и живом характере отношений между иудеями и русичами. В-четвертых, такие отношения, видимо, не всегда были безоблачными, особенно после принятия Русью христианства. На это указывают, по крайней мере, два зафиксированных в древнерусской литературе и относящихся к XI в. предания. Так, в «Житии преподобного Феодосия Печерского», написанном в конце XI или в начале XII в., рассказывается, что этот подвижник имел обыкновение посещать слободы в Киеве, где жили иудеи, ради прения с ними о вере. А вот восходящие ко второй четверти XIII в. страницы «Киево-Печерского патерика» более однозначно указывают на то, что иногда отношения между принявшими христианство русичами и иудеями складывались именно как враждебные. Например, новелла патерика о Евстратии Постнике свидетельствует, что проживавшие на Руси иудеи не только торговали русскими христианами как рабами, но и, случалось, пытались через истязания принудить их к отказу от своей веры в пользу иудаизма. Так что звучащая в «Слове о Законе и Благодати» полемическая тема была порождена не только религиозным сознанием, но и, несомненно, самой реальной жизнью.

Второй раздел речи Илариона — исторический. Это размышление о значении принятия Русью христианства. «Вера бо благодатьнаа, — говорит оратор, — по всей земли простресея и до нашего языка рускааго доиде. И законное езеро пресеъше, еуагельскый же источникъ наводнився, и всю землю покрывъ, и до насъ разлиася». Все последующее рассуждение построено также на приеме со- или противопоставления, и все с той же полемической целью. Только теперь сравниваются факт славного приобщения Руси к христианскому миру и факт бесславия иудаизма. И вместе с тем осмысливается преимущество христианской Руси перед Русью языческой: «Вся страны благыи

Богъ нашъ помилова и насъ не презре, въсхоте и спасе ны, въ разумъ истинный приведе. Пусте бо и пресъхле земли нашей сущи, идольскому зноу исушивъши ю, вънезаапу потече источникъ еуагельскый, напаяя всю землю нашу...». Иларион при этом опять-таки употребляет длинный ряд образно коррелятивных пар, в которых звучит антииудейская тема: «И тако, странни суще, людие Божии нарекохомся. И врази бывше, сынове его прозвахомъся. И не иудейскы хулимъ, нъ христиански благословимъ. Не совета творим, яко распяти, нъ яко распятому поклонитися. Не распинаемъ Спаса, но руки къ нему воздеваемъ. Не прободаемъ ребръ, но от нихъ приемъ источникъ нетления...». Далее оратор, приводя библейские изречения на тему вселенского значения промысла Божия о спасении человечества, обосновывает мысль о том, что открытое некогда ветхозаветным пророкам и сказанное ими о всеобщем, за пределами иудейства, признании Бога, касается в частности и Руси: «И събысться о насъ, языцех, реченое: "Открыеть Господь мышьцу свою святую пред всеми языки, и узрять вси конци земля спасение, еже от Бога нашего!..."» (Ис. 52:10). Как видно, приобщение Руси к христианству трактуется Иларионом в контексте священного предания о промысле Божиим относительно истории человечества.

Определив таким образом смысл крещения Руси, автор «Слова» приступает к похвале князю Владимиру. Он выстраивает ее в форме личного обращения к нему и в интонации, исполненной воодушевленного патриотического пафоса. Главной темой этого третьего — панегирического — раздела произведения являются не столько личностные достоинства Владимира — его благородство, мужество, ум, политическое могущество, милосердие (хотя все это отмечено оратором), сколько феномен его духовного преображения в христианина и крестителя Руси. Значение совершенного князем деяния Иларион раскрывает опять-таки с помощью приема сравнения — скрытого или прямого. «Хвалить же похвальными гласы, — начинает он свое славословие, — Римскаа страна Петра и Паула, има же вероваша въ Иисуса Христа, сына Божия; Асиа, и Ефесь, и Пафмъ — Иоанна Богословца; Индиа — Фому, Егупеть — Марка. Вся страны, и гради, и людие чтуть и славят коегождо ихъ учителя, иже научиша я православноей вере. Похвалимъ же и мы по силе нашей малыими похвалами великаа и дивнаа сотворшааго, нашего учителя и наставника великааго кагана нашеа земли Володимера...». Уже в этом пассаже потаенно подчеркнута мысль об исключительном характере подвига русского князя. Если страны Востока и Запада благодарят за свое приобщение к Христу его непосредственных учеников и преемников, святых апостолов, то Русь обязана своим крещением государственному деятелю, слава которого была основана только на военных и политических победах. Его преимущество в том, что он сам, своей волей, без помощи со стороны, только лишь узнав о благоверной «земли Гречьске», «въждела сердцемъ, възгоре духомъ, яко быти ему христиану и земли его». В риторическом восхищении Иларион обращается к Владимиру, моля его объяснить «дивное чудо»: как это он, никогда лично не видев Спасителя, не слыша в своей земле апос-

тольской проповеди, не бывши свидетелем изгнания бесов одним только именем Иисуса, обрел веру и стал его учеником. Пытаясь понять это, Иларион подчеркивает духовные дарования Владимира, а также его «благой смыслъ и остроумие». Именно благодаря им князь сумел осознать, «яко есть Богъ единъ, творецъ невидимымъ и видимымъ, небеснымъ и землянымъ, и яко посла в миръ спасения ради възлюбленого Сына своего». Именно это осознание привело князя к Христу и «в святую купель». Но заслуга Владимира обусловлена не только его личным обращением, и даже не тем, что он кого-то еще привел в христианство! Господь, по убеждению оратора, сподобил его «славы и чести» «на небесехъ» прежде всего за то, что он уничтожил «заблуждения идольския лъсти» во всей своей «области». В этом отношении Владимир, или Василий в крещении, подобен основателю Византийского государства, святому равноапостольному Константину Великому. «Съ темъ же, — говорит оратор, — единая славы и чести обещаика сотворилъ тя Господь на небесех, благовериа твоего ради, еже име въ животе своемъ». Этот вывод о равночестии цезаря Константина и князя Владимира основан на ряде приведенных Иларионом с целью сопоставления фактов церковно-политических трудов первого и второго. И такое сопоставление, и такой вывод естественно вытекают из ранее высказанной патриотической мысли о том, что русские князья «не в худе бо и неведоме земле владычствоваша, нъ въ Руське, яже ведома и слышима есть въсеми четырьми конци земли!». Кроме того, все историсофское рассуждение Илариона утверждает, в сущности, хотя и не прямо, идею равенства Руси по отношению к Византии, идею особенно актуальную именно в эпоху Ярослава Мудрого, строившего свою внешнюю и внутреннюю политику отстраненно и независимо от Константинополя. И вполне уместно, что, образно обосновав мысль о самодостаточности Русской земли и продолжая свое обращение к Владимиру, Иларион заговаривает о его сыне — Георгии (крестильное имя Ярослава); и заговаривает о нем как о «верном послухе» Владимира и как о «наместнике» его власти. Последний продолжил начатое отцом дело распространения «благоверия» на Руси, «недоконьчаная твоя наконьча, акы Соломонъ Давыдова: ...дом Божий великий святыи его Премудрости създа... яко же ина не обрящется въ всемъ полунощи земнеемъ ото востока и до запада. И славный град твой Киевъ величствомъ, яко венцемъ, обложилъ. Предалъ люди твоа и градъ святыи, всеславный, скорей на помощь христианомъ святей Богородици, ей же и церковь на великихъ вратехъ създа во имя первааго господскааго праздника — святааго Благовещенна».

В конце похвального раздела рассматриваемого произведения риторический пафос оратора возвышается до молитвенного апофеоза: «Въстани, о честнаа главо, от гроба твоего! Въстани, оттряси сонъ! Неси бо умерлъ, но спиши до общааго всемъ въстания! Въстани, неси умерлъ, неси бо ти лепо умерети веровавъшу въ Христа, живота всему миру! Оттряси сонъ, възведи очи, да видиши, какая ты чести Господь тамо съподобивъ, и на земли не беспамятна оставил сыном твоим! Востани, виждь чадо свое

Георгия, виждь утробу свою, виждь милааго своего! Виждь, его же Господь изведе от чресл твоих, виждь красящааго столъ земли твоей и възрадуйся, и възвеселися! К сему же виждь и благоверную сноху твою Ерину! Виждь внуки твоа и правнуки, како живут, како храними суть Господемъ...». По существу, это молитва о благоденствии Руси и князя Ярослава Мудрого, выраженная в форме сочлененных в длинные цепочки и перемежающихся похвальных, благодарственных и просительных возгласов. Но молитва, обращенная именно к Владимиру, как к пребывающему на небесах в сонме святых угодников Божиих. Ею и заканчиваются риторические по своей жанровой природе разделы «Слова о Законе и Благодати».

Далее в самом раннем списке произведения читается «молитва к Богу», как она обозначена в названии ко всему тексту. Однако иногда древнерусские книжники переписывали только ее текст в виде самостоятельного произведения Илариона. На этом основании, видимо, некоторые исследователи, издавая «Слово», не включали молитву в его состав. Тем не менее, кроме того, что ее принадлежность «Слову» в качестве составной части вытекает из самого названия последнего, об этом же говорит и ее содержание как логическое продолжение предшествующего текста. Если риторическая часть «Слова» завершается обращенным к Владимиру прошением помолиться перед Богом о своем сыне Георгии, дабы он принял «венець славы нетленныа съ всеми праведными, трудившимися его ради» (для Бога), то зазвучавший в этом конечном прошении мотив славы развивается в следующей далее молитве в виде славословия Богу: «Симъ же убо, о владыко, царю и Боже нашъ высокъи и славне человеколюбче, въздай противу трудомъ славу же и честь и причастники творя своего царства, помяни, яко благъ, и насъ, нищихъ твоих, яко имя тебе — человеколюбець!» И затем следуют исповедно-покаянно-просительные по содержанию возгласы, главная тема которых — это упование на милосердие Божие. Но среди них встречаются и тематически перекликающиеся с риторической частью произведения возгласы. Например, упоминание о еще не изжитом язычестве: мы «И стадо, еже ново начать пасти, исторгъ от пагубы идолослужения, пастырю добрый... Не остави насъ, аще и еще блудимъ, не отверзи насъ!»; или сопоставление с историей иудеев: «Тем же боимся, егда сътвориши на насъ, яко на Иерусалиме, оставлешимъ тя и не ходившимъ въ пути твоа. Нъ не сотвори намъ, яко и онемъ, по деломъ нашимъ!»; или, наконец, патриотический призыв-прошение: «И донеле же стоять миръ, не наводи на ны напасти искушения, не предай нас въ руки чюждиихъ, да не прозоветься градъ твой градъ плененъ и стадо твое пришельци въ земли несвоей, да не рекуть страны: “Кде есть Богъ ихъ?”». Своим содержанием эта молитва как бы подводит итог всему произведению и развернутой в ней цепи бинарных сопоставлений, выражающих идею преемственности и наследственного отношения к прошлому: иудаизм — христианство, Хазария — Русь, старые христианские народы — новые христианские народы, Византия — Русь, Константин — Владимир, языческая Русь — христианская Русь, начало христианства на

Руси — продолжение христианства на Руси, Владимир — Ярослав-Георгий, молитва к Владимиру — молитва к Богу. А в целом все части «Слова о Законе и Благодати» — и догматическая, и историческая, и панегирическая, и молитвенная, — каждая по-своему, разрабатывают единую патриотическую тему независимости русского народа и — шире — равноправия всех христианских государств.

Составляющие «Слово» части неразрывно связаны в одно идейно целостное повествовательное здание. Это здание, как видно, отличается безупречной стройностью содержательной и композиционной структуры. Но вместе с тем оно обладает и высокими художественно-стилистическими качествами, орнаментально разветвленной красотой внешнего декора. Ему присущи яркая образность, торжественная патетика, эмоциональная взволнованность, публицистическая заостренность, возвышенная сила библейского языка, соотнесенность с контекстом христианской мысли и истории. Соответственно, Иларион использует богатейший набор присущих Священному Писанию и церковной литературе средств художественной выразительности. Это и поэтические тропы (метафоры, сравнения, уподобления, символы, игра созвучными словами), и поэтические фигуры (вопрошания, восклицания, обращения, противоположения), и ритмическая организация текста (синтаксический параллелизм, анафорические повторы, глагольные рифмы, ассонирующие глаголы). Это и щедрое применение библейских образов, цитат и парафраз, фрагментов из церковных песнопений, а также различных заимствований из других источников. Приведенные выше примеры вполне отражают особенности литературной манеры Илариона. Но вот еще один фрагмент, в котором, как кажется, звучат все основные содержательные мотивы «Слова» и который достаточно ярко демонстрирует отмеченные формальные свойства речи древнерусского оратора:

«Се бо уже и мы со всеми христианами славимъ святую Троицу, а Иудеа молчить. Христось славимъ бываетъ, а иудеи кленоми. Языцы приведени, а иудеи отриновени. Яко же пророкъ Малахиа рече: “Нестъ ми хотения в сынехъ израилевехъ, и жертвы от рукъ ихъ не прииму, понеже ото вѣстокъ же и западъ, имя мое славимо есть въ странахъ, и на всякомъ месте темианъ имени моему приноситься. Яко имя мое велико въ странахъ!” (Ср.: Мал. 1:10—11). И Давидъ: “Вся земля да поклонитъ ти ся и поеть тебе: “И, Господи, Господь нашъ! Яко чудно имя твое по всей земли!” (Ср.: Пс. 65; 4). И уже не идолослужителе зовемъся, нъ христиании; не еще безнадежници, нъ уповающе въ жизнь вечную. И уже не капище сотонино сограждаемъ, нъ Христовы церкви зиждемъ. Уже не закалаемъ бесомъ друг друга, но Христось за ны закалаемъ бываетъ и дробимъ въ жертву Богу и Отцю. И уже не жертвенна крове вкушающе погыбаемъ, но Христовы пречистыа крове вкушающе спасаемъся. Вся страны благый Богъ нашъ помилова, и насъ не презре — въсхоте и спасе ны, и въ разум истинный приведе. Пусте бо и пресохла земли нашей суци, идольскому зною исушивши ю, внезапноу потече источникъ еуагельский, напаая всю землю нашу».

Хотя «Слово о Законе и Благодати», по утверждению самого автора, предназначалось не для простых людей, а для «избранных», «преизлиха» насытившихся «сладости книжныя», то есть для людей относительно образованных, оно все же обрело весьма широкую популярность среди древнерусских читателей. Его не только переписывали (сохранились десятки списков), но и перерабатывали (известно несколько его редакций). Более того, сочинение Илариона использовали в качестве источника при составлении новых произведений. Так, его следы обнаруживаются в ряде древнерусских текстов XII—XVII столетий: например, в проложной похвале князю Владимиру Святославичу (XII—XIII в.), в похвале князю Владимиру Васильковичу и его брату Мстиславу из «Воынской летописи» (XIII в.), в «Житии Леонтия Ростовского» (XII в.), «Житии Стефана Пермского» (конец XIV в.). Наконец, «Слово» использовали и в южнославянской литературе. Так, во второй половине XIII в. заимствования из него сделал сербский писатель-инок Доментиан при составлении «Житий» Симеона и Саввы Сербских. Так что, подобно тому, как, по мысли Илариона, Русь его времени была известна во всех концах света, так и его замечательная речь — несомненно, гениальное ораторское произведение — привлекала своей содержательной и художественной значительностью весьма широкий круг читателей Средневековья и на протяжении весьма длительного времени.

Итак, уже первые самостоятельные проявления художественной мысли в творчестве древнерусских писателей, как можно судить по «Слову о Законе и Благодати» митрополита Илариона, оказались вовсе не ученическими. Наполнявшая их сила прощупательного духа и интеллекта, источавшаяся ими сила высокой правды и красоты не иссякала и в последующем, причем в течение многих столетий. На это указывает даже то небольшое, что дошло до нас вопреки тлетворному времени и разным обстоятельствам. Подобно книге книг «Библии», подобно иконе или храму, древнерусское искусство слова поражает своей удивительной серьезностью, глубиной, совершенно неистребимым стремлением к постижению самого главного, самого важного, самого нужного для человека, коль скоро он осознает себя как творение Божие и как дитя своей земли, своего народа и своей страны.

«Слова» и молитвы Кирилла Туровского

(В. М. Кириллин)

Имя Кирилла Туровского сияет золотыми буквами на скрижалях древнерусской литературы. Некогда сочинения этого церковного писателя почитались среди русских книжников наравне с творениями святых отцов Церкви, некогда он был почтен славой «паче всех на Руси» как «второй златословесный вития» (после Иоанна Златоуста). Именно поэтому его произведения переписывали из века в век и передавали от поколения к поколению. И именно благодаря этому многое из созданного Кириллом еще в XII в. дожило до XVII столетия и стало известно затем современной историко-филологической науке.

Однако, к сожалению, об этом замечательном поэте-гимнографе, мыслителе и проповеднике, несмотря на его долгую пожизненную литературную славу и вопреки тому, что довольно скоро после смерти он был причтен к лику святых подвижников Церкви, известно крайне мало. Сведения о нем содержатся в «Ипатьевской летописи», в посвященной ему «Службе» и в кратком житийном сказании, которое, как предполагают, было составлено на рубеже XII—XIII вв. и затем попало в русский «Пролог» в качестве статьи, приуроченной ко дню его церковной памяти — 28 апреля по старому стилю. Однако первый источник лишь упоминает под 1169 г. о Кирилле как о Туровском епископе, а второй в силу его жанровой природы слишком абстрактен. Так что остается довольствоваться одним только проложным «Житием». Но и последнее не щедро на фактические данные.

Из «Жития Кирилла» можно узнать следующее. Местом рождения подвижника был Туров, в нем он и провел всю свою жизнь. Происходя из «богатой» семьи, но рано осиротев, Кирилл удалился от мира в туровский Свято-Никольский монастырь и после трехлетнего «испыта» принял там монашеский постриг. Спустя какое-то время он стал игуменом этого монастыря, а затем по неизвестным причинам «в столп вшед, затворися». Будучи затворником, Кирилл «много божественная Писания изложи», то есть, вероятно, занимался библейской экзегезой, толкованием текстов Св. Писания. Однако, когда слава о нем распространилась, он оставил затворничество и по воле туровского князя и горожан стал епископом Турова. В этом качестве подвижник занимался обустройством епархии, в частности храмоздательством, и много проповедовал. По-

видимому, просветительные труды были его главным занятием на протяжении всей жизни. Во всяком случае, «Житие» содержит характеристику литературной деятельности Кирилла: «Андрею, боголюбскому князю, многа послания написа от евангельских и пророческих писаний, яже суть чтоми на праздники Господския; ина многа душеполезна словеса, яже к Богу молитвы, и похвалы многим, и ина множайша написав, Церкви предасть, канун великий о покаянии створи к Господу по главам азбуки». Кроме того, в «Житии» упоминается полемика Кирилла с Ростовским епископом Феодором, о котором речь пойдет ниже: «Феодорца, за укоризну тако нарицаемого, ересь обличи и проклят его». Свои последние годы подвижник провел на покое в Борисоглебском монастыре. Там он умер и там же был погребен.

Вот все, что сообщает о Туровском епископе проложное «Житие». Соотнося его данные с различными косвенными историческими фактами, исследователи относят время рождения Кирилла к 10-м годам XII в., а время его смерти к концу столетия. Архиерейское же служение Кирилла приходится на 50—70 годы XII в. В дополнение к сказанному уместно привести характеристику внешности подвижника, известную по «Иконописному подлиннику»: «Подобием седой, волосы с ушей, борода с Николину, но не волнистая, — прямая. Риза святительская, в амофоре...».

В Древней Руси Кириллу Туровскому приписывали весьма значительное число произведений. Однако постепенно выяснилось, что многие из них являются псевдоэпиграфами. В настоящее время к несомненным сочинениям Кирилла относят чуть более тридцати текстов.

Молитвы Кирилла. Прежде всего, важное значение имеет созданный Кириллом цикл молитв на всю седмицу. Этот цикл известен по большому количеству списков древнерусского и южнославянского происхождения начиная с XIII в. Иными словами, в течение Средневековья он был популярен во всем православном славянском мире, и именно — как «творение», или «сложение», «святого отца нашего Кирилла, епископа Туровского», «преподобного отца Кирилла, мниха Туровского» и т. п. Начиная с конца XVI в. и в течение XVII столетия молитвы Кирилла неоднократно включали в старопечатные молитвословы.

Составившие этот цикл произведения предназначались для ежедневного чтения в монастыре — по одной после служб вечерни, утрени и часов. Таким образом, в цикле 21 молитва, и ежедневно надлежало прочитывать по три молитвы. Содержательно все они соотносены с церковным значением седмичных дней. Так, наряду с обязательной для всех молитв адресацией к Господу Богу, молитвы воскресного дня, или «недели», адресованы специально еще Спасителю и Святой Троице, молитвы понедельника — бесплотным силам, вторник — святому Иоанну Предтече, среды — пресвятой Богородице, четверга — святым апостолам и Николаю Угоднику, пятницы — Святому Кресту, субботы — всем святым. Текстуально молитвы довольно пространны, но при этом особенно велики молитвы после утрени. Что же касается порядка их чтения, то

таковой согласован с литургическим, а не астрономическим порядком отсчета времени. Соответственно, например, чтение понедельничных молитв начиналось молитвой после воскресной вечерни, а воскресных — после вечерни в субботу.

В плане структуры и содержания евхологии Кирилла вполне согласуются с библейско-христианской гимнографической традицией. Они построены на возгласах славословия, покаяния и прошения. В них отсутствуют или едва развиты лишь благодарственные пассажи. Вместе с тем их художественные особенности запечатали наряду с типовыми и черты индивидуальной литературной манеры автора: свойственные для него изысканную риторичность, изобретательную в плане неповторяемости образность, богатство теологической тематики.

Вот, например, воскресная триада молитвенных монологов Кирилла Туровского. Исходной темой как для этой триады, так и для всех прочих является тема покаяния, исповедания. Как и во всех случаях, образно-стилистически данная тема разрабатывается на основе псалмопевческой, евангельской и христианской богословской мысли о грехе. Отсюда ее минорная интонация. Последняя при этом возрастает в самообличительных пассажах: «...прими вечера сего моление, еже недостойне всылаю Ти: яко голубь неразумием поучаюся, ли яко вран неподобно зовый; не хитростию бо словес возвышаю глас, но горестью душа из глубины сердца въздыша Тебе преклоняю сердце...»; в пассажах же самооправдательных минорное звучание понижается: «...держав умом беспрестани Тебе молитися и, мыслью раслабев, ни часа молитве оставих, духом желаю Тебе предстояти, а телом падаю зле в злодеяниях моих...» («Молитва в субботу по вечерни»).

С темой покаяния сопряжены темы славословия и прошения. В интонационном плане обе они мажорны. Тема славословная строится на мотивах утверждения всемогущества Бога, хваления его как Творца и Промыслителя о мире, а также хваления сослужащих ему чинов — ангельских сил и святых праведников: «...веде бо бесчисленныя Твоя щедроты и неизреченное Твое человеколюбие! Яко от небытия мя в бытие привел еси, и своего образа подобием украси мя; словесем же и разумом превыше скота вознесе мя, и твари всей владыку устроил мя еси; сведый времена и лета живота моего от юности моя и до ныне пекыйся мною, да бых спасен был; и прекраснаго лика Твоих ангел соглагольника имети хотя, заповедал ми еси...» («Молитва воскресная по утрени»).

Просительная тема — в силу ее кульминационного характера текстуально наиболее развитая во всех молитвах — строится на мотивах утверждения собственной искренней веры в Господа, стремления к исправлению, упования на милосердие Божие и спасение через это в будущем веке: «Дай же спасение душевному ми дому, зане же оскверних душевную сию храмину и несмь прияти достоин Пречистаго Твоего Тела! Но яко благ и человеколюбец прими беседу молитвы моя в сий час, в не же беседовав с женою самарянынею и тайная сердца ея рек... Иисусе благодетелю агнице Бо-

жий, призри на смирение мое, и исправи молитву раба твоего — имя рек, — и прими словесную сию жертву от уст грешных! Аще бо нечист и весь сквернен есмь, но на Твое надеюся милосердие...» («Молитва воскресная по часах»).

Все три основные темы, сопутствуемые еще темами жизни и смерти, ночного покоя и ночного страхования, взаимодействия духа и плоти, развиваются в ехологиях Кирилла Туровского спиралеобразно и обертонально. Они тесно связаны друг с другом, перетекают друг в друга, звучат одна в другой. Так что молящийся вместе с тем воспроизводит величественную симфонию о жизни грешника, которая почти не омрачена конкретизацией грехов, характерной, например, для «Покаянников». Но главное то, что в диалог оказывается выраженным — емко в образно-символическом отношении и впечатляюще в плане эмоциональности — весь комплекс христианского знания и представлений о Боге, Богородице, Церкви, святых, человеке, жизни и смерти, грехе и добродетели, прошлом и будущем творения Божия.

Весьма стройно и последовательно организована стилистическая структура молитв. Однотипные риторические вопрошания, восклицания, утверждения, отрицания; сопоставления и противопоставления; перечислительные конструкции, построенные на основе амплификации, анафорического повтора, синтаксического параллелизма, — все вместе придает тексту своеобразную ритмику и, соответственно, держит читающего в эмоциональном тоне, настраивает его на умильный или же оптимистический лад. Устойчивые для церковной литургической практики формульные выражения, различные библейские реалии, образы, реминисценции и цитаты создают яркий ассоциативный фон, который позволяет молящемуся почувствовать себя сопричастником и соучастником всей Священной истории: «Тако же и аз вся злая в животе моем содеях и недостойна себе сотворих Твоя милости. И како на высоту к Тебе воззрю скверными очима? Како явлюся лицу Твоему, раздрав первую боготканную ми одежду и оскверних плоти моя ризу? Но очисти мя яко Спас! И прости ми яко Бог! Призри на смирение мое! И не помяни злобы грехов, яже сотвори на убогую ми душу! Надею бо ся Твоя милости и вопию к Тебе воплем великим: Помяни, Господи, пречистых Твоих уст глаголы, яко же рече: “Ищите — обрящете, просите и дастся вам!” Не пришел бо еси звати праведных, но грешных на покаяние! От них же первый есмь аз. И ныне исповедую на ся безакония моя. И аще мне молчащу, но ты, Господи, свеси я. Но, о Премилостиве, прими мя яко разбойника, и мытаря, и блудницу, и блуднаго сына! Тии бо беша всеми отчаеми, Ты же прият я...» («Молитва воскресная по утрени»).

Прекрасный образец исповедальной лирики, седмичные молитвы Кирилла Туровского замечательны тем, что и тематически, и стилистически они созвучны другим произведениям Кирилла, учительным по содержанию и, соответственно, принадлежащим к совсем иным жанровым формам. Это сочинения аскетической публицистики, а также торжественные речи, или проповеди. И те и другие сохранились в рукописях начиная с XIII столетия.

«Притча о слепце и хромце». К группе аскетических текстов относятся: «Притча о слепце и хромце» («Кирилла мниха притча о человечестей души и о телеси, и о преступлении Божия заповеди, и о воскресении телесе человека, и о будущем суде и о муце»), «Повесть о беспечном царе и его мудром советнике» («Повесть Кирилла многогрешнаго мниха к Василию игумену Печерьскому о белоризце человеце и о мнишьстве, и о души и о покаянии»), «Сказание об иноческом чине» («Кюрила епископа Туровьскаго сказание о черноризьчьестве чину, от вьтхаго закона и новаго: онаго образ носяща, а сего дела съвършающа»). Все три произведения, особенно «Повесть» и «Сказание», как можно судить по заголовкам, посвящены монашеству в его реальном и мистическом аспектах. Они написаны в форме посланий, а, в сущности, представляют собой богословские трактаты, в которых посредством символично-аллегорической экзегезы и нравоучительного толкования осмысляются конкретные факты монашеской жизни — от различных частных духовных и поведенческих обязанностей монаха до особенностей и деталей его одежды и внешнего вида. Иначе говоря, в этих трактатах на примере исторических аналогий из ветхозаветной и новозаветной истории разъясняется смысл иноческого служения как идеального пути к спасению. Несмотря на сходство этих аскетико-публицистических сочинений в плане характерной для них литературной манеры с молитвословными и гомилетическими творениями Кирилла Туровского, первые заметно отличаются от последних нейтральным, спокойным тоном. Создавая их, автор очевидно избегал использовать нарочитые приемы риторизации повествования и, соответственно, нагнетения эмоционально-экспрессивной напряженности.

С историко-литературной точки зрения наиболее интересной среди названных аскетических сочинений Кирилла Туровского признана «Притча о слепце и хромце», поскольку единственно в ней отразились не узко церковные, а широко общественные интересы писателя. По мнению исследователей, названная «притча» была создана между 1160 и 1169 гг., и именно как памфлет, иносказательно изобличающий Ростовского епископа Феодора (Федорца, по летописям), который при поддержке князя Андрея Боголюбского беззаконно объявил себя автокефальным иерархом по отношению к киевской митрополии.

Исходной идейной посылкой «Притчи» является мысль о спасительной для всякого христианина необходимости владеть искусством постижения истинного смысла «Божественных книг», того «сокровища вечной жизни», которое заключено в «словах Божиих», или в Священном Писании. Автор, опираясь на святоотеческую литературную традицию, демонстрирует, как именно посредством символической экзегезы надлежит раскрывать духовное значение священного текста.

В качестве показательного материала Кирилл использует якобы евангельский сюжет, и, больше того, даже странным образом утверждает, что заимствовал его у евангелиста Матфея («касаемся беседовати словес, поводне Господню притчю сказующе, юже Матфей церкви предасть»). Однако пересказ самого Кирилла лишь структурно-

стилистически, но не содержательно похож на известную притчу Спасителя о рабочих и винограднике (Мф. 20:1, 33—41). Вероятно, ошибку писателя может оправдать то, что сходный с его вариантом притчи рассказ был весьма хорошо известен в славяно-русской книжности и, несомненно, воспринимался как канонический. На это указывает хотя бы факт наличия близкого к нему повествования в «Прологах» — рукописных XIII—XVI вв., а затем и печатных XVII в., в разделе за 28 сентября. Исследователи отмечают также универсальный характер лежащего в его основе сюжета: восходя к древнееврейской книжной традиции, он известен по многим литературным памятникам Востока и Запада, в арабской, греческой и латинской версиях.

Итак, согласно Кириллу, некий «домовитый» господин насадил виноградник и, огородив его «оплотом», у единственного входа поставил двух стражников — «хромца» и «слепца». Господин полагал, что эти стражники и воров не пустят в его сад (один их увидит, а другой услышит), и сами не сумеют войти в него. Наделив их «властью» вне ограды, пищей и одеждой, запретив им входить в виноградник и касаться там чего-либо, господин удалился, но пообещал, что заплатит им за труды, когда вернется; однако, если стражники нарушат его «заповедь», он подвергнет их наказанию. Через какое-то время после того, как господин ушел, стражники заговорили о «неизреченной сладости», находящейся в саду, и слепец предложил хромцу украсть это богатство: «Возми убо кошь и всяди на мя, и аз тя ношу, ты же покажай ми путь, и вся благая господина наю объемле...». Слепец надеялся при этом обмануть своего хозяина, если тот спросит о пропаже, сославшись на их немощи — слепоту и хромоту. Так они и поступили: «Окрадоста вся внутренняя господина своего благая». Когда последний узнал, что его сад опустошен, то он прежде всего призвал к себе слепца. Тот, как и задумал, стал жаловаться на собственные немощи и потом оговорил своего напарника: «Хромец есть крал». Тогда господин заключил слепца в одном только ему известном месте, до тех пор пока сам не придет «взяти плод от винограда». В последнем эпизоде притчи рассказывается об окончательном суде господина. Выслушав взаимные обвинения «стражников» и поняв, что на самом деле произошло, он приговорил посадить «хромца» на «слепца» и «немилостиво казнить» их «в кромешней мученья темнице».

Такова притча. Кирилл пересказывает ее дискретно, отрывками, прерывая ход ее изложения экзегетическими пояснениями и размышлениями вероучительного и нравоучительного плана. В этих разделах писатель собственно и показывает, каково это — постигать священный текст «с расужением». В сущности, он раскрывает методику богословского осмысления «святых книг» и вместе с тем подспудно, намеками дает понять, как в свете подобного осмысления могут быть оценены конкретные реалии современной жизни. Главной опорой в этом автору служил, несомненно, пример самого Спасителя, который разъяснял своим ученикам смысл собственных притч посредством символично-аллегорической экзегезы, а также посредством прямого или же ассоциативного обращения к библейскому преданию. Соответственно, Кирилл пространно ком-

ментирует корпус сюжетно-повествовательных деталей приводимой им притчи символическими толкованиями. Так, «человек домовитый» — это Бог-Творец, «хромец» — тело человека, «слепец» — душа человека, постигшая стражников кара — «воздание кождо по своим делом» на последнем Суде и т. п. Замечательно, что при этом каждое толкование подкрепляется библейскими цитатами: «Человек домовит — Бог Всевидец и Вседержитель, створивы вся словом, видимая же и невидимая. Домовит же ся именуется, — яко не един дом имать, по писанию. Глаголетъ бо пророк: “Твоя суть небеса и Твоя земля; вселеная и конецъ ея Ты основа” (Пс. 88:12)». Но еще более замечательно, что подобные, символически соотнесенные, пары Кирилл в некоторых случаях весьма развивает, распространяя свою экзегезу из сферы богословской в сферу социальную, так что его толкование обретает актуальный смысл. Например, «виноград», насажденный господином, — это многозначный образ: и «рая», и «олтаря», и тварного земного «мира»; а «пища», данная слепцу и хрому, — это образ и «слова Божия», и «эдема», и «церкви», и «епископии», и «монастыря». Соответственно надо понимать, поскольку сам Кирилл об этом прямо не говорит, что «слепец» — это не просто образ души, но и образ священнослужителя, тогда как «хромец» олицетворяет не только тело, но и церковный народ, мирян. А их намерение ограбить виноградник — это «помышления суть ищущих не о Бозе света сего санов и о телеси токмо пекущихся...». Подобная логика толкования позволяет мыслителю делать публицистические выводы: говорить об общественном значении Церкви и обличать непристойное поведение отдельных ее служителей: «Тако бе посажен хромецъ со слепцемъ у врат стрещи внутренних, яко же приставлени суть патриарси, архиепископи, архимандрити межю церковью и олтаремъ стрещи святых тайн от враг Христов, сиречь от еретик и зловерных искусник, нечестивых грехолюбець, иноверных скверник»; или: «Никто же бо страх Божий имея в плотских прелстится! Никто же правоверен чрес закон священъскаго ищеть взяти сана!»; или: «Сиде и святители святять падьяки, и чтеци, и дьяконы — несвершен дар, но обет священиа, да ся приготавлиють на свершеное святительство. Ничто же Богови тако любо, яко же не возноситеся в санех, ничто же тако не мерзить Ему, яко же самонимая величава гордость о взятии сана не о Бозе!»

В подобных утверждениях кроется очевидный намек на современные Кириллу обстоятельства. А именно — на революционную внутреннюю политику Андрея Боголюбского, который, став великим киевским князем, отказался от Киева как великокняжеской резиденции и избрал Владимир-на-Клязьме в качестве нового политического центра всей Руси. Вместе с тем он предпринял усилия — отчасти успешные — к выделению владимиристо-суздальских земель из состава ростовской епархии с целью образования новой церковной области, причем в статусе митрополии, автономной по отношению к Киевскому митрополиту и прямо подчиненной Константинопольскому патриарху. Проводником этой политики по церковной линии был фаворит князя Андрея некий Феодор, выходец из Киево-Печерского монастыря, затем игумен какого-то

суздальского монастыря и, наконец, епископ Ростовский. Свое архиерейское посвящение последний получил в Константинополе помимо Киевского митрополита и обманом, а вернувшись на Русь, отказался подчиняться тогдашнему главе Русской Церкви Константину, то есть явно объявил себя автокефальным владыкой. Кроме того, по летописям, он позволял себе критику великого князя, крайне жестокое отношение к народу, а также хульные высказывания в адрес святых, Богоматери и даже самого Бога. В конце концов, Андрей Боголюбский отказался от покровительства Феодору и в 1169 г. отправил его в Киев на суд. Здесь этот церковный деятель был обвинен как еретик и подвергнут суровому наказанию: ему отсекали правую руку, отрезали язык, выкололи глаза и отрубили голову. Любопытно, что в том же году, спустя какое-то время после казни над Феодором (слепцом, как видно), его бывший покровитель великий князь Андрей (тоже, между прочим, обладавший физическим недостатком — хромотой) прислал в Киев огромную армию, которая полностью разграбила город. Однако спустя пять лет и сам Андрей Боголюбский был убит, причем убит предательски, собственными же слугами.

Таким образом, если действительно и сама толкуемая Кириллом Туровским «притча», и его публицистические размышления отражают современные ему реальные события, то тогда надо бы иначе думать относительно времени возникновения данного сочинения. Вероятнее всего, оно было написано после того, как в действительной жизни казнь Божия аналогично сочинению уже настигла обоих прототипов такового — сначала слепца (Феодора), а затем хромца (Андрея), которым Господь вверил на брежение и русскую Церковь, и Русскую землю. Следовательно, сочинение могло появиться не во время самих событий — как предостережение его участникам (к ним святитель, вероятно, обращался с более простыми увещательными посланиями, на что указывает его «Житие»), а после 1174 г. — как осмысление случившегося с ними, адресованное к самому широкому кругу людей.

Но как бы то ни было, очевидно, что общий идейный смысл «Притчи о слепце и хромце» не ограничивался только утверждением отвлеченного богословско-философского постулата о взаимоответственном в перспективе всей истории творения Божия бытии двух сфер — плотской и духовной, земной и небесной, деятельной и мыслительной. В сочинении развивалась еще и практическая пастырская тема, — а именно тема назидания относительно полной необходимости для всех без исключения следовать законам Божиим, пребывать во взаимном послушании и смирении; и вместе с тем — тема поучения относительно обязательного высшего возмездия за преступное распоряжение как светской, так и церковной властью: «Господь бо свесть злохытрых помышления, яко суть лестна, и Той изметаеть неправедныя из власти и изгонить нечестивыя от жертвенника. Никий же бо сан мира сего от муки избавить преступающих Божия заповеди!»

«Слово о снятии тела Христова». Из всех творений Кирилла Туровского наибольшую славу среди древнерусских книжников обрели его проповеди. Недаром их чаще всего включали в сборники святоотеческих гомилий: «Торжественники» и «Златоусты». Вообще по рукописям известно значительное число таких текстов, в заглавии которых обозначено имя писателя. Однако благодаря научной критике только 8 из них считаются действительно созданными им, а его авторство относительно прочих текстов пока что не доказано. Это речи, написанные и сказанные Кириллом по поводу событий, припоминаемых Церковью в рамках пасхального богослужебного цикла: 1) «В неделю Цветную о сказании Евангельском святаго Кирила»; 2) «Слово Кюрила, недостойнаго мниха, на святую Паску, во светносный день Воскресения Христова, от пророческих сказаний»; 3) «Слово Кирила, недостойнаго мниха, по Пасце, похваление воскресения, и о арътусе, и о Фомине испытаныи ребр Господних»; 4) «Святаго Кюрила мниха слово о снятии тела Христова с креста, и о мюроносицах, от сказания Евангельского, и похвала Иосифу, в неделю 3-ю по Пасце»; 5) «Того же грешнаго мниха слово о раслабленем, от Бытия и от сказания Евангелскаго, в неделю 4 по Пасце»; 6) «Кюрила мниха слово о слепци и о зависти жидов, от сказания Евангельскаго, в неделю 6-ю по Пасце»; 7) «Кюрила, недостойнаго мниха, слово на Вознесение Господне, в четверток 6 недели по Пасце, от Пророческих указаний, и о воскрешении всеродна Адама из ада»; 8) «Кюрила, грешнаго мниха, слово на Сбор святых отец 300 и 18, от святых книг указание о Христе, Сыне Божии, и похвала отцем святаго Никейскаго собора, в неделю преже Пянтикостия».

В плане художественной формы и содержания эти произведения являются блестящими образцами древнерусской ораторской прозы, или церковного красноречия. Создавая их, Кирилл Туровский следовал своему излюбленному принципу символично-экзегетического подхода к предметам истории и веры, а также принципу риторической организации повествования. Именно поэтому его «Слова», будучи комментариями к тематически соответствующим им евангельским чтениям, отличаются пышностью стилистического оформления и отвлеченностью содержания. Все они посвящены богословско-философской проблематике и вовсе не касаются, в отличие от «Слова о Законе и Благодати» митрополита Илариона, общественно-политических вопросов и не решают, в отличие от поучений Феодосия Печерского, какие-то определенные назидательные задачи. По признанию самого Кирилла, он стремился вящим образом «прославити», «воспети», «возвеличити», «украсити словесы», «похвалити» то или иное библейское событие и, соответственно, церковный праздник. При этом Кирилл широко, тонко и умело использовал предшествующую литературную традицию, — прежде всего, святоотеческое гомилетическое наследие, и не только как сокровищницу разнообразнейших риторических приемов, но и как кладезь богословской мысли и образно-эмоциональной речи. Исследователи отмечают в его «Словах» рефлексы использования сочинений значительного числа византийских авторов IV—XI вв.: Евсевия Кесарийского (умер в

340 г.), Тита Бострийского (умер в 372 г.), Ефрема Сирина (умер в 372 г.), Григория Богослова (умер в 389 г.), Епифания Кипрского (умер в 403 г.), Иоанна Златоуста (умер в 407 г.), Кирилла Александрийского (умер в 444 г.), Прокла Константинопольского (умер в 446 г.), Симеона Метафраста (умер около 940 г.) Феофилакта Болгарского (умер около 1085 г.) и др. Широко и разнообразно использовал Кирилл Туровский также ветхо- и новозаветные повествования, апокрифические тексты, богослужбные стихословия, «Хронику» Георгия Амартола и другие литературные источники. При этом заимствованные пассажи, цитаты, реминисценции, аллюзии, парафразы, образы, словесные формулы он свободно комбинировал, художественно обогащая их собственными дополнениями и размышлениями. Так что в результате под его пером возникала сложная мозаичная картина божественной, сакральной действительности, в которой неслиянно и нераздельно сплетены и смешаны прошлое, настоящее и будущее, небесное и земное, вечное и преходящее, священное и обыденное, духовное и чувственное. Именно поэтому вряд ли правомерно считать Кирилла Туровского, вслед за некоторыми исследователями, только лишь искусным подражателем и компилятором. Традиционно следуя правилам средневекового литературного этикета и наполняя свои тексты так называемыми топосами (общими местами), этот древнерусский ритор все же был совершенно свободен в своем выборе заимствований, их смысловом препарировании, художественном сочетании и интерпретации. Несомненно, он был талантливейший мастер слова и в своей ораторской прозе (впрочем, как и в других сочинениях) сумел вырваться из тесных рамок литературной компиляторской традиции и достичь художественного совершенства, хотя при этом — будь то послания или гомилии — не уставал говорить о собственной худости, как бы продолжая исповедальные мотивы своих седмичных молитв.

По поэтической природе речи Кирилла Туровского очень близки и к его молитвенным сочинениям, и к его посланиям. Они так же отличаются удивительной продуманностью и выверенностью содержания, стройностью композиции и богатством стилистики, глубиной символично-аллегорического смысла и разнообразием экспрессивно-эмоциональной интонации. Ораторский талант проповедника в полной мере можно прочувствовать, например, анализируя его четвертое «Слово» — о снятии тела Христова с креста и об Иосифе и мироносицах, — одно из его самых поэтических творений, по мнению русского церковного историка митрополита Макария (Булгакова).

Как следует из заглавия этого «Слова», оно было произнесено в 3-е воскресенье, или «неделю», после праздника Пасхи, когда Церковь вспоминает о женах-мироносицах, которым первым было открыто то, что Иисус Христос воскрес из мертвых, а также об Иосифе Аримафейском и Никодиме, которые, не боясь запрета синедриона, предали тело Спасителя земле. Вопросам относительно источников произведения, а также его художественных особенностей в научно-учебной литературе уделено достаточно много внимания. А вот его содержание освещено не вполне.

«Слово» начинается с краткого приступа в виде похвалы наступившему празднику. Он подобен золотому ожерелью («пленица златы») с жемчугом и драгоценными камнями. Однако значительно более веселит «верных сердца» его духовная красота. Далее следует главная и по объему, и по содержанию часть. В этом сюжетно-повествовательном разделе обстоятельно рассказывается о погребении умершего на кресте Иисуса Христа. И затем, провозгласив хвалебствия Иосифу, оратор завершает свою речь обращенной к нему же краткой просительной молитвой о небесной помощи почитающим его память людям.

Вообще для всего написанного Кириллом Туровским характерен цепочный принцип построения текста, воплощающийся в амплификации — стилистической либо сюжетной. Думается, как на образец древнерусский писатель ориентировался не только на классиков византийского красноречия, но и на богослужбное последование. Соответственно, во всех своих произведениях он неизменно чередовал однородные по типу или семантике формы и фрагменты с целью максимально исчерпывающего выражения смысла. Так, отдельные сцены или эпизоды выстроены у него обычно посредством планомерного — взаимно симметричного или пропорционального — сочленения периодов, пассажей или тирад. Последние организованы на основе чередования более мелких, но однородных же, или самоподобных, синтаксических единиц речи: предложений — простых и сложных, утвердительных, отрицательных, вопросительных, восклицательных. Таковые, в свою очередь, разбиваются на морфологические цепочки: на ряды одинаковых именных форм, глагольных форм, предложно-падежных сочетаний. Кроме того, имеет место еще и тропологическое, то есть на уровне образности, чередование: цитат, аллюзий, устойчивых формул, лексических повторов, синонимов, сравнений и т. д.

Что касается рассматриваемого четвертого «Слова» Кирилла, то основным конструктом его главной, сюжетно-повествовательной части является монолог. Содержащаяся в Новом Завете исходная фабульная основа относительно мироносиц и Иосифа: чтения утрени (Мк. 16:9—20) и литургии (Мк. 15:43—47), информационно весьма краткая, развита здесь преимущественно за счет монологической речи. Иначе говоря, изобразительную часть «Слова» составляют, не считая связующих описательных пассажей, четыре раздела: 1) плач Богоматери у ног распятого на кресте и уже почившего Иисуса Христа; 2) речь Иосифа Аримафейского к Понтию Пилату, представляющая собой просьбу о разрешении снять Спасителя с креста для погребения; 3) плач самого Иосифа над останками Христа перед приданием их земле; 4) речь юноши, или ангела, к женам-мироносицам о воскресении Христа и, соответственно, отсутствии его тела во гробе. Так что посредством этих речей риторю удастся поведать о всей истории вочеловечения Сына Божия и попутно преподать основные истины вероучения — о Троице, Богоматери, спасении человечества во Христе.

В силу монологического принципа построения «Слово» по своей природе драматургично, описывает события в ясно зримых образах и как бы призывает внимающих живо

соучаствовать в воспроизводимом действе. При этом каждый из означенных монологов является, в сущности, отдельным произведением со своим планом, собственной идеей и повествовательной интонацией, — например, по-человечески скорбной, печальной или же исполненной радостью религиозного переживания; и каждый из этих монологов несет в себе двойную информацию — обращенную и к чувствам, и к уму человека, предназначенную для того, чтобы вызвать в нем сопереживание, сильный душевный порыв, и чтобы укрепить в нем веру, духовно возвысить его. Кроме того, все четыре речи связаны воедино общей христологической темой, однако раскрывают такую поразному. Так, в плаче Богоматери Иисус Христос трактуется как безвинная Жертва: «Увы мне Сыне! Неповинен, ты поруган бысть и на кресте смерти вкуси...»; «Вижу тя, милое чадо, на кресте нага висяща, бездушна, безречна, не имуща видения, ни доброты и горько уязвлюся душею...»; «Ныне же зрю тебе, акы злодея, межю двема повешена разбойника и копием прободена в ребра мертвеца. И сего ради горько изнемогаю...»; «Слышите, небеса и море с землею, внушайте моих слез рыдание! Се бо Творец ваш от священник страсть приемлет, един праведен за грешники и законьники убиен бысть...». В речи Иосифа к Понтию Пилату Иисус Христос представлен как Мессия, в лице которого исполнились все издревле известные по Священному Писанию предсказания: «О том молю ти ся телеси, о нем же прорече Каиыфа: “Тому единому за весь мир умерти!” Не просто сего прорече, но жрец бе сего лета. О них же рече Иеремия: “Пастуси посмрадиша виноград мой”. И паки псалом глаголеть о них: “Князи людстии собращася на Господа и Христа его”. Си бо рече Соломон: “Промыслиша и прелстишася, ослепи бо злоба их”, рекоша бо: “Уловим праведника, руганием и ранами истяжем его и смертию безлепотною осудим его”». Плач Иосифа есть утверждение догмата об Иисусе Христе как Боге: «Солнце незаходяй, Христе, Творце всех и тварем Господи!...»; «Или каковы воня възлею на твое святое тело, ему же дары с вонями перстии принесше цесари, яко Богу поклоняхуся?...»; «Како ли в моем худем положю Тя гробе, небесный круг утвердившаго словом и на херувимех с Отцем и со Святым почивающаго Духом?». Наконец, речь ангела к мироносицам трактует Иисуса Христа как Спасителя: «Видите, — без телесе есть плащаница! И о плотном Иисусове хвалите востании! Будете благовестнице человеческому спасению! Рцыте апостолом: “Днесь спасение миру!”»; «...Христос же, на кресте простер, осужения греховнаго и от смерти человекеы свободи! Неповинен сы, продан бысть, да проданыя грехом от дьяволя работы да избавит... Кровь с водою из ребр источи, има же телесную всю скверну очистив и душа человека освятит есть... Солнце помрачи, и землю потрясе, и твари всей плакатися створи, да адская раздрушит скровища, и тамо сущих душа свет видеша, и Евжин плачь на радость преложи...». Отмеченное тематическое единство усиливается, разумеется, общностью сквозных, повторяющихся словесных формул, акцентирующих внимание на определенной семантике.

Любопытен третий раздел «Слова». Как бы забыв о женах-мироносицах, Кирилл Туровский весь талант своего красноречия обращает к подвигу веры, совершенному именно Иосифом Аримафейским. Восхваляя его в возгласах ублажения, оратор утверждает, что он «блажен» более херувимов, более патриархов Авраама, Исаака и Иакова, более пророков Моисея, Давида и Соломона, ибо стал «совершителем Божия таинства и пророческих гаданий разрешителем». Замечателен своей риторической экспрессией следующий далее пассаж, восхваляющий Иосифа в вопросо-ответной форме: «Кую похвалу створим достойну твоего блаженства, ли кому уподоблю сего праведника? Како начну или како разложу? Небом ли ты прозову? Но того светлей бысть благочестьем! Ибо во время страсти Христовы небо помрачися и свой свет скры, ты же тогда радуяся на свою руку Бога носяше. Землю ли ты благоцветущую нареку? Но тоя честней ся показа! Тогда бо и та страхом трясаешся, ты же с веселием Божие тело с Никодимом в плащаницу с вонями обив положил еси. Апостолом ли ты именую? Но и тех вернее и крепчеу обретеси! Еда бо они страха ради жидовска разбегошася, тогда ты без боязни и бесумнения послужил еси Христови...». Впоследствии подобная — любимая Кириллом Туровским — форма похвалы будет подхвачена и развита древнерусской агиографией («Житие Стефана Пермского», «Слово о житии и о преставлении князя Дмитрия Ивановича»).

Размышляя о значении похвалы Иосифу в составе «Слова», некоторые ученые недоумевали относительно того, почему именно на нем оказалось сосредоточенным внимание ратора. Имея в виду тему праздника (неделя жен-мироносиц), они считали данный раздел всей речи алогичным перекосом. Однако надо учесть то, что «Слово» произносилось как часть богослужения. А в ходе последнего, согласно «Студийскому уставу» и «Цветной Триоди», практиковавшимся во времена Кирилла Туровского, преимущественно вспоминали и славил как раз мироносиц (тропари, стихиры, канон, кондак, синаксарное чтение), причем в течение восьми дней — начиная с утрени субботы второй седмицы и в продолжение всей третьей седмицы вплоть до утрени субботы. Так что своим панегирическим вниманием к Иосифу проповедник как бы компенсировал его сравнительно слабое богослужебное славение.

Кроме того, думается, некоторое объяснение дает рефреном проводимая через все «Слово» мысль о том, что Иосиф, сам будучи иудеем, пошел за Христом, который был погублен иудейским «дерзновением», «жидовским окаменением», «священниками», «фарисеями», «архиереями», «жрецами»; Иосиф не сказал себе: «Жрецы на мя встанут и озлобят, иудеи вскрамолят и побиют мя, фарисеи разграбят мое богатство, буду же и сборища (то есть собрания, церкви) отлучен», а вопреки «гневу жидовску», «чая тридневнаго воскресения», совершил благо, положив тело Спасителя во гроб, который затем стал для всех исповедающих Христа «престолом Божиим», «олтарем небесным», «покоищем Святаго Духа»; так Иосиф явил исключительный пример преданности Сыну Божию «паче всех святых». Видимо, эта мысль и таит в себе неявно выраженное

назидание проповедника его пастве — призыв к неколебимому, бескомпромиссному стоянию за веру в условиях неустойчивого религиозно-нравственного состояния общества. Известно, например, что Кирилл Туровский выступал за традиционное строгое соблюдение поста по средам и пятницам, критикуя вышеупомянутого Ростовского епископа Феодора, который не только высказывал по этому вопросу либеральное мнение, но еще более согрешал, деспотически закрывая во Владимире храмы и жестоко казня людей, которые не признавали его архиерейства. Подобное поведение высшего церковного сановника, несомненно, должно было восприниматься искренними чадами Церкви весьма болезненно и опасливо как соблазнительное, то есть способное сбить нетвердых в вере с праведного пути. Сказанное, таким образом, не исключает возможности рассматривать «Слово» еще и как рефлекс современных его автору общественных настроений и его беспокойства о таковых. Неслучайно оно и завершается молитвенным прошением к Иосифу подать «помощь» «граду», князю и народу в «лютых напастях».

О Кирилле Туровском написано много научных работ, его сочинения неоднократно издавались. Однако, к сожалению, до сих пор не выполнен труд по составлению полного каталога действительно написанного Кириллом, а также лишь приписываемого ему древнерусскими книжниками. Соответственно, еще не создан обобщающий научный труд, в котором творческая личность этого замечательного древнерусского писателя была бы исчерпывающе охарактеризована.

«Слова» Серапиона Владимирского

(В. М. Кириллин)

В истории Древней Руси монголо-татарское нашествие 1237—1240 гг. и последовавшее за ним иго хоть и сказались в целом парализующе на мироощущении русского общества, сильно затормозив нормальный ход его развития, но вместе с тем пробудили самосознание отдельных русских людей к активной работе по осмыслению всего случившегося и того, что им еще предстоит пережить. Прежде всего, это касалось немногих продолжавших в то время, несмотря ни на что, нелегкий, но богоугодный труд «писателя». И одним из славнейших имен той эпохи, пронесенных для нас сквозь века русскими книжниками, является имя Серапиона, епископа владимирского.

К сожалению, об этом церковном деятеле и замечательном мастере слова известно очень мало. Летописи XV в. сохранили лишь два сообщения о нем. Так, например, в «Московском летописном своде» под 1274 г. говорится, что «того же лета прииде ис Киева митрополит Кирил и приведе с собою архимандрита печерьскаго Серапиона, и постави его епископом Володимерю, Суждалю и Новугороду Нижнему»; а уже из статьи за 1275 г. следует, что в этом году он «преставися... положен же бысть в церкви святыа Богородица во Владимире». Таким образом, до своего переезда в Северо-восточную Русь и архипастырского посвящения Серапион духовно окормлял братию Киево-Печерского монастыря — примерно четверть века, начиная с 1249 г., по мнению исследователей. Но насельником этой обители, он, несомненно, стал много раньше. Вероятно, в качестве новопосвященного владимирского епископа Серапион участвовал в работе знаменитого церковного Собора 1274 г., которая была направлена на преодоление целого ряда недостатков в церковном обиходе и внецерковной жизни духовенства и мирян. Результаты таковой, как известно, были зафиксированы «Правилем Кирилла, митрополита русского». Согласно этому документу, отцы собора, заботясь о нравственном состоянии общества, вместе с тем констатировали его небывало тяжкое положение в условиях подвластности Золотой Орде. Нашествие монголо-татар они оценивали как наказание Божие за греховную жизнь всех чад русской церкви и в связи с этим настоятельно обращались к духовенству с призывом не оставлять свою паству без учительного попечения. Надо думать, епископ Серапион очень серьезно воспринял решения собора (возможно, как их соавтор), ибо его немногие речи, приписываемые

ему древнерусскими книжниками, прямо с ними перекликаются по тексту. По крайней мере, в продолжение своего недолгого архипастырского служения он преподавал народу не одно назидание, да и в годы своего монастырского бытия, несомненно, обрел большой опыт учительства.

Думается, за свою жизнь Серапион создал немало литературных произведений церковного назначения. Не без причины же летописец отметил его ученость: «бе же учителен зело в божественном писании». Однако по сохранившемуся корпусу древнерусских книг известно только пять его «Слов», или «Поучений». Невеликие по объему, все они были весьма значимы для грамотников Древней Руси, ибо последние нередко переписывали их как произведения, сочиненные будто бы авторитетнейшими византийскими риторам классического периода в истории церковного красноречия, то есть жившими еще в IV—V вв.

Четыре поучения Серапиона, надписанные его именем, содержатся в довольно древней рукописи конца XIV в., а именно в сборнике «Златая чепь».

Первая речь — «Слово преподобнаго отца нашего Серапиона» (начало: «Слышасте, братие, самого Господа, глаголюща в Евангелии: И в последняя лета будет знаменья в солнци, и луне, и в звездах; и труси по местом, и глади...»). Настоящий текст встречается и в других древнерусских рукописных сборниках. Например, в некоторых списках «Измарагда» он переписан с другим названием и как псевдоэпиграфическое сочинение — с другой атрибуцией: «Слово святаго Иоанна Златоустаго о казнях Божиих и о ратех».

Вторая речь — «Поучение преподобнаго Серапиона» (начало: «Многу печаль в сердци своем вижю вас ради, чада, понеже никакже вижю вы пременишася от дел неподобных...»). Это поучение встречается, кроме того, в популярных на Руси гомилетических сборниках, именовавшихся «Златоустами». В последних оно всегда было приурочено ко вторнику 1-й недели поста, но снабжено было другим заглавием и атрибутировано другому автору: «Поучение Иоанна Златоустаго, да престанем от грех наших».

Третья речь — «Слово святаго преподобнаго Сирапиона» (начало: «Почюдим, братие, человеколюбье Бога нашего! Како ны приводит к себе?»). Данное сочинение так же встречается в других рукописях, и опять-таки с другим названием и атрибуцией: «Слово святаго Ефрема о казнях божиих и о ратех».

Четвертая речь — «Поучение преподобнаго Серапиона» (начало: «Мал час порадовахся о вас, чада, видя вашу любовь и послушание к нашей худости...»).

Что же касается пятой речи, то она известна пока что по единственному списку, который содержится в так называемом «Пансиевском сборнике» конца XV в.: «Слово блаженнаго Серапиона о маловерии» (начало: «Печаль многу имам в сердци от вас, чада. Никакоже не премените от злобы...»).

Исследователи высказывали разные мнения относительно времени написания перечисленных литературных памятников. Однако содержащиеся в них отголоски реаль-

ных исторических событий (и, соответственно, хронологические приметы) слишком смутны и общи. Определенно можно утверждать лишь, что все речи явились в результате размышления их автора относительно постигшей Русскую землю беды и что обращены они были не к узкому кругу слушателей (например, к братии монастыря), а к самой широкой аудитории, ко всем чадам русской церкви. Соответственно, они взаимосвязаны тематически, как отдельные части единого цикла, и, скорее всего, были произнесены во время недолгого архиерейства Серапиона, хотя не исключено, что в каких-то вариантах они говорились оратором и прежде.

В научной литературе обычно отмечают, что главной темой всех указанных сочинений является тяжкое положение Руси в условиях наступившей зависимости от Золотой Орды. Это так и не так. Серапион, действительно, пытается понять сам и затем объяснить людям смысл случившегося. Сообразно концепции владимирского Собора и так называемой «теории казней Божиих» проповедник придает исключительно религиозное значение нашествию иноверных и другим бедствиям, происшедшим на Руси в его время: именно так карается неисполнение Господних заповедей, междоусобная брань, маловерие. По убеждению Серапиона, одолеть русичам постигшую их беду и избежать подобного несчастья в будущем можно лишь через преоборение ими греха в самих себе и в том, как ими строятся общественно-бытовые отношения. Вот что, на мой взгляд, является главной темой речей проповедника: о бедах он говорит хотя и весьма эмоционально, но общо, лишь как о следствии вопиющей безнравственности в жизни Руси и как о знаках еще более тяжкого наказания. Главной же темой для него является удручающее духовное состояние народа. О нем прежде всего болезнует его ум и сокрушается сердце, его детально, выразительно и с горьким чувством он описывает. По существу, речи Серапиона суть обличение общественных и частных пороков, инвектива на свойственную чадам церкви Христовой, в силу их религиозной черствости и скудости, профанацию христианского вероучения и христианской этики.

Более тесной тематико-содержательной взаимосвязью отличаются первые три слова — как эмоционально возрастающие вариации исполнения одних и тех же мотивов. При этом самым исторически конкретным является первое «Слово». И вероятно, его дошедший до нас текст есть результат собственной переработки ритором своей ранней речи, сказанной когда-то под впечатлением только что случившегося. В этом обращении к пастве Серапион говорит как священноначальник и вместе с тем как один из числа многих. Поводом для размышления служит ему какой-то, будто реально происшедший, природный катаклизм: «Ныне же земли трясение своима очима видехом: земля, от начала утвержена и неподвижима, повеленьем Божиим ныне движется, грехы нашими колеблется, безаконья нашего носити не может». Возможно, здесь речь идет о землетрясении (если вообще это не метафора), которое упоминается летописями в статье под 1230 г. Во всяком случае, так выходит по внутреннему смыслу логики оратора, ибо далее он трактует упоминаемое им событие как мистическое предзнамено-

вание еще более страшной беды: «Бог ныне землю трясет и колеблет, — безаконья грехи многия от земли отрясти хоцет, яко лествие от древа». Что же люди? — задумывается ритор. А люди явили полное равнодушие к этому предвестию. И вот, их постигли худшие потрясения — нашествие иноплеменников: «Мы же одинако не покажемся, донде же приде на ны язык немилостив. Попустившу Богу и землю нашу пусту створшу, и грады наша плениша, и церкви святыя разориша, отца и братью нашу избиша, матери наши и сестры в поруганье быша». Не исключено, что здесь подразумевается сокрушительное нашествие Батгя на Русь в 1237 г. Однако Серапион предсказывает еще большие беды, если несмотря на это людьми не будет принесено покаяние и они не подвигнутся к нравственному исправлению: «Аще отступим скверных и немилостивых судов, аще пременимся криваго резоимства (ростовщичества) и всякаго грабленья, татбы, разбоя, сквернословья, лже, клеветы, клятвы и поклепа, иных дел сотонинных, — аще сих пременимся, добре веде (знаю): яко благая примут ны не токмо в сий век, в будущий!» Но, констатировав зависимость условий реальной действительности от духовного состояния человека и очевидно воспринимая жизнь земную лишь как приуготовление к жизни по смерти, проповедник все же больше озабочен тем, что случится с опекаемыми им чадами не здесь, на земле, а там, перед лицом Судии, когда они должны будут дать последний ответ. Поэтому он настаивает на том, что и избавление от тягот земного бытия, и будущее спасение в грядущем веке они смогут обеспечить себе лишь через послушание заповедям Божиим: «Аще бо пойдем в воли Господни, всем утешеньем утешит ны Бог небесный, акы сыны, помилует ны, печаль земную отымет от нас, исход мирен подаст нам на ону жизнь, иде же радости и веселья бесконечнаго насладимся з добре угрожьшими Богу». Однако проповедника гнетет горькая печаль из-за полной безрезультатности его учительных усилий: «Многа же глаголах, братье и чада, но вижю: мало приемлют, премениются наказаньем (назиданием) нашим; мнози же не внимают себе, акы бесмертны, дремлют. Боюся, дабы не збылося о них слово, реченное Господом: “Аще не бых глаголах им, греха не быша имели! Ныне же извета (прощения) не имут (получат) о гресе своем” (Ин. 15:20)». Завершает Серапион свою речь напоминанием, что его увещания суть лишь от Бога передаваемый дар, и пастве надлежит не только принять его, но и преуспеть в своем старании исправиться, дабы преумножить этот талант и обрести все-таки себя «в славе Отца своего с пресвятым Духом».

Второе поучение также посвящено обличению паствы за греховность и побуждению ее к нравственным изменениям. «Многу печаль в сердци своем вижю вас ради, чада, понеже никако же вижю вы пременишася от дел неподобных. Не тако скорбить мати, видящи чада своя боляща, яко же аз, грешный отець вашь, видя вы боляща незаконными делы. Многажды глаголах вы, хотя отставити от вас злыи обычаи — никако же пременившася вижю вы. Аще кто от вас разбоиник, разбоя не отстанеть, аще кто крадеть — татбы не лишиться, аще кто ненависть на друга имать — враждуя не

почиваетъ, аще кто обидить и въсхватаеть грабя — не насытитесь, аще кто резонемець — рез емля не престанеть!» Риторические вопросы к пастве, к самому себе сочетаются здесь с призывами к слушающим, с восклицаниями, выражающими страх за будущее народа, с сетованиями относительно безуспешности собственного учительства: «Чего не приведохом на ся? Какая казни от Бога не въсприяхом? Не пленена ли бысть земля наша? Не взяти ли быша гради наши? Не вскоре ли падоша отци и братья наша трупием на земли? Не ведены ли быша жены и чада наша в плен? Не поработиени быхом оставшеи горкою си работою от иноплеменник? Се уже к 40 лет приближает томление и мука, и дане тяжкыя на ны не престанут, глади, морове живот наших, и власть хлеба своего изъести не можем, и въздыхание наше и печаль сушать кости наша. Кто же ны сего доведе? Наше безаконье и наши греси, наше неслушанье, наше непокаянье. Молю вы, братье, кождо вас: внидите в помыслы ваша, узрите сердечныма очима дела ваша, — възненавидьте их и отверзете я, к покаянью притецете. Гнев Божий престанеть...» И это вполне возможно. В подтверждение своих слов Серапион вспоминает о пророке Ионе, который, по воле Божией, предрек жителям Содома и Гоморры гибель их града. И они, убоявшись, тотчас же «пременишася от грех своих, и кождо от пути своего злаго, и потребиша безаконья своя покаянием, постом, молитвою и плачем», и так обрели спасение: Господь «милость к нищим пусти». Серапион вновь и вновь призывает своих соотечественников к покаянию. И при этом он напоминает о сугубой ответственности грешников перед лицом суда Божия: «Мнози бо межи вами Богу истинно работают, но на сем свете равно со грешник от Бога казними суть, да светлейших от Господа венецъ сподобяться! Грешником же болшее мучение, яко праведници казними быша за их безаконье». Несомненно, таким приемом сильного психологического воздействия проповедник указывает на двойную ответственность грешников: за собственные беззакония и за невинные страдания людей праведной жизни.

Наиболее ярким эмоционально и по силе убежденности представляется третье «Слово» Серапиона. В нем ритор с замечательной выразительностью развивает тему долготерпения Божия: «Почюдим, братие, человеколюбье Бога нашего! Како ны приводит к себе, кыми ли словесы не наказает нас, кыми ли запрещении не запрети нам? Мы же никак же к нему обратихомся! Видев наша безаконья умножившася, видев ны заповеди его отвергъша, много знамении показав, много страха пушаше, много рабы своими учаше! И ничим же унше покажемся!» И вновь Серапион описывает несчастья, постигшие русских людей по воле Господа: «Тогда наведе на ны язык немилостив, язык лют, язык, не щадящ красы уны, немощи старец, младости детей. Двигнухом бо на ся ярость Бога нашего... Разрушены божественныя церкви; осквернены быша ссуди священии, и честные кресты, и святяя книги; потоптана быша святая места. Святители мечю во ядь быша; плоти преподобных мних птицам на снесь повержени быша; кровь и отец и братья наша, аки вода многа, землю напои. Князий наших и воевод крепость ищезе; храбрии наша, страха наполньшесе, бежаша; множайша же

братья и чада наша в плен ведени быша. Гради мнози опустели суть; села наша лядиною поростоша; и величество наше смерися; красота наша погыбе; богатство наше онем в користь бысть; труд наш погании наследоваша; земля наша иноплемеником в достояние бысть; в поношение быхом живущим вскрай земля наша; в посмех быхом врагом нашим, ибо сведохом себе, акы дождь с небеси, гнев Господень...». После этих проникновенных строк весьма странно читать утверждения одного из современных исследователей (В. В. Мильков), что в текстах Серапиона нет «сопереживания мучимым от иноплеменных захватчиков» и что в них надлежит усматривать отсутствие патриотизма и «апологетическое отношение» к захватчикам! Любопытна, к слову сказать, и иерархия ценностей, которую демонстрирует здесь проповедник. Сначала он сокрушается об уничтожении всего, что связано с богослужением, затем о церковном народе, затем о князьях и воинстве, наконец, о материальных благах. Так что его ценностные приоритеты очевидны: сначала сфера духовной жизни, потом люди, то есть все чада Церкви вообще с их частными судьбами, затем уж власть, и только в последнюю очередь деньги. И соответственно, более всего при этом Серапион печалуется о нравственной черствости народа (причем не снимая вины и с самого себя), ибо, несмотря на явное наказание Божие, грех только возрастает в Русской земле: «И ныне беспрестани казними есмы, не обратихомся к Господу, не покаяхомся о безаконих наших, не отступихом злых обычай наших, не оцестихомся калу греховнаго! Забыхом казни страшныя всю землю нашу! Мале оставше, велице творимся! Тем же не престають злая мучашены! Завесь оумножилася, злоба преможе ны, величанье възнесе ум наш, ненависть на другы вселися в сердца наша, несытовство имения поработи ны: не даст миловати ны, не даст миловати сирот, не даст знати человечьскаго еСТЬства, — но, акы зверье жадают насытитися плоть, тако и мы жадаем и не престанем, абы всех погубити, а горкое то именье и кровавое к себе пограбити. Зверье едше насыщаются, мы же насытитися не можем: того добывше, другаго желаем!» Что же может спасти людей? — задается вопросом Серапион. И ответ его однозначен — только исполнение самой главной заповеди Божией: «Помяните честно написано в Божественных книгах... еже любити другу друга, еже милость любити ко всякому человеку, еже любити ближняго своего акы и себе! Еже тело чисто зблости, а не осквернено будет блюдо, аще ли оскверниши, то очисти е покаянием! Еже не высокомыслити, ни вздати зла противу злу! Ничего же тако ненавидит Господь Бог наш, яко злапаметива человека! Како речем “Отче наш, остави нам грехи наша”, а сами не ставляюще? В ню же бо меру мерите, отмерит вы ся».

Казалось бы, представленная Серапионом в первых трех словах картина нравственного состояния русского общества весьма неприглядна. Однако вряд ли ее следует считать точным отпечатком реальной действительности. Конечно же, проповедник сознательно сгущал краски, прежде всего подчиняясь стремлению во что бы то ни стало психологически воздействовать на души людей, да так, чтобы непременно добиться

преобразующего результата. Но вместе с тем он, несомненно, следовал давней литературной традиции. Ведь указываемые им общественные пороки всегда были предметом обличений в учительных творениях отцов церкви. Так что Серапион лишь воспроизводил общие для гомилетики места и темы. Впрочем, жизнь христианского общества, обозреваемая с точки зрения благовестия Божия, сквозь призму Евангелия, должна была казаться строгим последователям Христа мало меняющейся в сущности. Соответственно, обличительная типологичность проповедей вполне отражала устойчивую типологичность издревле свойственных природе человека пороков. Так что в этом отношении Серапион не сказал ничего нового. Однако следует отметить, что, обличая безнравственность своих соотечественников как главнейшую причину постигшего Русь Божьего наказания он, прежде всего выделяет грехи социального характера: «резои́мство», «грабле́нь», «татбу», «разбой», «клеветы», «клятвы», «поклеп», «ненависть на други», «несытовство имения». В этом отношении проповедник, несомненно, выступал как истинный служитель церкви Христовой и уж совсем не как человек, напрочь лишенный патриотических чувств, на чем настаивает упомянутый выше исследователь.

Четвертое и пятое поучения Серапиона в общем продолжают уже затронутую им тематику, а именно размышления о греховности людей, об участии Бога в судьбах человечества посредством предупреждения и возмездия ради его спасения, о нежелании духовного стада исправляться вопреки пастырским наставлениям и призывам, о различных бедствиях вплоть до нахождения иноплеменных как наказания Господнем. Однако в обличительном плане четвертая и пятая речи более конкретны. В них проповедник выступает, в частности, против суеверных предрассудков и «поганьских» обычаев, распространенных в народной жизни. Так, он обличает веру людей в «волхование» и, вместе с тем, обычай испытывать волхвов водой или огнем, дабы избавиться от различных невзгод — засухи, порчи урожая, падежа скота, болезней людей, которые они якобы вызвали, или же выкапывать из могил утопленников и удушенных, якобы также способных насылать на землю непогоду и неурожай. Но на этот раз Серапион, обличая подобные поверья и обычаи, прибегает к едкой иронии: «От которых книг или от ких писаний се слышасте, яко волхвованиемъ глади бывають на земли и паки волхвованиемъ жита умножаются? То аже сему веруете, то чему пожигаете я (волхвов)? Молитесь и чтете я, дары и приносите имъ — ать строить мир, дождь пуцають, тепло приводять, земли плодоти велять!» Проповедник напоминает, что именно Бог «строить свою тварь, яко же хоцеть», и именно он насылает наказания людям за грехи. Что же касается колдунов, то им дают силу над людьми и скотом бесы, а последние, в свою очередь, могут воздействовать на людей только по попущению Божию, и то лишь на тех, кто их боится. Таким образом, и от власти бесов, и от власти чародеев людей ограждает только твердая вера в Бога. В связи с этим и ради укрепления веры Серапион вновь призывает паству к отказу от злых дел. Замечательно, что для вразумления своих чад проповедник опять-таки применяет сильные приемы. В четвертом слове он,

признавая свои немощи, прямо стремится вызвать сочувствие у своих чад по отношению к себе, стремится обратить их в соучастников своего служения: «Вижу вы бо великою любовью текущая в церковь и стояща з говеньемъ; тем же, аще бы ми мощно коегождо вас наполнити сердце и утробу разума божественаго! Но не утружюся наказая вы и вразумляя, наставляя. Обида бо ми немала належить, аще вы такая жизни не получите и Божия света не узрите; не может бо пастухъ утешатись, видя овци от волка расхыщенни, то како аз утешюсь, аще кому вас удееть злый волкъ дьяволь?» А в пятом слове, дабы все же вразумить свою паству, Серапион приводит в пример бытующий среди язычников (а ведь именно языческие суеверия он только что обличал!) естественный нравственный принцип самосохранения, которым они руководствуются в своем обществе: «Погании бо, закона Божия не ведуще, не убивают единовѣрных своих, ни ограбляютъ, ни обадят, ни поклепают, ни украдут, не запряться чужаго; всякъ поганый брата своего не продать; но, кого в них постигнет беда, то искупать его и на промысл дадутъ ему; а найденая в торгу проявляют; а мы творимся вернии, во имя Божие крещени есмы и, заповеди его слышаще, всегда неправды есмы исполнени и зависти, немилосердыя; братью свою ограбляемъ, убиваемъ, в погань продаемъ; ободами, завистью, аще бы мощно, снели другъ друга...». Замечу, кстати, что вряд ли правильно данный пассаж интерпретировать в промонголотатарском смысле, как это делает вышеупомянутый критик Серапиона, и, соответственно, усматривать в нем «возвеличивание врагов и захватчиков родной земли». Во-первых, не из чего абсолютно не следует, что термином «поганые» в этом пассаже обозначены именно монголы. Во-вторых, надо все-таки учитывать обличительный контекст четвертого и пятого слов относительно распространенных именно среди русских языческих обычаев испытывать колдунов водой или огнем. О подобных традициях у монголов или подчиненных им татар ничего не известно. В-третьих, во Владимиро-Суздальской Руси времени епископа Серапиона было еще достаточно балто-финно-угорских племен, не просвещенных христианством, да и в славянских поселениях, — поскольку христианизация восточных славян в целом не была насильственной, — оставалось еще немало язычников. И именно в этой среде бытовали указанные обычаи. Следовательно, представление о святителе Серапионе как об апологете «врага лютого и немилостивого» — это, если не случайное недомыслие, то очевидная тенденциозная натяжка!

Итак, все «Слова» Серапиона Владимирского составлены по правилам дидактического красноречия, то есть являются учительными проповедями. Соответственно, они не велики по объему, не вычурны стилистически и доступны содержательно. По всему видно, что их автор, апеллируя к умам людей, призывая их задуматься, воздействовал прежде всего на их чувства. Для этого ему нужны были яркие образы и сильные выражения, исповедальная искренность обращения к слушателям, напряженная эмоциональность и экспрессивность, прямо скандирующая ритмичность интонации, но вместе с тем содержательная ясность и убедительность, а не изысканные и утонченные пост-

роения богословской мысли. Тем не менее, все речи проповедника содержат библейский контекст. Так или иначе, но ритор обязательно прибегал к помощи Священного Писания, поверяя показательными примерами или же цитатами ход собственного размышления. Однако, в отличие от гомилитического искусства своих великих предшественников, в частности митрополита Илариона и Кирилла Туровского, Серапион как оратор и художник слова был заметно сдержаннее, конкретнее и, соответственно, доступнее обыденному сознанию паствы. Личностное начало, простота и дидактичность его проповедей, а также их формальные особенности и модальность звучания куда более сближают его с другим проповедником киевского периода, с Феодосием Печерским, который в своих проповедях тоже решал конкретные жизненные вопросы, не прибегая к богословским и эстетическим изыскам.

«Хождение» на Ферраро-Флорентийский собор (В. М. Кириллин)

5 июля 1439 г. между Римом и Константинополем при участии русской Церкви в лице ее печально знаменитого предстоятеля митрополита Исидора был подписан акт о заключении церковной унии и на следующий день торжественно обнародован в кафедральном храме Флоренции Santa Maria del Fiore. Это событие и связанные с ним обстоятельства послужили поводом для составления на Руси ряда новых литературных произведений. Самыми ранними текстами, писавшимися еще во время пребывания русской делегации за границей и законченными сразу же или вскоре по возвращении русичей домой, являются: «Хождение во Флоренцию» (название условное, ибо самоназвания у текста нет) неизвестного суздальца, «Заметка о Риме» (название условное) также неизвестного автора, «Исхождение Авраамия Суздальского на осмый собор с митрополитом Исидором в лето 6945» (далее это название приводится сокращенно: «Исхождение») и «Исидоров собор и хождение его» Симеона Суздальского (далее — «Исидоров собор»). Многие исследователи датируют появление этих литературных памятников началом 40-х годов XV в. В конце 40-х или в 50-х годах Симеон Суздальский составил еще одну версию рассказа о лично пережитом в Италии — «Повесть священноинюка Симеона Суздадца, како римский папа Евгений составлял осмый собор со своими единомысленники» (далее — «Повесть»). При этом прежний текст произведения был переработан фактографически, но главное — идеологически. Еще позднее, начиная с 60-х годов XV столетия, древнерусскими книжниками были созданы другие, весьма пространные и обстоятельные сочинения, — «Слово избрано от святых писаний, еже на латыню, и сказание о составлении осмаго сбора латыньскаго, и о извержении Сидора прелестнаго, и о поставлении в Русей земли митрополитов, о сих же похвала благоверному великому князю Василью Васильевичу всея Руси» (далее — «Слово на латыню») и различные варианты летописного сказания «О Сидоре митрополите, как прииде из Цареграда на Москву со осмаго сбора в лето 6945» (далее — «Летописная повесть»).

Все названные произведения, появляясь, таким образом, в разное время и будучи разными по содержанию, задачам и идейной направленности, прежде всего зафиксировали динамику непосредственных и опосредованных впечатлений от виденного и слы-

шанного побывавших за границей в связи с унией русичей. Вместе с тем указанные литературные тексты отразили также динамику общественного осознания на Руси унии в конфессиональном, церковно-политическом, идеологическом аспектах. И тот и другой процессы запечатлены в названных литературных памятниках именно при описании «чужого» мира; запечатлены не только системой образов, повествовательной интонацией, характером интерпретации событий, лиц, предметов, но и средствами словесной детализации, лексико-стилистически, терминологически. Собственно, эта последняя особенность текстов и является предметом аналитического внимания.

Без сомнения, именно литературная работа Симеона Суздальского, будучи протяженной во времени и переменчивой в плане творческих задач, в целом отображает процесс кристаллизации русского отношения к происшедшему в Италии и, соответственно, представляет собою зеркало меняющегося умственно-психологического взгляда русичей на то, что было им незнакомо, чуждо, чем принципиально отличалась, по их восприятию, заграничная, западная жизнь от их собственной. Поэтому тексты именно названного автора избраны в качестве основы для изучения особенностей древнерусской реакции на не свое, иностранное, чужое в эпоху Ферраро-Флорентийского собора. Кстати, данной теме уже посвящены несколько научных исследований; правда, в них рассмотрены главным образом вопросы фактологии, вопросы правды и неправды в рассказе Симеона. Научная задача настоящего раздела иная.

Чтобы продемонстрировать специфику восприятия «чужого» суздальским священником, а заодно и тех, кто наряду с ним писал о пребывании русских за границей в связи Собором, достаточно проанализировать хотя бы один текстовой фрагмент.

Вот, к примеру, такой пассаж из «Повести» (замечу, что в «Исидоровом соборе» он отсутствует): «Паки же митрополит Марк... воставше, глаголаху папе, и кардиналом, и арцыбискупом, и бискупом, и ко всем латыном: “О окаянная латыня, изыдите вон из святилища Божия”». Здесь привлекают внимание следующие слова: «папа», «арцибискуп», «бискуп», «латыня», а также — словосочетание «святилище Божие». Будучи индексами «чужого» мира, эти слова вместе с тем суть рефлексy или бессознательного, или осознанного отношения к последнему со стороны употребившего их русского книжника.

Если иметь в виду только латинскую тему сочинения Симеона Суздальского, то и в первой, и во второй версиях его повествования данная тема в общем (по верной мысли современного историка) «сведена к осуждению римского папы, “латынян” как организаторов и проводников унии». В самом деле, вся связанная с унией деятельность папы Римского Евгения IV и его соратников характеризуется Симеоном негативно. Но это негативное представление о них — их самомнении, высокомерии, своеволии — формируется не прямыми суждениями, декларациями автора, а описательно, посредством ситуативного противопоставления им положительных персонажей, прежде всего святого Марка Эфесского: на его фоне латиняне выглядят ничтожными, хотя и одерживают

победу над греками. Сравнительно с «Исидоровым собором» текст «Повести» в этом отношении усилен: здесь нравственная поврежденность латинства подчеркивается уже филологически, специальным подбором характеризующих слов. Так, например, пополнив свой первый текст пассажем о предыстории Ферраро-Флорентийского собора, Симеон Суздальский отмечает, что Евгений IV «со своими единомысленики чрез древняя божественная писания и чрез изложения правил святого вселенскаго седмаго собора восхоте составити осмый соборъ, лицемерствуя, яко образом благочестие хотя утвердити». Словами «чрез», «восхоте», «лицемерствуя» здесь однозначно определен отрицательный образ понтифика.

Однако при активном использовании данного приема косвенной оценки главного организатора унии Симеон Суздальский и в первой, и во второй версиях своего рассказа удивительно сдержан, бесстрастен, невыразителен, когда речь у него заходит непосредственно о Римском первосвященнике. Действительно, по отношению к последнему писатель — в собственных, авторских пассажах — многократно употребляет термин «папа»: в «Исидоровом соборе» — 49 раз, в «Повести» — 62 раза. И всегда у него данный термин подобен «голому королю»: при таком нет никаких эпитетов, содержащих хоть какую-либо характеристику персонажа, выражающих отношение автора к последнему, впечатление очевидца. Лишь в похвале великому князю Василию Васильевичу Темному, завершающей оба текста Симеона, упоминание о предстоятеле римской церкви сопровождается негативным атрибутом: «гордаго папы Евгениеса», «злонравнаго папы римскаго Евгениеса» («Исидоров собор»), «гордаго папы Евгения» («Повесть»). Это единственное исключение может быть обусловлено иной жанровой природой похвалы сравнительно с основным текстом Симеона; кроме того, в контексте панегирика государю Московской Руси контраст обличительной аттестации Римского папы как его контрагента представляется весьма уместным.

Выявленное бессловесие Симеона Суздальского по поводу оценочной квалификации папы Евгения IV — атрибутивное молчание, если угодно, — обнаруживается вполне последовательно. Кстати, и по поводу другого «чужака», предателя православия митрополита Исидора, Симеон, к изумлению, не употребляет эпитетов с негативной семантикой, совсем не употребляет. Такое молчание, надо сказать, поражает не только потому, что как-то не вяжется с явным антилатинским пафосом писателя, но и потому, что по адресу других персонажей он все-таки нет-нет да и позволяет себе дать атрибутивную характеристику, хотя в целом так же сдержан, сух, деловит: например, главный оппонент папы Евгения, митрополит Эфесский Марк в «Исидоровом соборе» и «святой» (эпитет встречается пять раз), и «честен и свят муж», и «честный и святой» (утверждается дважды); в «Повести», правда, Марк только «святой», но опять-таки этот эпитет сопровождает его имя несколько раз.

Наблюдаемое молчание применительно к римскому первосвященнику тем более заметно и удивительно, если соотнести его с воспроизводимыми Симеоном речами

участников Собора: в последних, оказывается, упоминания о Евгении IV изредка сопровождаются эпитетами, причем, к удивлению, именно с положительной, а не с отрицательной семантикой. Например, «слыши честный папа», почтительно обращается к нему его противник Марк («Исидоров собор» и «Повесть»); так же называют папу и его сторонники, перешедшие в его стан «неции от собора греческаго священници» (но только в «Исидоровом соборе», в «Повести» эпитет «честный» уже опущен).

Вполне аналогичная картина наблюдается, против ожидания, и в позднейших древнерусских памятниках ферраро-флорентийского цикла — «Слове на латыню» и «Летописной повести». Вслед за Симеоном Суздальским их авторы, при заметном общем интересе к предметно-церемониальным особенностям появления Предстоятеля католической церкви перед участниками Собора (его одежде, интерьерной обстановке, сопровождающим действиям), вовсе не дают этому персонажу — посредством прямых эпитетов — никакой экспрессивно-эмоциональной характеристики; не оценивают его, таким образом, как фигуру однозначно отрицательную, хотя его собственные поступки описывают критически, «буйство латинское» осуждают и клеймят единодушно, да и нетвердости греков дают надлежащую оценку (лишь в одном месте «Слова на латыню» — в риторическом обращении к Евгению IV — он назван «зломьсленным»). Более того, может быть, в самом раннем тексте, почти современном Ферраро-Флорентийскому собору, — «Хождении во Флоренцию» — столь нейтральное именование понтифика (по существу, виновника греческого позора) отдает даже как будто бы симпатией к нему, ведь, по уверению неизвестного создателя этого произведения, латиняне «прощенье приали от грек».

Итак, собственная персона папы Римского Евгения IV у древнерусских книжников не вызвала желания как-либо специально, посредством аттестационных определений, подчеркивать и свое враждебное отношение к нему, и, соответственно, его принадлежность к «чужому» миру. Не понятно даже, четко ли воспринимался он как представитель этого самого мира. Данная удивительная странность кажется особенно очевидной при том, что в целом тексты ферраро-флорентийского цикла содержат бесспорные приметы различения древнерусскими книжниками объектов заграничных от функционально тождественных им объектов отечественных, различения, другими словами, того, что в «чужом» мире подобно своему, но не есть свое, что является не таким, как свое.

В этом плане замечательно показательными терминологическими деталями являются слова «арцибискуп», «бискуп», «латыня».

Для Симеона Суздальского, например, характерно абсолютное постоянство употребления этих слов. Так, применительно к католическим архиереям он всегда использует термины «арцибискуп», «пискуп» или «бискуп». Напротив, православные архиереи у него всегда «архиепископы» и «епископы». Иначе сказать, Симеон Суздальский, следуя отчасти нормам древнерусской литературной традиции, неизменно таким именно образом отличает западных иерархов от восточных, тем самым филологически, лек-

сикологически выражая непохожесть, инаковость первых и вторых. Подобная терминологическая устойчивость наблюдается и во всех других вышеуказанных древнерусских произведениях ферраро-флорентийского цикла.

Симеон Суздальский также никогда не употребляет по отношению к «чужим», то есть к тем, кто живет на Западе, находится под властью римского первосвященника, имени-определения с прямой вероисповедной семантикой — христиане, он всегда пользуется именами, содержащими прежде всего характеристику именуемых либо по их принадлежности к этносу, либо по их отношению к столице католического мира, либо по их связи с общим языком (речью) католической культурной традиции. При этом всегда подобные имена или прямо означают вообще всех подчиненных понтифику, или подразумевают всех причастных к вере (точнее, к «ереси») последнего, но не к православию, и даже не к христианству: «римляны», «со латыны», «много латынского языка», «латыня», «ко всему языку латынскому», «ко всей латыне», «фрязове» и т. д. Напротив, «своих», то есть тех, кто относится к Вселенской церкви, Симеон всегда называет, отмечая вместе с тем их принадлежность либо к вере, либо к этносу или языку общей культуры этносов: «православными», «греки», «православие», «православное христианство», «православных христиан», «от священник греческих» и т. д. В данном отношении наиболее показательны именно пары-противоположения: «между православными и римляны», «латыню же вначале поминаешъ, а православие последи», «и православных христиан не поминает, но латыню поминает», «вси греки и латыни», «иже в православной вере поминают, а не в латынстве». Вполне аналогичное терминопотребление — по принципу альтернативы — наблюдается и в «Исидоровом соборе», и в других древнерусских текстах ферраро-флорентийского цикла.

Типичное терминологическое постоянство Симеона Суздальского неожиданно нарушено словосочетанием «святилища Божия». При этом в повествование книжника вкрадывается логическая нелепость и противоречивость в плане обычного для него словоупотребления применительно к католическим храмам. Святой Марк Эфесский, согласно Симеону, вдруг совершенно несообразно с контекстом собственной же резко непримиримой критики латинян называет их церковь «святилищем Божиим», то есть, получается, косвенно признает действительность таинства Евхаристии по католическому обряду — с применением опресноков, и, соответственно, признает действительность евхаристического пресуществления пресного хлеба в тело Господа Иисуса Христа; признает, иными словами, присутствие Бога и в католическом храме. Но то, что греки практически всего этого не признавали, явно обнаруживается в известном отказе греческого священноначалия — уже после заключения унии — сослужить папе и латинянам за католической литургией и приобщиться опресноков.

Отсюда понятно, почему Симеон Суздальский в своем рассказе вообще ничего не говорит о главных спорных вопросах, действительно обсуждавшихся на Ферраро-Флорентийском соборе, — об исхождении Святого Духа и субстанции евхаристического

хлеба, о чистилище и примате папы. Их сложная богословская подоплека была, вероятно, ему недоступна (хотя в какой-то мере он знал греческий язык). Этим, полагаю, и объясняется неудачное выражение, приписанное Симеоном Марку Эфесскому, неприемлемому обличителю католицизма и твердому защитнику православия.

Правда, возможно и другое объяснение. Достаточно рассмотреть текст первой версии рассказа Симеона Суздальского сравнительно со второй версией. Так, в «Исидоровом соборе» — в описаниях от собственного лица — Симеон применительно к католическим храмам последовательно употребляет термин «божница»: «и много в нем (в городе Флоренции) богатства, и божницы велми велики»; «и положиша его (патриарха Иосифа. — В. К.)... в клаштаре... где папа стоял, вход в божницу»; «тогда им зборовавшим и без Марка в болшей божнице»; «а сам (митрополит Исидор, в Венеции. — В. К.), по божницам ходя, приклякаеть, как и прочие фрязове». Когда же речь заходит о православном храме, он пользуется термином «церковь»: «вшедшу ему (Исидору. — В. К.) в святую Богородицю московскую соборную церковь»; «не дал еси (князь Василий. — В. К.) възрасти («класу буйства латынского». — В. К.) в православных церквах, в православных христианех»; «изгнал еси (князь Василий. — В. К.) его (Исидора. — В. К.) от святыа божественнаа церкве съборныа христианьскиа московьскиа, где лежит божественаа пища (мощи святителя Петра. — В. К.)». В данном отношении Симеон, видимо, следует литературно-стилистической норме русского летописания. Так, в Новгородской первой летописи встречается аналогичное терминопотребление: «повеле (митрополит Исидор. — В. К.) в лячких божницах рускым попом свою службу служити, а в рускых церквах капланом».

Должно заметить, в «Исидоровом соборе» термин «церковь» употребляется и в понятный смысл, без предметной конкретики в значении: «ереси отсекал еси (князь Василий) от святыа церкви»; «божественнаа церкви и всем православным христианом неизглаголанное веселие и радость». Но если не принимать во внимание случаев употребления данного термина с экклезиологической семантикой, то можно говорить об определенном стремлении Симеона Суздальского держаться обычного для него принципа изображения посредством альтернативной терминологии, лексической антитезы, рельефно подчеркивающей противоположность мира православного («церковь») миру католическому («божница»). Однако при работе писателя над позднейшим вариантом рассказа — «Повестью» (несмотря на то что все вышеприведенные чтения в ней также имеют место) данный филологический принцип уже потерял свою устойчивость. И не только из-за неловкого выражения «святыищем Божиим», которое, что весьма любопытно отметить, является элементом именно вставного текста. В «Повести», кроме того, — там, где, по характерной для автора терминологической логике, следовало бы оказаться слову «божница», — обнаруживается слово «церковь»: «повелеша (речь идет о действительном начале соборной работы в Ферраре 8 октября 1438 г., а по ошибочному свидетельству Симеона — 26 сентября) сотворити в церкви место степен-

ное высоко»; «вниде же папа в церковь в рогате клобуке». И замечательно, что подобное нарушение также характерно именно для вставного текста. Указанная особенность «Повести» вызывает недоумение: либо Симеон Суздальский, дополняя свою более раннюю версию новыми подробностями, забыл о собственном филологическом принципе различения греков и латинян, своего и чужого; либо же соответствующие вставки вообще не принадлежат Симеону, а суть результат позднейшей редакторской правки.

Между прочим, как видно из нижеследующих примеров, рассмотренного альтернативно-повествовательного принципа придерживались и другие древнерусские авторы, писавшие о Ферраро-Флорентийском соборе.

В данном отношении особенно интересно анонимное «Хождение во Флоренцию». Текст этого сочинения четко отражает две стадии в авторском восприятии Запада — до заключения унии и после. Хотя в целом неизвестный суздалец демонстрирует — вероятно, под влиянием митрополита Исидора — спокойное отношение к инославному миру, тем не менее на первой стадии он различал виденные им за границей католические храмы от своих, православных, характеризуя первые в собственном описании (и это уже отмечали исследователи) исключительно как «божницы», а вторые — как «церкви». Вот примеры (причем далеко не все): «и дошед врат града того (Новгорода. — В. К.), и на вратех церковь, и ту митрополит (Исидор. — В. К.) облечеса в ризы»; «церкви же христианские бе у них (в Юрьеве. — В. К.) две: святой Никола и святой Гергий»; «и ходящу ему (Исидору, в Любеке. — В. К.) на праздник Вознесения по божнице»; «и божници в немь (городе Авспроке, то есть Аугсбурге. — В. К.) устроены. И с надвориа писано велми хитро, а внутри якоже и иные божници подписаны»; «пятый-на-10 собор (в Ферраре. — В. К.) месяца генваря в 10, в зборней божнице во имя святаго Юриа»; «божьници в немь (во Флоренции. — В. К.) красны зело и велицы»; «месяца того же в 6 служил обедню папа Еугений опреснокомь в соборней божнице въ имя пречистыа Богоматере». Однако когда повествование неизвестного суздальца касается впечатлений, полученных им по заключении унии, действительность которой он, очевидно, совершенно признает, то католические храмы характеризуются уже именно как «церкви» (вероятно, соответственно силлогическому выводу: раз покончено с разделением, значит нет больше и различий). Вот несколько примеров: «месяца сентября 24 (во Флоренции, перед отбытием греков. — В. К.) папа служил в церкви святаго Иоанна Предтечи»; «есть в граде том (Венеции. — В. К.) церковь камена святой Марко евангелист»; «и иных церквей много в граде томь»; «и видехом гроб его (святителя Николая. — В. К.) в церкви на четырех столпех». Кстати, означенная вторая стадия в восприятии русскими Запада зафиксирована и в других ранних повествованиях о пребывании русских за границей. Авторы «Заметки о Риме» и «Исхождения» относительно латинских храмов употребляют только один единственный термин — «церковь».

Напротив, позднейшие тексты — «Слово на латыню» и «Летописная повесть» — вполне отражают терминологически оформившееся различие между своим и чужим. В этих произведениях лексема «церковь», так же как и у Симеона, употребляется с двумя значениями — предметным и понятийным. Так, в «Слове на латыню», когда рассматриваемое слово употребляется с экклезиологической семантикой, его конфессиональная привязанность указана определением. Вот несколько примеров из авторского текста: «сътвори (папа. — В. К.) помышляя о сих, еже бы съединити к собе вьсточную церковь православия и уединити с римскою», «мятежа ради и раскола еже гречестей церкви с римскою», «како (вы, латиняне. — В. К.) от святыхя церкви православья отвергшеся». То же самое обнаруживается и в тексте от персонажей: «възвеселитесь (пишет Исидор. — В. К.) вси ныне яко и церковь восточная коликое бо время разделени быша», «веруйте безо всякого размышления: суть бо все крещени и крещение их свято есть и испытно от римския церкви еже истинно и равно есть якоже и тое церкви крещение»; «да никогда же им (заклинает папа римский аламанского князя и его народ. — В. К.) отлучитися от латыни от церкви римские». В этих и всех подобных случаях, как видно, слово «церковь» (обозначая собою собственно собрание верующих людей) одинаково применимо и по отношению к своему, и по отношению к чужому. Настоящее его значение различается атрибутивно. Иначе обстоит дело, когда в тексте описывается конкретное, предметное явление чужого мира. В таких случаях древнерусский писатель последовательно использует специальный термин, причем в составе изъяснительной конструкции: «иде с ними (Исидор. — В. К.) до костеля, сиречь до церкви их», «вниде папа Еугений в костел, сиречь в церковь». Аналогичное словоупотребление встречается в «Слове на латыню» еще трижды. Рассмотренные особенности филологического отграничения православия от католицизма точно в этом же виде можно наблюдать и в «Летописной повести».

Итак, сопоставление того, как данный прием реализован в ранних памятниках ферраро-флорентийского литературного цикла — «Хождении во Флоренцию», «Исхождении», «Заметке о Риме», у Симеона Суздальского — в «Исидоровом соборе» и «Повести», а также в указанных позднейших произведениях, обнаруживает очевидный литературно-стилистический прогресс: применительно к латинским храмам составители «Слова избранного» и «Летописной повести» предпочли использовать заимствованный и однозначный по смыслу термин «костел», отказавшись от исконно русского, но многозначного и необязательно связанного с западными реалиями термина «божница»; семантически и образно расплывчатый штамп они заменили ярким и характеристическим экзотизмом.

Дополнительно к сказанному уместно отметить еще одну терминологическую антитезу. Так, при описании обстановки открытия Собора и в «Слове избранном», и в «Летописной повести» сообщается, что перед латинянами стояли «столы... философстии», а перед греками — «богословь стол». Думается, этим самым древнерусские

книжники еще раз подчеркивали превосходство православия над католицизмом, превосходство богомыслия над мудрованием. Данная лексическая антитеза, несомненно, является развитием принципа альтернативной терминологии, — наблюдаемого и в «Исидоровом соборе», и в «Повести» противопоставления латинян и греков по признаку их отношения к христианству. Остается лишь добавить, что в «Летописной повести» означенная антитеза сопряжена уже с предельной откровенностью: «Помните убо, — говорит святой Марк своим единоверцам, — как в Цариграде и сами о сих рекли есте, яко латини не суть христиане».

К каким же выводам могут привести предпринятые наблюдения?

Известные исследования, посвященные истории Ферраро-Флорентийского собора, позволяют думать об изменчивости умственной позиции, психологического настроения его участников — прежде всего греков и русских. Так, в продолжение феррарского периода соборной работы (март 1438 — январь 1439 г.) православные преимущественно были настроены сугубо миролюбиво и искренне желали обратить католиков как заблуждающихся к истине вероучения (о намерениях греков, между прочим, свидетельствует сам же Симеон Суздальский, ссылаясь в своей «Повести» на послания императора Иоанна Палеолога и патриарха Иосифа к великому князю Василию Темному, содержавшие просьбу относительно отправки в Италию митрополита Исидора «утверждения ради православных веры»). Отсюда обсуждение основных спорных вопросов поначалу проходило в обстановке спокойной терпимости и внимательности по отношению к латинской позиции. Очевидно, подобное настроение присуще было и членам русской делегации. Во всяком случае, авторы ранних русских сказаний о Соборе — «Хождения во Флоренцию», «Заметки о Риме» и «Исидорова собора» — посредством мелких повествовательных деталей в своих текстах вольно или невольно демонстрируют означенную лояльность.

Следующий период соборной работы — флорентийский (февраль — июль 1439 г.), хотя и протекал в обстановке повышенной напряженности и накала страстей, но все-таки закончился договором о мире и согласии. В данном случае не важны его ложные мотивировки, насильно навязанные условия, иллюзорный результат. Важно, что состоялся сам акт соединения Церквей и что некоторыми участниками Собора, в том числе и некоторыми русскими, этот акт поначалу был воспринят — психологически прежде всего — как действительное, долго чаемое достижение единства и снятие прежних различий. Отрезвление, прозрение, разочарование православных наступают у одних сразу, у других лишь спустя какое-то время. Так или иначе, но итоги собора переоцениваются в негативном плане, что приводит к соответствующей реакции. И первая, и вторая психологические стадии восприятия унии также отразились — опять-таки вольно или невольно — в выше названных сочинениях.

Как известно, общественность Московской Руси не признала состоявшегося в Италии акта сразу же по возвращении русской делегации домой. Однако какое-то время в

начале 40-х годов XV в., пока четко не прояснилась негативная оценка унии на православном Востоке, в частности на Афоне, русские, вероятно, ощущали эмоционально-психологические колебания по ее поводу, и степень ее неприятия возрастала постепенно. Означенные колебания отчетливо видны прежде всего у Симеона Суздальского — причем и в «Исидоровом соборе», и в «Повести».

Наконец, после того как обнаружили катастрофические последствия унии (падение Константинополя в 1453 г.), и для русских умов стало явным совершенно особое положение Московского государства и Русской Церкви в христианском мире, русичи начали трактовать события в Италии резко отрицательно, нелицеприятно клеймя ничтожество латинян и их сторонников греков и вместе с тем нарочито отмечая превосходство православия. Эта стадия русского общественного сознания просматривается опять-таки в текстах Симеона Суздальского (например, еще в «Исидоровом соборе» он прямо объявляет греков виновниками унии: «Тамо начало злу бывшу греческим царем Иоаном, и греки-сребролюбци, и митрополиты»). Однако вполне последовательно означенная идеологическая тенденция отобразилась в «Слове избраном» и «Летописной повести». Тем не менее названные литературные памятники сохранили и рудименты прежней психологической лояльности по отношению к «чужому» для Руси Западу.

Сказания о чудотворных иконах

(В. М. Кириллин)

Распространение в Средние века литературы об иконах конгениально традиции иконопочитания — важнейшему фактору христианской веры и религиозной жизни в лоне Церкви. Действительно, к иконе обращались при любых обстоятельствах, ей отводилась роль посредника не только между человеком и Богом, но и между божественным изволением и земными потребностями человека. Через икону человек искал божией милости, помощи, поддержки, и через икону же, по убеждению людей, Бог проявлял на Земле свою волю, силу, милость и любовь, ниспосылая либо благодать, либо наказание.

Появление разных сказаний и повестей о чудотворных иконах Божией Матери в древнерусской письменности, несомненно, связано было с идеей заступнического покровительства Пречистой Девы христианам и, соответственно, с проникновением Ее культа буквально во все сферы жизни: от внешней политики Русского государства до крестьянского быта. Сопряженная с этим форма литературного творчества заимствована была из византийской книжности, в рамках которой она достигла своего расцвета еще в VII—XI вв. На Руси, однако, повествования об иконах получили разнообразную жанровую разработку.

Естественно, сказания о богородичных иконах — Абалацкой, Ватопедской, Владимирской, Выдропусской, Гребневской, Иверской, Колочской, Курской-Коренной, Оранской, Страстной, Толгской, Феодоровской, Шуйской и др., как и вообще большинство других древнерусских литературных произведений, возникали по преимуществу в церковной среде и потому прежде всего служили религиозным запросам людей и интересам Церкви. Тем не менее, в этих повествованиях находили отражение и своеобразное преломление конкретные исторические события и специфические особенности жизни древнерусского общества в целом: например, борьба с иноземными завоевателями, основание монастырей — «сторожей» Русской земли, междоусобные столкновения, избавление «от глада и мора», нравственно-интеллектуальные искания и общественно-политические тенденции. Согласно им, иконы Пресвятой Богоматери, образы Заступницы Небесной таинственно и непостижимо соединяли мир иной и человека, принимая деятельное, «чудесное» участие в жизни грешного мира: государства или

конкретного населенного места, народа в целом или отдельных людей. Повествования подобного содержания основывались обычно на реальных исторических фактах, которые, однако, древнерусскими писателями — в силу присущего им средневекового мировоззрения — могли быть осмыслены лишь в религиозной форме, в форме легенды или благочестивого предания. При этом все же создатели «сказаний» об иконах, подобно другим средневековым писателям, сознательно или бессознательно стремились к защите частных жизненных интересов тех социальных и культурных слоев общества, к которым они принадлежали, но, главное, — именно к защите тех религиозных взглядов и убеждений, которых они твердо держались.

Древнерусская книжность сохранила довольно большое число свидетельств о чтимых на Руси чудотворных иконах. Будучи едины по своей предметной адресности, все эти тексты весьма разнообразны в жанровом отношении. То есть их как литературные факты чаще всего отличает весьма разный характер художественного освоения проблемы мистического соучастия в жизни людей образов божественности и святости. По этой причине, прежде всего, очень трудно подобрать к указанной группе памятников какой-то универсальный термин жанрового обозначения. Если, однако, уподобиться древнерусскому грамотнику, определявшему жанр исходя из предмета главного повествовательного внимания в произведении и выносившему свое определение в его заглавие, то тексты данного рода удобнее всего именовать «сказаниями» о чудотворных иконах, — термином, наиболее часто встречающимся в их собственных названиях и в них самих. Но должно подчеркнуть: такое обозначение условно, поскольку конкретная литературная реализация темы чуда, связанного с той или иной иконой, могла быть воплощена, как сказано, в различных литературных формах и при этом часто обладала функционально различным содержанием.

Что касается формальных характеристик, то диапазон сказаний об иконах весьма широк: от краткой летописной статьи, просто фиксирующей факт свершения чуда, до развернутого, объемного повествования о всей истории существования чудотворной иконы; от цикла рассказов о чудесах от одной иконы, происшедших в разное время, до сборников, объединявших сказания о ряде различных икон. Типичными образцами подобных текстов являются, например, сообщения псковских летописцев: о чудесном знамении истечения слез от иконы Богородицы — в селе Чирсках (под 1420 г.) или на Камене озере «у Василья двора» (под 1426 г.); об обретении «в пепелу» после пожара, при взятии немецкого города Ругодива, «неврежденных» пядничной (размером в пядь) иконы Одигитрии и Николина образа (под 1558 г.); о «проше именем пречистые Богородицы» «в Вороначщине на Синичьих горах» (под 1566 г.); о нескольких чудесах самовозгорания свечи перед иконами Богородицы в разных церквях Псковской земли (под 1642 г.). Показательны также известные повествования-компендиумы об иконах Богоматери «Тихвинской», «Владимирской», «Феодоровской» или «Книга Солнце пресветлое: Сказания о святых богородициных иконах, где, коим образом явися». Тему

прославления чудотворных икон часто выражали (и притом весьма ярко) также в других жанровых формах. Например, в «Сказании о битве новгородцев с суздальцами» прославлялась Новгородская икона «Знамение»; в «Повести о Темир-Аксаке» — Владимирская икона Божией Матери «Умиление»; в «Легенде о Меркурии Смоленском» — «Одигитрия» Смоленская.

Содержательно тексты рассматриваемого рода столь же разнообразны. Некоторые прославляют, например, воинские или врачебные подвиги икон; другие посвящены их «явлениям» и основанию на месте последних церквей или монастырей; третьи сообщают о том или ином знамении, например излиянии слез или света от образа в связи с какими-то событиями: мором, голодом, нашествием поганых, междоусобием; четвертые, наконец, наряду с рассказом о чудотворной иконе, передают более или менее подробную биографию благочестивого героя, получившего откровение перед иконой или от Богоматери лично, провозвестника и исполнителя божественной воли. Сказания, следовательно, отражают вариативность восприятия конкретного религиозного факта. Например, чудо «явления» иконы могло быть представлено не только как мистическое («Сказание о Тихвинской Одигитрии»), но и как естественное, — когда икону просто неожиданно находили в каком-либо месте («Повесть о Луке Колоцком», «Сказание о Казанской Богоматери»). Нередко, с усложнением предания о чудотворной святыне, все эти первичные мотивы и темы, отражая историю ее почитания, оказываются вовлеченными в развернутое повествование о ней, развиваются, тесно переплетаясь в последнем друг с другом или же обретая форму сюжетно целостных и самостоятельных вставных или дополнительных разделов.

Таким образом, сказания об иконах — не простой, не однотипный в историко-литературном и жанровом отношении факт древнерусской письменности.

Еще Н. И. Прокофьев наметил два полюса распределения жанров в древней русской литературе по их функциональной роли. «Одни жанры, — писал он, — преимущественно применялись к показу исторического бытия (сказания, повести, хождения). Это — заземленные жанры, освещающие реальную сферу жизни. Другие (видения, чудеса, знамения, легенды) удобны были для рассказов о религиозно-мифологических лицах и событиях», то есть о предметах фантастического, условно говоря, или мистического содержания. К последней жанровой группе, как представляется, можно отнести большинство сказаний об иконах. Именно в повествованиях этого рода, в общем, с определенной детальностью описывалась реальность сокровенного, духовного бытия, излагалось обетование свыше о предстоящей каре или вознаграждении, извещалась высшая воля относительно каких-то конкретных жизненных ситуаций (например, о созыве народа для общей молитвы, об основании церкви, монастыря и т. д.). Однако часть из сказаний об иконах может быть отнесена к первой группе, а часть — к третьей, которую Н. И. Прокофьев поместил между «полярными» жанрами как группу жанров «смешанных», «промежуточных» (плачи, притчи, послания, жития, поучения).

Примером повествования промежуточного типа может служить «Сказание о Тихвинской Одигитрии», возникшее в конце XV в. на основе устного предания о явлении иконы Богородицы в 1383 г. и текстуально развивавшееся затем в течение XVI—XVII вв. Действительно, его поздние литературные версии характеризуются и изображением исторического бытия, и исторической фантазией, и религиозной мистикой, и, наконец, отвлеченными размышлениями историософского, богословского, гомилитического, молитвословного плана.

С собственной жанровой разновидностью сказаний повествование о Тихвинской иконе роднит целый ряд общих сюжетно-повествовательных особенностей, которые можно квалифицировать как постоянные признаки жанра, как формально-содержательные клише его литературной реализации. Например, во многих сказаниях иконы являются «на воздухе» в чудесном сиянии, переносясь с места на место; при этом часто описывается облик, внешний вид иконы и сопутствующие ее явлению чудеса; как правило, в сказаниях присутствует особый персонаж, который, пережив священный страх, в молитвенном раздумье постигает смысл увиденного или услышанного во время чудесного тайнозрительства и затем проповедует об этом. Благодаря указанным сюжетным составляющим сказания об иконах очень близки сказаниям о видениях, при построении которых использовалась подобная же структурная схема. Для рассматриваемых текстов характерны также специфические доминанты сюжетной организации повествования, например сообщения: о чудесном явлении или обретении иконы на дереве, на горе, у реки; об основании на этом месте часовни, церкви или монастыря; о последующем пожаре и чудесном сохранении не поврежденной огнем святыни. Нередко в этих сообщениях сюжетно важную роль играло свидетельство о первоначальном неверии людей в случившееся чудо, предопределявшем необходимость новых чудесных знамений. Конечно, в разных сказаниях об иконах указанные идейно-тематические мотивы и структурные части наличествуют в разном наборе. Но все же именно они являлись необходимым сюжетным материалом для составления подобных текстов.

Очевидно при этом, что, несмотря на свою принадлежность к рассматриваемой жанровой группе, «Сказание о Тихвинской Одигитрии» выходит за ее пределы, ибо в силу сложности своего состава содержит в своей структуре повествовательные пласты, генетически связанные с другими жанровыми формами древнерусского литературного творчества: с легендарными повествованиями («Повесть новгородских гостей»), с рассказами о чудесах («Чудо с папертью»), с документально-историческими свидетельствами («Сказание об основании Тихвинского монастыря»), с рассуждениями историософско-богословского толка (трактат о феномене несгораемости Тихвинской святыни и значении ее чудотворности), с традицией торжественного церковного красноречия и литургической поэзии (похвальное «слово» об иконе и молитва перед ней). Вместе с тем в результате текстуального развития памятника его повествовательная структура во всех ее разножанровых частях обрела стилистическое единство, характеризующееся

последовательной риторизацией изложения посредством анафорических повторов, симметричности синтаксических конструкций и глагольных рифм. Тем не менее, составитель данного варианта «Сказания» не проявил яркой и оригинальной творческой индивидуальности, употребив вполне трафаретный для церковной литературы, для агиографического и ораторского стилей набор изобразительных средств, — этикетные устойчивые формулировки, риторические обороты и фигуры, тавтологические словосочетания. Так что, в целом литературное оформление предания о Тихвинской иконе Богоматери шло в направлении традиционной средневековой художественной типологизации повествования и идеализации его фактической основы.

Имея в виду, однако, жанровую принадлежность «Сказания о Тихвинской Одигитрии» со всеми присущими подобным текстам признаками и свойствами, следует отметить также и тенденцию развития самого жанра. Очевидно, что в XVII столетии, уже на исходе древнерусской книжной традиции, жанр сказаний о чудотворных иконах реализуется столь же разнообразно, сколь и продуктивно. В этом отношении, несомненно, весьма показательной является «Повесть о Святогорских иконах».

Краткая редакция этого памятника — сугубо нарративный текст, подробное и связанное изложение фактов, не осложненное какими-либо отступлениями.

В 1563 г. некоему Тимофею, мирянину, родом из Псковского пригорода Воронича, как избраннику божьему, троекратно является в разных местах икона Богородицы «Умиление». Выполняя полученные повеления, Тимофей чудесным образом обретает на Синичьей горе вторую икону — «Одигитрия» («пядницу»). Под влиянием его проповеди о происшедших чудесах народ совершает на эту гору крестный ход, во время которого троекратно происходят массовые исцеления. Затем здесь по приказу царя Ивана Грозного ставят деревянную часовню. Вскоре, в праздник Покрова, она сгорает, но помещенные в ней явленная и обретенная иконы чудесно остаются невредимыми. На месте сгоревшей часовни, вновь по повелению царя, воздвигают каменную Успенскую церковь, и затем здесь устраивается монастырь.

Содержание пространных редакций «Повести» сложнее. Повторяя с той или иной степенью распространенности и стилистической вариативности текст краткой редакции, они, как бы в ее восполнение, сообщают о смерти Тимофея. После основания монастыря этот праведник (названный уже «блаженным») идет в Новгород. Здесь он рассказывает обо всем, что с ним случилось, призывая новгородцев пойти с крестным ходом к новым псковским чудотворным святыням. Однако безрезультатно. Тимофея сажают в тюрьму, и там он умирает.

Как видно, в сюжете «Повести о Святогорских иконах» существенно развита агиографическая составляющая, едва лишь намеченная в «Сказании о Тихвинской Одигитрии» (некий благочестивый человек Юрьш). Действительно, история прославления новых псковских святынь теснейшим образом связана в тексте «Повести» с биографией праведника, которая во многом следует традиции повествования о подвижниках во

юродстве. Так, согласно канону, рассказ о Тимофее начинается со сведений о его родителях и его детстве, с указания на его высоконравственный облик. Он ведет жизнь, «якоже подобает святым», чуждаясь товарищей, детских игр, послушно выполняя наказы родителей. При этом сверстники считают его «урода суща», издеваются над ним. После явления ему иконы Богородицы он уже прямо начинает жить как юродивый: с благодарностью к людскому небрежению подвергается всяческому поруганию и позору; скитается «меж двор», исполняет любую работу, «мзды ни у кого» не взимая или же «убогим» раздавая врученную ему плату; его насильственно женят, а он «не прикоснуся» жены «никако же, но по вся нощи без сна пребываше и урод ся творяше»; наконец, Тимофей предается общественному служению, проповедуя о чудотворных иконах в Пскове и в Новгороде. И примечательно, что на этом поприще он противостоит церковному начальству — сначала вороничскому священнику Никите, а затем архиепископу Новгородскому и Псковскому Пимену, которые не верят ему, причем неверие первого наказуется лишь временным недугом беспамяतства, неверие же второго карается «пленением великого Новаграда и Пскова и всей Русстей земли от царя Иоанна Васильевича», «нашествием поганых на Русскую землю», «мором и гладом». В «Повести» — вопреки агиографическому канону — отсутствует подробное описание смерти Тимофея, но все же подчеркнуто, что он «скончася, мученически пострада». Соответственно канонической житийной схеме в этом произведении реализован и агиографический способ изображения героя. Так, его образ трактован отвлеченно, идеализированно, в застывшей форме, выдержан в традициях агиографической абсолютизации христианских идеалов, норм, правил.

Итак, пример «Повести о Святогорских иконах» в сравнении со «Сказанием о Тихвинской Одигитрии» наглядно вскрывает процесс развития жанра, к которому относятся данные произведения. Он касался не только их собственной литературной истории, но и истории всего раздела древнерусской литературы, к которому они принадлежали. Правда, все же процесс этот не разрывал рамок средневековой творческой традиции, так что сущностная природа возникавших вновь повествований о разных связанных с иконами Богоматери чудесах (характер духовно-интеллектуальной трактовки последних) оставалась неизменной, меняться могли лишь идейно-фактическое наполнение текста и его композиционно-стилистическая организация. О заметной трансформации означенного литературного явления целесообразно говорить лишь имея в виду поэтические переработки, осуществленные, например, Симеоном Полоцким, и как-то связывая их с барочным мировоззрением и поэтикой.

«Повесть о новгородском белом клобуке»

(В. М. Кириллин)

Как известно, «Повесть» бытовала среди древнерусских читателей в разных литературных редакциях — Распространенной и Краткой. По мнению Н. Н. Розова и его предшественников (Ф. И. Буслаев, Ф. А. Терновский, Макарий Булгаков, Е. Е. Голубинский, В. Н. Малинин), Распространенная редакция «Повести» была составлена в конце XV в. Однако источниковедческие, идейно-содержательные и стилистические наблюдения над текстом последней подтверждают иную точку зрения (Н. И. Субботин, А. И. Соболевский, А. С. Павлов, Я. С. Лурье, Н. В. Синецына, Б. А. Успенский), согласно которой она возникла лишь после 1589 г. и является вторичной относительно Краткой редакции. Ныне найдены основания для уточнения данного взгляда. Так, поскольку в пространным «Русском хронографе» по списку 1601 г. был выявлен текст Распространенной редакции «Повести», постольку и время создания последней можно отнести к промежутку между 1589 и 1601 гг.

Нерешенным остается вопрос о времени создания Краткой редакции «Повести», изданной А. А. Назаревским. Отмечая ее сходство с Распространенной редакцией, необходимо при этом, однако, признать полную невозможность рассматривать ее как результат сокращения этой самой Распространенной редакции.

Распространенная редакция «Повести» существенно отличается от Краткой составом информации: историографической (подробности), мистико-символической (чудеса) и идеологической (провиденциальный и публицистический подтексты). И подобное богатство ее содержания есть, несомненно, показатель ее заданной по отношению к какому-то исходному материалу литературности, есть результат специальных усилий по развитию сюжетно-повествовательной структуры произведения.

Напротив, Краткая редакция «Повести» в содержательном отношении более лапидарна. В ней нет содержащегося в Распространенной редакции рассказа о предыстории белого клобука (воцарении императора Константина и его заболевании, изгнании и призвании папы Сильвестра, двух явлениях Константину апостолов Петра и Павла, явлении небесного света и гласа Сильвестру); повествуется лишь о крещении и исцелении Константина и его благодарственном даровании Сильвестру белого клобука. Сравнительно с Распространенной в Краткой редакции отсутствует значительный объем

пассажей и эпизодов, касающихся истории перенесения клобука из Рима в Константинополь. В ней нет, например, красочного рассказа о приключениях клобука на море с нечестивым Индриком и благоверным Иеремией. По ее версии, пребывание белого клобука в Константинополе и отправка последнего в Новгород связаны с каким-то патриархом Увеналием вместо Филофея. При этом в Краткой редакции не упоминается император Иоанн Кантакузин и не содержатся эпизоды, повествующие: об исцелении патриарха от слепоты с чудесной помощью клобука, о позорной смерти «инога папы», о предречении устами императора Константина и папы Сильвестра, которые явились патриарху во сне тонком, будущего конца Константинополя и будущего восприятия Русской землей благодати святого Духа, возвеличения русского царя над всеми языки и возведения Руси в патриаршеский чин. Наконец, нет в Краткой редакции и сцены прощания с белым клобуком в Константинополе. Наибольшее соответствие между двумя версиями «Повести» наблюдается лишь в ее последнем разделе, несомненно, исторически самом значимом для русского предания, — в рассказе о встрече белого клобука в Новгороде архиепископом Василием Каликой. Распространенная редакция лишь несколько подробнее краткой повествует о церемониале этой встречи (всенародное оглашение истории клобука и семидневное празднование в честь его прибытия). Как видно, прямые идейные задачи составителя Краткой редакции (если не говорить в данном случае о подспудных) значительно более скромны. Они вытекают собственно из ее заглавия: «Написание, чего ради великаго Новаграда архиепископы на главах своих носят белый клобук, а не яко же прочии митрополиты и архиепископы и епископы». На эту же цель указывает и одна из заключительных фраз: «И тако устроися белый клобук на главах святых архиепископех великаго Новаграда». Думается, автор этого текста стремился, прежде всего, к тому, чтобы пояснить происхождение белого клобука как предмета облачения новгородских владык. Если он и подразумевал идеи «третьего Рима» и «духовного превосходства Руси» над Римом и Константинополем, то лишь весьма косвенно, без каких-либо специальных словесных определений и в контексте общелитературной идеи о чудесном собирании на Руси различных древних ценностей светского и церковного значения — царских регалий («Слово о Вавилоне, о трех отрок», «Сказание о князьях Владимирских») и христианских святынь и реликвий («Сказания» о богородичных иконах «Тихвинской» и «Владимирской»). Никак не артикулирована в Краткой редакции «Повести» также идея «превосходства духовной власти над светской». Наконец, и «антикатолическая тенденциозность» не является специальной целью автора. Если эта тема и звучит в его рассказе, то она опять-таки сопряжена всего лишь с общей древнерусской традицией конфессионального отношения к Западу.

Содержательная бедность Краткой редакции «Повести» как раз и не позволяет думать, что некий редактор, в случае если «Повесть» первоначально бытовала именно в распространенном виде, сознательно пошел на ее столь заметное фактологическое и

идеологическое усечение, отказавшись при этом от присущих ей и любимых на Руси литературно-публицистических мотивов, отражающих идеи «третьего Рима», «духовного превосходства Руси» над Римом и Константинополем, «превосходства духовной власти над светской», а также «антикатолическую тенденциозность».

Подобный вывод возникает также и в результате общего впечатления от текста Краткой редакции. Для него характерно композиционно-стилистическое единство; в нем нет явных следов процесса редакторского сокращения в виде сюжетно-повествовательных стыков, несогласованностей и т. п., так что ход изложения представляется вполне ровным и гладким. Вместе с тем Краткая редакция «Повести» текстуально не раз перекликается с Распространенной редакцией: и там, и там имеют место схожие до буквальности выражения и идентично выстроенные повествовательные пассажи и эпизоды. Сравнительный анализ последних в обеих редакциях «Повести» все-таки заставляет утверждать, что именно текст ее Краткой редакции послужил основой для формирования текста Распространенной редакции, а не наоборот. То есть именно он является первоначальной формой фиксации устного предания о белом клобуке.

В таком случае уместен вопрос о времени составления Краткой редакции. Решить его помогает ряд косвенных данных.

В «Грамоте» поместного собора русской церкви 1564 г. констатируется отсутствие «писания» относительно происхождения белого клобука и права новгородских иерархов на его ношение. Однако на этом основании вряд ли правомерно считать, что «Повести» к этому времени еще не было. В тексте указанной грамоты настораживает термин «писание» по контрасту с жанровым самоопределением Краткой редакции «Повести» — «написание». Думается, что соборяне, употребив термин «писание», имели в виду текст основательный в отношении каноническом и в плане исторической аргументации, подобный «Библии» или «Кормчей книге». Отсюда вполне допустима мысль, что их не удовлетворила бы «Повесть», то есть «написание», как вызывающее доверие свидетельство, если б она была им известна. Достаточно уже того, что в ее Краткой редакции, которая могла бы к этому времени существовать, фигурировал в качестве контрагента новгородского архиепископа Василия Калики некий никогда не существовавший константинопольский патриарх Ювеналий. Следовательно, свидетельство «Грамоты» 1564 г. нельзя безоговорочно принять как показатель того, что к моменту ее составления «Повести» еще не было.

При решении вопроса о времени появления означенного литературного текста необходимо учитывать некоторые известные летописные свидетельства.

В «Новгородской первой летописи младшего извода» сообщается, что в 1346 г., во время пребывания новгородского архиепископа Василия Калики в Москве митрополит Феогност благословил его и «дать ему ризы хрестыцаты». Это известие воспроизводится затем в ряде новгородских летописей XV—XVI вв., но показательны то, что о нем вспоминают в конце 20-х годов XVI в. при составлении общерусского летописного

свода — «Никоновской летописи». При этом привлекает внимание то, что московский летописец при упоминании крестчатых риз Василия (а ведь это знак его преимущественного положения) упускает удобнейший повод и ничего не говорит о принадлежавшем Василию белом клобуке (тогда как последний, будучи древнейшей святыней, попавшей на Русь по божественному промыслу, должен был бы восприниматься как куда более важный знак духовного превосходства). Казалось бы, справедлив вывод, что до начала 30-х годов XVI в. предание о новгородском белом клобуке ни в каком виде известно не было. Однако возможно, что такое предание к тому времени уже обрело известность. Но раз оно касалось Новгорода, то московский книжник его проигнорировал. Подобный силлогизм оправдывается пассажем по поводу хиротонии ростовского архиепископа Феодора из той же «Никоновской летописи», из статьи за 1392 г., о том, что «клобуки же белые изначала вси ношаху на Руси — и митрополиты, и епископы, и сподобившиеся великия чести архиепископства. Вси святители на Руси белыя клобуки ношаху». Подобное утверждение могло появиться только в контексте имевших место споров об исключительном праве новгородских владык на ношение белого клобука. А последние споры, в свою очередь, могли возникнуть в связи с поставлением на новгородскую кафедру в марте 1526 г. архимандрита Макария, любимца великого князя Василия Ивановича, который, отправляя своего избранника в Новгород, отдал ему всю владычную казну (видимо, и белый клобук новгородского владыки). Согласно свидетельству Сигизмунда Герберштейна, Макарий, будучи новгородским владыкой, действительно носил белый клобук. Возможно, в связи с этим и был поднят вопрос об особом достоинстве новгородского архиепископа, и, возможно, вышеприведенный пассаж митрополичьего летописца о белых клобуках есть как раз реплика на претензии новгородцев.

Показателен еще один любопытный летописный факт. В «Новгородской второй летописи» в связи со смертью игумена Троицкого «Клобского» монастыря Феодосия в 1424 г. сообщается: «Клобук белой дал патриарх иерусалимский владыки Василию, а патриарху дал папа Римский; и с тех мест клобук белой в Новгороде». Кажется, будто нет никакой связи между известием о смерти игумена и известием о происхождении головного убора архиепископа Василия. Но, во-первых, очевидно, что летописец ассоциировал название предмета: «клобук», «клобук» (ударение, вероятно, на втором слоге, так что в первом — безударном — слоге в обоих вариантах звучала одинаковая гласная [klʌbʉk]) с названием монастыря: «Клобский» (тогда как большинство древнерусских фиксаций — «Клопский»). Во-вторых, игумен Феодосий, оказывается, два года управлял новгородской епархией, но так и не получил архиерейской хиротонии и был изгнан новгородцами назад в свой монастырь. Так что у него имелись права на белый клобук. Соответственно и упоминание о последнем по случаю смерти этого несостоявшегося владыки было вполне логичным для летописца.

Однако данное упоминание интересно еще тем, что, по всей вероятности, отражает знакомство летописца с преданием о белом клобуке. Даже его ошибочное утверждение, что Василий получил клобок от иерусалимского патриарха, представляется, скорее, неуклюжей попыткой исправить известие «Повести», нежели индексом незнакомства летописца с последней. Ведь Василий действительно был связан с Иерусалимом как паломник, о чем сам же писал в своем «Послании о рае». Кроме того, у летописца наблюдается вполне аналогичная «Повести» логика поэтапного попадания белого клобука в Новгород из Рима. Отсюда возникает основание для обозначения еще одной хронологической вехи в литературной истории памятника. Дело в том, что «Новгородская вторая летопись» была составлена в последней трети XVI в., рассказ в ней доведен до 1572 г. Значит, к середине 70-х годов XVI столетия ее текст уже мог появиться. Следовательно, к этому времени существовала и «Повесть», коль скоро она стала известна летописцу.

Итак, приведенные косвенные данные вполне позволяют предположить, что Краткая редакция «Повести» как литературная версия устного новгородского предания была создана в промежутке времени между серединой 20-х годов и серединой 70-х годов XVI в.

Однако еще один косвенный факт позволяет конкретнее говорить о времени ее возникновения. Дело в том, что текст Краткой редакции «Повести» читается в ряде сборников из собр. ГПБ: Уваровском-1868 (1622 г.), Погодинском-1558 (середины XVII в.) и др., русский раздел которых составляют следующие произведения: 1) «Сказание о... явлении Спасова образа... царю Мануилу Греческому»; 2) «Сказание о... Софии, еже есть Премудрость Божия»; 3) «О храме... Богородица, в нем же родися от Иаокима и Анны»; 4) «Сказание о чудесех... Богородицы... образа Одегитрия... на Тифине...»; 5) «Сказание о иконе... Богородицы Одигитрия»; 6) «Сказание, како и отколе бысть архангельское пение, сиречь демественнаго предания»; 7) «Повесть... о иконе... Богородицы, како прииде из Иверскаго царства во Святую гору...»; 8) «Чудо... Богородицы о Ватопедском монастыри...»; 9) «Чудо... Богородицы о граде Муроме и о епископе его, како прииде на Рязань»; 10) «Сказание о иконе... Богородицы Оковецкия»; 11) «Сказание... о соборе на Матфея на Башкина»; 12) «Изложение соборнаго деяния на дьяка... Висковатаго».

Как легко увидеть, названные тексты отличает тематическая общность, в частности общность по темам: «чудесные знамения и явления», «чудесное перенесение святыни», «восприятие Русью святынь христианского Востока и Запада», «происхождение святыни и ее связь с обрядовой традицией». Кроме того, все они созданы или переработаны в середине XVI в., все они идейно-содержательно связаны с событиями 50—60-х годов XVI в. и все они, вероятно, появились в рамках собирательно-обобщающей деятельности книжников из круга митрополита Московского Макария. Наконец, нельзя не отметить новгородской — содержательно и генетически — привязанности некоторых из указанных статей («Сказание о Спасовом образе»; «Сказание о Софии»; «Ска-

знание об Одигитрии Тихвинской» и, собственно, «Повесть о белом клобуке»). Другими словами, все они, включая и Краткую редакцию «Повести о белом клобуке», так или иначе отражают обстоятельства русской жизни и духовные интересы русского общества именно середины XVI в.

По этому поводу уместно напомнить известные события. После московского пожара 1547 г. царь Иван IV собрал в столице мастеров для реставрационных работ. В их числе оказались новгородцы, трудившиеся над восстановлением росписей и икон в Благовещенском соборе и Золотой палате Кремля и написавшие в итоге целый ряд композиций библейской тематики и символично-аллегорического или богословско-дидактического содержания. Причем среди последних были композиции, отражающие догматическое учение церкви о троичности Бога: традиционная «Троица ветхозаветная» и сравнительно новые «Троица новозаветная» и «Отечество». На церковном соборе 1553—1554 гг. по поводу этих и прочих символических композиций разгорелся спор. Так, дьяк Иван Висковатый попытался доказать, что иконы подобного рода недопустимы в силу принципиальной неизобразимости Бога. В споре принял участие лично митрополит Макарий и сумел переубедить дьяка, так что последнему пришлось принести письменное покаяние. Между прочим, означенный спор возник в контексте и как продолжение куда более острого соборного разбирательства и строгого приговора, во-первых, относительно протестанских взглядов Матвея Башкина и старца Артемия, а во-вторых, по поводу вовсе нехристианского учения старца Феодосия Косого. В этой связи исключительно важно отметить: оба варианта религиозного мудрования исходили из антитринитарных богословских посылок. Таким образом, собор 1553—1554 гг. в определенном смысле выступил в защиту догмата о божественной Троице и правомерности символического богословствования на этот предмет. Как известно, прямым литературным откликом на решения собора о новых ересьх была мистико-символическая и натур-богословская трилогия Ермолая-Еразма «О святей, и единосущней, и животворящей, и нераздельной Троице», в которой на основе большого числа примеров утверждалось, что бесконечное многообразие троичных комплексов физического мира природы отражает онтологическую троичность Бога. Кстати, тема Троицы несколько раз затрагивалась также и на «Стоглавом» соборе 1551 г.

В светé сказанного особенно значимым представляется то, что автор Краткой редакции «Повести о белом клобуке», в отличие от автора Распространенной редакции, детально описывает, как выглядел или как был устроен дарованный императором Константином папе Сильвестру клобук: это было «одеяние бело *тричастно*». Но еще любопытнее то, что означенная триадологема («тричастно») оказывается вмонтированной в комплекс триадичных синтаксических конструкций, характеризующих отношение императора к папе: «[I](1) И не *вменяше* его человека суца, (2) и неослабно зря на лице его, (3) и *чтя* его яко Бога. [II](1) И много благодарения *возда* ему на церковный чин, (2) а самому святейшему папе на служение от своих царьских величеств

многая книги *устрои*, (3) и *венец царьский восхоте положити* на главу его. Папа же сего не восхоте. Царь же Константин, радостию и любовию побежаем, вместо сего сотвори ему одеяние бело тричастно, еже есть клобук, [I](1) и *устрои* его чудно, (2) и *своима рукама возложи* на главу блаженному папе, (3) и *рече*: “Тако ти достоит быти светлу якоже и солнцу посреде всея твари, о пресвятый отче, учителю мой!” [II](1) Силивестр же со многим благоговейнством в клобуке оном *поклонися* царю, (2) и *сняв* со главы своя, (3) и *любезно целовав* со всеми святители. [III](1) И *испроси* у царя блюдо злато, (2) и *положи* его на нем, (3) и *постави* в церкви святых апостол на престоле...». Подобное сочетание образной детали с конгениальной ей литературной формой, как известно, было не только традиционным стилистическим приемом, но и способом иносказания, долженствовавшим направить мысль читателя по определенному руслу. То, что автор Краткой редакции «Повести» использовал данный прием сознательно, доказывается еще одним аналогичным по иносказательному значению пассажем. Рассказ о явлении константинопольскому патриарху ангела, он опять-таки вводит в свой текст отсутствующую в пространной редакции деталь, причем подав ее в соответствующей форме тоекратного лексического и синтаксического повтора: «(1) И в третий день *приидоша* посланнии от папы к патриарху, носяще с собою ковчежец с честию утворен и печатленен, (2) и *даша* его патриарху, (3) и грамоты посланные от папы *даша* патриарху». Кстати сказать, в рассматриваемой редакции историю Сильвестрова головного убора сопровождают, в отличие от распространенного варианта «Повести», лишь три чуда пророческого характера: ангел Господень, как бы курирующий судьбу клобука, являлся, во-первых, некоему папе, который вознамерился его уничтожить, во-вторых, патриарху Ювеналию, к которому он попал от того папы, и, в-третьих, архиепископу Василию, который оказался его промыслительно избранным восприемником. Однако автор означенного текста не удовлетворился одними намеками. Ближе к концу своего рассказа он вложил в уста ангела прямое пояснение символического смысла попавшей к новгородскому владыке древней реликвии: «Сий клобук сотвори царь Константин от вдохновения святого Духа, по чину святых Троица и по образу светлаго Христова тридневнаго воскресения».

Таким образом, очевидно, что краткая редакция «Повести», рассказывая о привилегии новгородского иерарха, вместе с тем является художественно-символическим выражением троического богословия. И думается, что на фоне распространившихся в русском обществе в 50-х годах XVI в. антитринитарных умонастроений и споров о Троице такое свидетельство, подобно троичной иконографии или указанному труду Ермолая-Еразма, было бы весьма и весьма уместным и своевременным.

Необходимо учесть и еще одно обстоятельство. В 1551 г. на поместном соборе русской православной церкви митрополит Макарий, защищая от притязаний царя Ивана IV судебные-административные права церкви, а также идею и традицию неприкосновенности церковных владений, опирался на текст известного на Руси с XV в. и

наделенного авторитетом «божественных правил» «Веления царска», или «Псевдо-Константинова дара». Рассуждение святителя, помимо его непосредственного «Ответа царю», было зафиксировано, в частности, «приговором» отцов собора в 60-й главе «Стоглава». В нем речь шла не только о предоставлении Константином Великим папе Сильвестру преимущественных перед лицом светской власти прав и привилегий, но и о наследовании последних иерархией всех других «церквей Христовых» как апостольского установления. Однако «Веление царско» либо прямо, либо опосредованно было использовано и составителем краткой редакции «Повести о новгородском белом клобуке» (в разделе о Сильвестре). Данное совпадение допускает следующую логику рассуждения. Очевидно, что на Стоглавом соборе имело место некоторое противостояние между государством и церковью, но если, согласно тогдашней официальной идеологии, русское государство в лице царя получило свои права от языческого императора Августа Октавиана («Сказание о князьях Владимирских», «Степенная книга»), то русская церковь, как и византийская, основана была святым апостолом Андреем. В контексте подобного соотношения сил и теории «третьего Рима» «Повесть о белом клобуке», если бы она действительно возникла в кратком своем варианте в 50-е годы XVI в., косвенно обретала вполне определенный политический смысл. По ней получалось, что святитель Макарий как бывший новгородский владыка является прямым наследником папы Сильвестра по воспреемству дарованного тому некогда белого клобука и, соответственно, опосредованным соучастником совершенного некогда первым христианским императором сакрального акта. Если у Ивана IV — шапка Мономаха и другие инсигнии как символ земной власти, то у Макария — белый клобук как символ власти духовной.

Итак, принимая во внимание рассмотренную выше летописную информацию о белом клобуке, исходя из созвучия содержательно-формальных свойств краткой редакции «Повести» конкретной общественной ситуации на Руси, а также имея в виду огромную работу русских книжников по собиранию русской четвѣй библиотеки, осуществлявшуюся в течение многих лет под руководством святителя Макария, и, к тому же, то, что до своего первосвятительства последний был новгородским архиепископом, а став митрополитом, способствовал утверждению новгородских духовных и обрядовых традиций, вполне правомерно предположить, что ее текст тогда же — в 50-е годы XVI в. — и возник, и именно как своеобразная литературная реакция на действительность.

«Просветитель» Иосифа Волоцкого

(В. М. Кириллин)

Ересь жидовствующих. В последней трети XV — начале XVI столетия общественность Московской Руси пережила такое бурное брожение умов, какого до той поры никогда не испытывала. Отражения этой, пережитой тогда, смуты выказывались в последующей российской бытийственности многообразно и, между прочим, все еще не до конца выявлены и не вполне осмыслены. Речь идет о так называемой новгородско-московской ереси, а точнее — о достаточно определенном комплексе умонастроений, которые уже современниками были оценены как «жидовство», «жидовствование», «ересь жидовствующих».

Должно сразу отметить: означенные умонастроения, по справедливым наблюдениям многих исследователей, в своем внутреннем, сущностном развитии не достигли доктринальной цельности и единства. Однако применительно к христианству, православию, собственно русским церковно-религиозным традициям и устоям они все же оказались однозначно деструктивными: питающие их идеи по сути представляли собой полное или частичное неприятие, отрицание принятой на Руси системы духовных ценностей и модели общественного и индивидуального религиозного поведения, конкретно же — выражались в декларациях критики и протеста и соответствующих последним поступках.

В плане ментальном и в контексте европейского Средневековья «ересь жидовствующих» явилась как периферийный и, по-видимому, многократно преломленный рефлекс того мощного духовно-интеллектуального процесса, который примерно с конца XIII в. будоражил Западную Европу. Я имею в виду великое, конечно же, по своей значимости и последствиям движение гуманизма, бесспорно, оставившее мировой культуре огромные богатства, но, к сожалению, вместе со всем положительным несшее в себе и отрицательное. В самом деле, не следует забывать: поскольку европейский гуманизм возростал как дитя метафизической борьбы разума против духа, науки против веры, а смыслом и целью этой борьбы (может быть, тогда — в Средние века — мало кем осознаваемой) была, в сущности, эмансипация идеи и бытия человека от бытия и идеи Бога, постольку внутренняя логика данного движения закономерно и неминуемо вела к постепенному умалению некогда доминирующей сферы религиозной мысли за

счет все увеличивающейся сферы секулярной мысли, к неодолимому утверждению рационализма на постаменте вседозволяющей и всепроникающей критики и если и не к полному атеизму, то к очевидному стремлению использовать теологию как инструмент общественного управления и таким образом веру в Бога расчетливо подчинить служению сугубо социальным и индивидуалистическим интересам. Отсюда не удивительно, что в лоне гуманизма вызрели умонастроения, подвергавшие сомнению и даже отторжению глубоко гуманистическое содержание христианской религии и религиозного опыта христианской церкви. Выражением таких умонастроений были, разумеется, ереси, причем — самых различных толков. История христианства немало их знает. В частности, и Средние века по данному предмету доставляют богатейший материал.

Ереси, как известно, возникали в различной среде — например профанной или элитарной, различались по характеру — скажем были рационалистическими или мистическими; преследовали разные цели — религиозные, политические, социальные. Но наряду с отличительными чертами ереси всегда имели и нечто общее. Во-первых, все они возрастали на почве субъективного, хотя и нередко объективно обусловленного, неприятия существующего порядка вещей, сложившегося образа жизни; во-вторых, все они так или иначе были критически направлены против догматики и организационно-обрядовых традиций, принятых церковью; в-третьих, все они находили идейную опору, с одной стороны, в ранних еретических учениях эпохи вселенских соборов, а с другой — в современных философских концепциях, появлявшихся по мере развития области научного знания, причем часто — в иноконфессиональных культурах: иудейской, языческой, исламской. Собственно, и те умонастроения, которые отличают ересь жидовствующих, вполне отчетливо характеризуются отмеченными общими, типологическими для всякой ереси особенностями.

Итак, в контексте всевропейского средневекового менталитета ересь жидовствующих представляется, фигурально говоря, порочным плодом гуманизма. И вот что любопытно: родившись в православной «Русии», сей плод оказался нежизнеспособным ребенком, но зато удивительным образом предварил идейно аналогичные порождения Западной Европы — реформацию и протестантизм, столь преобразившие в конце концов духовную жизнь европейских народов, которая некогда — в ограде католицизма — отличалась все-таки известным единством и гармоничностью.

У ереси жидовствующих имелись, конечно же, не только глобальные ментальные предпосылки. В науке много говорено прежде всего о конкретных социально-исторических причинах, экономико-политических и церковно-государственных мотивах ее возникновения и распространения в Московской Руси. Эта внешняя сторона, в общем, достаточно изучена, и потому здесь вряд ли стоит уделять внимание данному предмету еще раз (тем более что публикуемый ниже текст позволяет вполне наглядно представить и панораму, и остроту случившегося тогда конфликта). Гораздо важнее отметить другое: а именно то, что означенная ересь возникла не вдруг и не на пустом месте; ее

появление имело, очевидно, свою довольно длительную предысторию, хотя и плохо освещенную. Во всяком случае, вполне можно говорить о предварительном и постепенном приготовлении отдельных русских умов к ереси, вполне можно указать и на ту злокачественную почву, которая послужила питательной средой для ересемыслия.

Действительно, уже давно выявлена идейная связь «жидовская мудрствующих» с их предшественниками — «стригольниками», явившимися в новгородской епархии столетием раньше и исповедовавшими сходные взгляды, которые, заметим, и к концу XV в. еще не были изжиты. Кроме того, установлено, что само стригольничество, в свою очередь, было идейно связано с ересями «солунских» и «болгарских» жидовствующих XIV столетия. Правда, не все ученые разделяют такой взгляд на стригольничество. Известны и попытки его защиты, особенно в советской медиэвистике. Такова, например, позиция академика Б. А. Рыбакова, который свое посвященное стригольничеству исследование построил прямо как апологию ему. Смело раздвигая исторические рамки этого — сугубо русского — движения и расширяя круг источников, якобы сопряженных с ним (храмовые росписи, иконопись, книжная миниатюра и орнаментика, мелкая пластика, памятники литературы и прочее), автор в итоге пришел к заключению, что псковско-новгородские стригольники были «той передовой, наиболее культурной частью русского городского посада XIII—XIV вв., которая призывала к Разуму, пропагандировала книжность, установила культ Премудрости и подавала пример «чистого жития»», а также «вела общество к более высокому уровню понимания своих задач». Думается, это мнение, хотя и принадлежит маститому ученому, не соответствует исторической правде.

Между прочим, идейно предварявшие стригольничество ереси солунских и болгарских жидовствующих тоже имели источник: по-видимому, сформировались не без влияния со стороны караимства — неталмудического (контрраввинистического в изначальной основе) религиозного движения евреев. Следовательно, одно только зарождение ереси русских жидовствующих было обусловлено очевидной традицией: тем именно, что в недрах средневековых православных государств и народов (Византии, Болгарии, Руси) к XV в. накопился уже значительный опыт иноверия и инакомыслия, основанный как раз на принципиальной критике христианства и пересмотре его коренных положений.

Необходимо также иметь в виду и целый пучок духовно-интеллектуальных импульсов, способствовавших данному процессу. К еретичеству могли подталкивать, например, не только импульсы отрицательные (невежество, непонимание, неприятие), но и положительные (острое любопытство, стремление к образованию, самостоятельность мысли), не только внутренние (собственное побуждение, истекающее от искаженности религиозных представлений, самоомнение), но и внешние (реальное или мистическое воздействие со стороны, слепое, некритическое следование чужому мнению), не только

будто бы созидательные (благое намерение что-либо улучшить), но и разрушительные (злой умысел, расчёт на уничтожение) и т. п.

Должно, кроме того, помнить, что в плане накопления опыта критицизма именно Новгород Великий — благодаря своим разнообразным связям с окружающим миром, своему старинному вольнолюбию и горделивому стремлению к независимости, включая и духовную, от кого и чего бы то ни было — представлял собой особенно подходящее место: здесь без труда, в непосредственном общении могли быть почувствованы и оценены, например, отличия между православием и католичеством, между христианством и другими религиями; здесь запросто могли быть уловлены любые бродившие по миру идеи и настроения, здесь замечательно — в области знания вообще — срабатывала *разница потенциалов* и, соответственно, легко возникало напряженное поле для умственных беспокойств и блужданий. Так что зарождение ереси жидовствующих не где-нибудь, а в Новгороде совсем не удивительно.

Судя по тому, что известно о начале ереси жидовствующих и характере первых ее проявлений, — данное учение было завозным, иностранным, а его прозелиты ориентировались (и, по-видимому, во многом) именно на нехристианские, чуждые православию идеи и формы. Этому, считается, весьма способствовали: во-первых, теснейшие контакты Новгорода с Литвой и Польшей, где пребывало тогда немало иноверцев, в частности евреев разных вероисповедных толков — караимов, раввинистов, каббалистов; во-вторых — известное колебание Новгорода между великим князем литовским и великим князем московским. Однако, будучи привитой извне, ересь жидовствующих распространилась тем не менее уже исключительно в русском обществе — сначала в Новгороде, а потом в Москве, причем поразила собой как простонародье, так и привилегированные сферы, главным образом белое духовенство и мирян высокого ранга.

Надо признать: хотя в целом еретическое движение не было внутренне — концептуально и дисциплинарно — единым, тем не менее, оно обладало очень сильными качествами, весьма способствовавшими его успеху. Еретиков отличала близость к властным структурам, закрытый, конспиративный характер общения и сравнительная образованность. Особого внимания заслуживает именно последнее свойство. Ибо, анализируя то немногое, что известно об умственных интересах и занятиях еретиков, можно точнее определить идейные корни и лучше понять сущность их учения, — самый спорный предмет в науке.

Действительно, круг чтения еретиков был довольно широк и разнообразен, причем бытовавшие среди них сочинения были: либо достаточно редко встречавшимися в русских библиотеках — по самым разным причинам и, конечно же, не только из-за неготовности русских книжников воспринимать содержательно сложные тексты; либо вовсе не встречавшимися — в силу их несоответствия духу и смыслу православия; либо, наконец, едва лишь известными, но известными под знаком именно вредности, неполезности для жизни во Христе.

Популярные у жидовствующих сочинения являлись в основном переводными и по своему происхождению могут быть разделены на две группы — на христианские и нехристианские.

К первой группе относились сочинения богословско-полемические и агиографические — например, сочинения Дионисия Ареопажита, «Житие папы Сильвестра», «Слова» Афанасия Александрийского против ариан, «Слово» Козьмы Пресвитера против богомилов, послание патриарха Фотия болгарскому царю Борису-Михаилу. Все они, вероятно, привлекали внимание еретиков прежде всего содержащейся в них ортодоксальной аргументацией по поводу различных догматических, церковно-практических и религиозно-философских вопросов. Однако такой сугубо конфессиональной христианской литературой жидовствующие не ограничивались. Их интересовали и светские по содержанию тексты — например, «Мудрость Менандра», сборник нравоучительных афоризмов и сентенций древнегреческого драматурга о любви, дружбе, вражде, добре, зле, труде, учении, лени, семейной жизни и т. д.; причем главной, связующей темой всех этих этико-философских изречений, по преданию собранных воедино святым Григорием Богословом, был вопрос о силе и возможностях разума, о значении просвещения и образованности. Именно данная особенность сборника, по-видимому, и вызывала специальный интерес еретиков, тяготевших к рационализму.

Итак, популярная среди жидовствующих христианская литература в целом указывает на их очевидную приверженность к занятиям отвлеченными предметами и принадлежность, соответственно, к интеллектуальной элите. Собственно, такой вывод подтверждается и теми ветхозаветными текстами, которые, оказавшись в сфере внимания еретиков, вместе с тем вообще в славянской письменности были весьма редки, либо только-только, к концу XV в., появились в славянских переводах. По-видимому, особый интерес у еретиков вызывали книги Бытия, Царств, Притчей Соломона, Пророков, Премудростей Иисуса, сына Сирахова. Но в чем конкретно состоял этот интерес, какова была его специфика сравнительно с православным подходом, пока не установлено. Можно лишь в самом общем плане предположить, что их интересовали вопросы о судьбах тварного мира, о мессианстве и мессианских чаяниях, о мудрости божественной и человеческой.

Что же касается текстов второй группы — нехристианских, к которым влеклась мысль жидовствующих, то таковые, как установлено, в исконном своем виде принадлежали к еврейской или арабской книжной традиции, но на русский язык были переведены, по мнению большинства ученых, именно с еврейского. Эти тексты также различались в плане содержания.

Одни из них, думается, были вполне адекватны религиозным запросам жидовствующих. Известны, например, некоторые ветхозаветные тексты, переведенные на славянский не с греческого — по «Септуагинте», а с древнееврейского масоретского оригинала. Это «Книга Эсфирь», «Книга пророка Даниила» и др. Известна, кроме

того, и так называемая «Псалтирь еврейская», — сделанный неким Федором «новокрещеным» перевод с какого-то еврейского молитвенника (краткого варианта праздничного молитвенника «Махазор»). И совершенно справедливо отмечалось, что подобные тексты, будучи введенными в обиход древнерусского чтения, предназначены были, помимо религиозных целей, к тому, чтобы «ослепить малоосведомленных русских идеей искаженности ветхозаветной Библии, на которую опиралась вся христианская церковь». Особенно показательна в этом отношении «Псалтирь еврейская», ибо в ней, во-первых, отсутствуют какие бы то ни было пророчества о Сыне Божиим Иисусе Христе, во-вторых, отчетливо просвечивает «иудейская оппозиция учению о троичности лиц Божества», в-третьих, прослеживается «тенденция восстановления земного царства единого Бога в Израиле». Отсюда не удивительно, что всякий древнерусский читатель, склонный по натуре к критицизму и недостаточно твердо держащийся православия, вполне мог *заразиться*, прельститься таким текстом и принять его в качестве идейной опоры для собственных произвольных религиозных установлений, которые, естественно, должны были войти в противоречие с комплексом понятий, знаний, убеждений, обрядовых действий, выработанных и откристаллизованных в христианском соборном опыте богопостижения, богоисповедания и богослужения.

Другую разновидность нехристианских книг, популярных у еретиков, составили книги светские. Это — либо научные, либо паранаучные сочинения, которые опять-таки и своим происхождением, и своим содержанием связаны были прежде всего с умственной жизнью средневекового еврейства. Так, книга «Шестокрыл» представляла собой славянский перевод трактата «Шеш кнафайм» — руководства по математическому определению лунно-солнечного движения, написанного в 1365 г. евреем Иммануэлем бен Я'аковом Бонфисом. И примечательно, что на Руси данная книга использовалась именно в гадательной практике. Читали жидовствующие и переводные труды по философии. Примером может служить «Книга, глаголемая логика» — пересказ сочинения «Миллот ха-хигайон», автором которого был известный еврейский ученый XII—XIII в., раввинист Моисей бен Маймун (Маймонид). К текстам из круга еретиков принято относить также «Трактат о сфере» Иоанна де Сакрабоско, или Джона Галифакса, английского ученого XIII в.; это сочинение содержалось в одной из древнерусских «Космографий», переведенной, между прочим, с еврейского оригинала. Следует, наконец, отметить и такие сочинения, как «Учение луннику», «Рафли», «Тайная тайных» (или «Аристотелевы врата»). История названных книг опять-таки связана с еврейской средневековой литературой (связь их, кроме того, с арабоязычной традицией в данном случае не имеет значения). И важно, что, несмотря на различие в содержании, все они обнаруживают известное сходство, поскольку так или иначе касаются темы сокровенного, эзотерического знания. В них, например, имеются гадательно-астрологические разделы, где описаны некоторые способы предвидения будущего, а также приемы магического воздействия на реальность. Особенно показательны книги «Рафли» и

«Тайная тайных»: будучи текстуально связанными между собой, они, оказывается, близки также и к упоминавшейся уже «Логике» Маймонида. Данное обстоятельство свидетельствует не только о принадлежности означенных сочинений к одному кругу, но, думается, и о том, что их читатели — «жидовская мудрствующая» — сочетали интерес к естественным наукам, к рационалистическому образу мысли и познания с интересом к метафизике, мистике, оккультизму.

Итак, популярная среди еретиков нехристианская литература отличается в генетическом отношении очевидным единством с еврейской средневековой книжностью, причем, судя по указанным произведениям, книжностью именно раввинистического, а не караимского толка. Но вместе с тем нехристианская литература еретиков характеризуется еще и единством времени и места ее внедрения в сферу восточнославянской, в частности русской, умственной жизни. Действительно, по общепризнанному мнению, все названные выше тексты в виде древнерусских переводов появились на Руси во второй половине XV в.; то есть их появление вполне синхронно процессу зарождения и распространения ереси жидовствующих. Все эти переводы, кроме того, обладают заметной языковой общностью: они отражают более или менее плохое знание древнерусского литературного языка и содержат малорусские, белорусские, польские диалектизмы, а также гебраизмы. Такие черты позволяют полагать, что родиной данных переводов была литовская Русь, а их авторами, вероятнее всего, были лица еврейского происхождения, проживающие здесь в XV столетии в весьма изрядном количестве. Кстати, как раз в Литву и Польшу и как раз к означенному времени переместились из Западной Европы центры еврейской образованности. Этим, несомненно, оправдывается известная убежденность относительно действительного влияния со стороны именно еврейской книжности и мысли на так называемое пробуждение общественного сознания, а точнее — увлечение еретическими идеями, имевшее место в Московском государстве в последней трети XV в. Такая убежденность, между прочим, вполне согласуется с тем, как на Руси интерпретировали саму ересь и еретиков современники-очевидцы, сохранявшие верность православию.

Должно, однако, отметить: мнение о еврейских корнях ереси не всеми признается. Так, в советской медиевистике учение жидовствующих иногда рассматривали на более широком фоне европейского гуманизма и классово-борьбы, избегая вместе с тем конкретизации в решении вопроса об истоках учения. Но ведь взгляд на жидовствование как на умонастроение, тесно связанное с влиянием со стороны еврейского менталитета, помимо вышеприведенных доводов, подтверждается также характером и существом собственного, оригинального текста, вышедшего непосредственно из среды русских еретиков. Я имею в виду «Лаодикийское послание» Федора Курицына. Действительно, в последнее время многие ученые пришли к выводу о связи этого таинственного текста с еврейской мыслью (правда, высказывались и альтернативные мнения: о связи памятника с античной или даже с христианской святоотеческой тради-

цией). Причем те, кто усматривает в сочинении Федора Курицына еврейские корни, расходясь друг с другом в конкретике своих предположений (Дж. Файн, например, соотносит «Лаодикийское послание» с иудаизмом, Ф. Кемпер — с фарисейством, И. Мейер — с трудами Моисея Маймонида, Ф. Лилиенфельд — с каббалой), по существу все же сходятся, поскольку так или иначе, но указывают именно на раввинистическую линию развития еврейской религиозной культуры как на очевидный источник влияния, из которого черпал вдохновение и идеи русский еретик Федор Курицын.

В этом отношении особенно реальной представляется связь «Лаодикийского послания» с каббалой. И вот почему. Во-первых, среди жидовствующих были в ходу некоторые ветхозаветные книги, переведенные на русский язык, как уже указывалось, прямо с масоретских оригиналов. Но ведь появление и распространение среди евреев текста «Священного Писания» в виде «Масоры», по мнению некоторых исследователей, связано как раз с каббалистической традицией. Во-вторых, распространяемые еретиками книги «Рафли» и «Тайная тайных» также содержат некоторые элементы, позволяющие судить о связи этих книг с каббалой — точнее, с ее символическим разделом, который посвящен обоснованию правомерности определенных спекуляций с буквами и числами — например с помощью гематрии и нотарикона, якобы способных раскрывать таинственные пути божественной премудрости. Отмеченные соответствия и совпадения, во всяком случае, указывают на их глубинное, сущностное единство и представляются симптоматичными. Думаю, имея их в виду, исследователь может с полным правом конкретизировать общий вывод о еврейском культурно-религиозном влиянии на русских жидовствующих. И вероятнее всего таковое оказывалось со стороны именно каббалистов, которые в русле средневекового иудаизма представляли весьма сильное учено-религиозное течение, между прочим конгениальное раввинизму и проистекающее из древнего фарисейства. Кстати, косвенным подтверждением вывода о генетической связи умствований русских еретиков с иудейской каббалой является то обстоятельство, что буквально тогда же — только чуть позже, в конце XV — начале XVI в., — и в Западной Европе каббала использовалась как положительный источник знания. Так, ее всерьез пытались приспособить к христианству (причем с целью создания более совершенной, чем все существующие, универсальной и синкретической теологии) итальянец Джованни Пико делла Мирандола и немец Иоганн Рейхлин. И, между прочим, в лоне католической церкви взгляды названных мыслителей-гуманистов были тоже квалифицированы как еретические. Без сомнения, отмеченная здесь культурно-историческая параллель не только оправдана, но и весьма показательна, — особенно если рассматривать ее в контексте хорошо известных контактов Московской Руси в XV в. как раз с Италией и Германией.

Итак, ересь жидовствующих, если говорить только о ее идейно-содержательной стороне, возникла: во-первых, на исторически подготовленной критикой и ложноучительством почве; во-вторых, как отражение общеевропейского гуманистического движе-

ния; в-третьих, под воздействием еврейской религиозной и научно-философской мысли. В результате духовно-интеллектуальное состояние некоторых русских людей было третировано умонастроениями, по существу всецело враждебными православию и основанным на нем устоям жизни. Будучи распространяемы тайно, эти умонастроения оказались тем более заразительны; будучи поддерживаемы в самых верхних сферах светской власти, они угрожали быть тем более губительными. Хуле и попреки подверглось самое главное — вера, нормы поведения, святыни христиан. Реальность религиозной революции обрела катастрофические формы, ведь ее победа должна была радикально изменить жизнь нации — и не только в церковном отношении, но также в политическом, экономическом, культурном, а главное — относительно домостроительства Божия о спасении человечества.

Редакции «Просветителя». При таких обстоятельствах русская церковь, естественно, должна была найти в себе силы для принципиальнейшей борьбы. Именно в этом контексте общественного напряжения и появляется знаменитый труд преподобного Иосифа, игумена Успенского Волоколамского монастыря, — «Книга на новгородские еретики», или «Просветитель», как стали ее называть позднее.

Сохранились различные рукописные версии этого труда. Все они свидетельствуют о ее литературном развитии во времени. По мнению многих исследователей, книга еще при жизни автора претерпела текстуральные изменения. Таковые касались в основном общего состава (объема) сочинения и особенностей его повествовательной структуры, связанных, в частности, с характером трактовки личности и деятельности митрополита «всех Русии» Зосимы («Брадатов»). Уже в дореволюционной историографии было установлено, что первый вариант своей книги Иосиф Волоцкий создал еще до оставления Зосимой в 1494 г. первосвятительской кафедры. Эта так называемая Краткая редакция «Просветителя» содержала предисловие — «Сказание о новоявившейся ереси», и 11 слов, или глав. Высказывалось мнение и о том, что к 1494 г. преподобным Иосифом было составлено три редакции книги: в первой о еретичестве Зосимы не говорилось ни слова, во второй Зосима лишь однажды упоминался как еретик и, наконец, в третьей содержались развернутые обвинения против него. Однако, по убеждению советского исследователя Я. С. Лурье, специально занимавшегося текстологией «Просветителя», Волоколамский игумен составил Краткую редакцию своей книги несколько позже — накануне церковного собора 1504 г. «на еретики»; при этом он использовал свои ранние полемические сочинения, равно и сочинения своих современников, соратников по борьбе с ересью. Поводом для такой работы послужил политический крах (в 1502 г.) именитых покровителей ереси при дворе великого князя Иоанна III — его невестки Елены Стефановны Волошанки, внука Дмитрия Ивановича и др. Как полагает Я. С. Лурье, после собора 1504 г., осудившего еретиков, преподобный Иосиф написал еще пять слов (с такой датировкой согласны, кажется, все серьезные исследователи) и затем включил их в свою книгу как 12—16 главы, одновременно

он отредактировал текст вступительного «Сказания», откуда почти полностью исключены были выпады против митрополита Зосимы. Так возникла вторая — Пространная — редакция «Просветителя», распространившаяся позднее в нескольких текстуальных вариантах, или изводах. Необходимо отметить и мнение новейшего исследователя А. И. Плигузова. Выводы его таковы: первоначально книга насчитывала 10 слов и составлена была между 1 сентября 1492 и 17 мая 1494 г., затем — в 1508—1513/14 гг. — появилась 11-словная редакция, а в середине или второй половине 10-х гг. XVI в. была составлена 16-словная версия книги. Что же касается «смягченных» вариантов сочинения (не содержащих выпадов против митрополита Зосимы и великого князя Иоанна III), то все они сформировались не ранее конца 10-х — начала 20-х годов XVI столетия, и, следовательно, перу преподобного Иосифа не принадлежат. Очевидно, точку зрения последнего исследователя нельзя считать окончательной, ибо Я. С. Лурье на закате своей жизни вновь обратился к вопросу о происхождении «Книги на новгородских еретиков» и вновь настаивал, критикуя положения А. И. Плигузова, на собственной датировке памятника.

Таким образом, литературная история «Просветителя» сложна. Однако, как бы она ни складывалась в действительности и что бы об этом ни думали специалисты, нельзя не признать: самым популярным в Древней Руси считался текст Пространной редакции сочинения волоколамского игумена. Именно его чаще всего переписывали русские книжники XVI—XVII вв. Освященный авторитетом «Великих Миней Четьих», он стал как бы каноническим, то есть, по сути, более прочих редакций книги отвечающим запросам соборного разума русской православной церкви. Конечно же, при его многократной переписке в него вкрадывались мелкие разночтения, так что со временем появилось несколько «изводов» означенной редакции, но в целом этот текст оставался неизменным.

Содержание «Просветителя». Итак, в своем полном виде книга Иосифа Волоцкого состоит из исторического введения, или «Сказания о новоявившейся ереси...», и шестнадцати глав обличительно-полемического содержания, или «слов на ересь новгородских еретиков».

В «Сказании» рассмотрены внешние обстоятельства зарождения ереси в Новгороде и ее обнаружения архиепископом Геннадием. Согласно преподобному Иосифу, виновником ее стал некий «жидовин» Схария, который, явившись в Новгород в 1470 г., увлек своими идеями некоторых новгородских священнослужителей. Личность этого Схарии стала предметом принципиальных научных споров. Одни исследователи признавали свидетельство автора «Просветителя» достоверным и считали Схарию реальной исторической фигурой, другие полагали, что волоколамский игумен прибег в данном случае к тенденциозному вымыслу с целью усиления обличительного пафоса своей критики еретиков, дабы убедительнее показать тождество еретического учения с иудаизмом. Основанием для подобных споров служит факт отсутствия имени Схарии в

других древнерусских источниках, рассказывающих о ереси. Имеются лишь косвенные данные.

Так, в 1488 г. инок Савва (насельник Троицкого Сенновского монастыря, находившегося на Корельском перешейке, в Вотской пятине новгородской области), составил компиляцию выписок из различных противоиудейских сочинений — «Послание на жидов и на еретики». В предисловии к «Посланию» Савва, обращаясь к Дмитрию Васильевичу Шеину, ходившему в 1487—1488 гг. послом великого московского князя Ивана III к крымскому хану Менгли-Гирею, писал: «И ты, господине Дмитрей, коли был еси послом и говорил еси с тем жидовином с Захариею с Скарою. И я, господине Дмитрей, молюся тебе: что еси от него слышал словеса добры или худы, то пожалуй, господине, отложи их от сердца своего и от уст своих, якоже некоторое скаредие». Кроме того, по документам Крымского приказа известно, что примерно с конца 1482 — начала 1483 г. по апрель 1500 г. Иоанн III вел переговоры о переходе к нему на службу с неким — проживавшим то в Крыму, то в Черкассах — Захарией Скарой или Захарией Гуил-Гурсисом, причем называл его в разные годы по-разному: «жидовином», «евреянином», «таманским князем», «черкасином», «фрязином». Наконец, последнее косвенное свидетельство о Схарии предоставлено святителем Геннадием, архиепископом новгородским, который самолично обнаружил ересь, произвел розыск и явился первым обличителем этого учения перед великим князем и духовенством. В «Послании» митрополиту Зосиме, написанном в октябре 1490 г., он так писал о начале ереси: «А что которые литовские окаянные дела прозябли в Русской земли... коли был в Новеграде князь Михаило Оленкович (Александрович. — В. К.), а с ним был жидовин еретик, да от того жидовина распростерлась ересь в ноугородской земли, а держали ее тайно... и яз послышив то, да о том грамоту послал».

Рассматривая приведенные данные, историки единодушно полагали, что и у инока Саввы, и в делах Крымского приказа речь идет об одном и том же лице — о Захарии Скаре Гуил-Гурсисе. Однако разногласия вызвала национальная и религиозная принадлежность последнего, а также вопрос о его отношении к «жидовину Схарии» Иосифа Волоцкого и к безымянному «жидовину» архиепископа Геннадия. В дореволюционной историографии крымский и черкасский житель Захария, как правило, отождествлялся с ересиархом Схарией, учившим в Новгороде в 1470—1471 гг.; вслед за автором «Просветителя» считали, что последний действительно был евреем и действительно обращал православных новгородцев именно в «жидовскую веру», или в ветхозаветное иудейство.

В советской науке по этим вопросам высказывались различные мнения. Наиболее обстоятельными являются исследования Я. С. Лурье, Г. М. Прохорова и К. В. Айвазяна. Лурье, выражая недоверие к преподобному Иосифу, полностью отрицал реальное существование новгородского ересиарха Схарии, полагая, что автор «Просветителя» измыслил его, используя при этом «Послания» инока Саввы и архиепископа Генна-

дия. Что же касается Захарии Скары Гуил-Гурсиса, то, оценивая именование последнего в «Крымских делах» и в «Послании» инока Саввы «жидовином» и «евреянином» как ошибочное, возникшее в результате недоразумения, Лурье отождествлял этого «таманского князя» с упоминаемым в генуэзских документах Захарией Гвизольфи, итальянцем по национальности и католиком по вероисповеданию. Таким образом снимался вопрос об иудаистских корнях ереси жидовствующих. Прохоров полагал, что и Схария Иосифа Волоцкого, и Захария Скара (или Захария Гуил-Гурсис) «Крымских дел» и «Послания» Саввы, и Захария Гвизольфи генуэзских документов — одно лицо, выступавшее под различными именами. По происхождению этот Захария был полуитальянцем-получеркесом, поэтому его называли то «фрязином», то «черкасином»; а по вере он был караимом, поэтому именовался то «жидовином», то «евреянином». Наконец, Айвазян пришел к выводу, что Захария Гвизольфи вообще не имел никакого отношения ни к ересиарху Схарии, ни к Захарии Скаре Гуил-Гурсису, тогда как два последних имени относятся к одному и тому же лицу. В 1470 г. в Новгород вместе с русско-литовским князем Михаилом Александровичем действительно приезжал «жидовин Схария» — тот самый, который позднее переписывался с Иоанном III и упоминался иноком Саввой. Однако он не был евреем и не исповедовал иудаизма. Автор «Просветителя» намеренно «евреизировал» его имя — Скара, чтобы придать большую убедительность своим обвинениям еретиков в отпадении в «жидовскую веру». На самом деле, Скара был армянином и держался распространенного в Венгрии, Валахии и Польско-Литовском княжестве павликианства — «арменской ереси», близкой или даже тождественной к зародившейся в Новгороде с конца XIV в. и сохранявшейся в XV в. ереси стригольников. Кроме того, Айвазян, рассматривая принципиальный вопрос о трактовке употребляемой Волоколамским игуменом применительно к ереси и еретикам терминологии, в частности термина «жидовин», и при этом опираясь на мысль Прохорова о том, что в Средние века людей определяли скорее «по их вере, чем по крови», — полагал, будто в Древней Руси слово «жидовин» использовали не в этническом смысле, а в религиозном. Отсюда армянина-павликианца Захарию Скару называли «жидовином» якобы по сходству исповедуемого им учения с иудаизмом, но не потому, что он был евреем. Подобное происходило и с другими лицами. Однако такой интерпретации противоречат данные русской лексикографии. Согласно последним, слова «жид», «жидовин» во многих древнерусских переводных и оригинальных текстах употреблялись именно и прежде всего в смысле их этнического содержания, а производные от них слова — «жидовитися», «жидовствовати» и др. — в вероисповедническом смысле. Это обстоятельство позволяет усомниться в правомерности отнесения «жидовина Схарии» к какой бы то ни было национальности и вере, кроме еврейской.

Несомненно, Иосиф Волоцкий (как и другие древнерусские писатели), говоря «жидовин», подразумевал все же еврея и по крови, и по вере. Между прочим, косвенным подтверждением такого вывода является именование крымского адресата Иоанна III

«князем». Дело в том, что у евреев — в частности у фарисеев — долго сохранялся древний обычай, по которому применительно к законоучителям — гиллелитам — использовали титул «князь» — «наси». Этому обычая держались и наследники фарисеев каббалисты. Так, например, в конце XIII столетия в Толедо местные каббалисты называли князем — в знак особого уважения — каббалиста же Тодроса бен Иосифа Абулафию. Поэтому если жидовин Схария, согласно автору «Просветителя», совративший новгородцев в ересь, действительно был каббалистом и действительно тождественен адресату Иоанна III, «жидовину» и «евреянину» Захарии Скаре, то обращение к нему одновременно и как к «таманскому князю» не удивительно и объяснимо. Наконец, вряд ли вообще справедлив и основателен известный скепсис по отношению к свидетельствам Волоколамского игумена. Думается, жидовин Схария все-таки реальная историческая фигура. Этого, кстати, не отрицают и еврейские ученые. Больше того, они полагают даже, что появление Схарии в Новгороде, как и легкое усвоение новгородцами распространявшегося им учения, было вполне закономерно и обусловлено рядом культурно-исторических причин.

Как бы то ни было, но новое религиозное учение не только широко распространилось, но и глубоко укоренилось в русском обществе, составив серьезнейшую угрозу веками формировавшемуся на Руси церковно-государственному сознанию и образу жизни. Поэтому основное содержание «Просветителя» посвящено было, во-первых, весьма и весьма основательной критике религиозных взглядов жидовствующих как полного отказа от христианства, во-вторых, дискурсивному изложению догматических основ православной веры, обрядов и обычаев, в-третьих, изложению канонических и юридических прав церкви и государства судить и наказывать еретиков. Таким образом, первые одиннадцать глав книги посвящены были весьма значительному кругу основополагающих вопросов: догматам о троичности Бога, о воплощении Сына Божия и о его спасительной миссии, учению о временном и приуготовительном значении ветхозаветной религии, учению о почитании икон, креста, святых подвижников, церковных таинств и обрядов, об авторитетности апостольских и святоотеческих сочинений, о монашестве. В последних пяти главах труда рассмотрены церковно-дисциплинарные вопросы, касающиеся отношения всех без исключения членов церковного сообщества к тем или иным формам проявления иноверия, ереси, отступничества и, соответственно, покаяния. Всю свою аргументацию Иосиф Волоцкий строил на основании проникновеннейшего знания ветхо- и новозаветных библейских тестов, святоотеческих творений (прежде всего это творения Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина, Иоанна Дамаскина) и сочинений разных церковных писателей (особенно Никона Черногорца), церковных правил, житийной литературы, используя при этом удивительную силу собственной мысли и логики, а также непревзойденный талант полемиста. По существу его книга есть первый на Руси опыт собственно богословско-апологетического сочинения. Данная книга во многих отношениях замечательна: она содержит живой, наполненный яркими бытовыми карти-

нами и историческими аналогиями рассказ о деяниях и бесчинствах еретиков, детальный анализ и непримиримую критику их взглядов, проникновенные размышления о Боге, Благовестии, Спасении, о жизненной необходимости веры в евангельские истины и соблюдения апостольских и святоотеческих заветов. Представляя собой интереснейший памятник древнерусского богословия, а также памятник конкретной, остро направленной полемики, глубоко осознанного патриотизма и гражданственности, книга преподобного Иосифа явилась в мир русской умственной жизни как сокрушительное теоретическое оружие, причем одинаково пригодное и для аргументированного опровержения неправомыслящих, и для утверждения, просвещения малосведущих в коренных вопросах православия. Не удивительна поэтому огромная популярность этого сочинения среди древнерусских книжников: к нему, как к источнику истинного христианского знания, неоднократно обращались в своей общественно-религиозной борьбе последователи преподобного Иосифа. Например, в середине XVI в. к этой книге проявлял интерес царь Иоанн Васильевич Грозный, она привлекалась так же при соборных разборательствах ересей Матвея Башкина и Феодосия Косого, ее использовал в качестве источника Зиновий Отенский, составляя собственное сочинение «Истины показание»; в XVII столетии, полемизируя с раскольниками, на «Просветитель» опирался митрополит Сибирский и Тобольский Игнатий Корсаков.

Сочинения Максима Грека

(Ф. С. Капица)

Культурное влияние Запада на Русь в XVI в. шло несколькими путями. Один из них связан с деятельностью Максима Грека (около 1470—1555), европейца, прожившего в Москве почти 40 лет. Это был образованный человек, обладавший талантом публициста. Будучи не только наблюдателем русского общества, но и участником столкновения идеологий, Максим дал его яркое изображение, и это тем важнее, что на его глазах Московское государство сложилось в монархию.

Максим Грек, светское имя которого Михаил Триволис, родился в Арте, в Албании, в аристократической греческой семье, а детство провел на острове Корфу. Его отец, Мануил Триволис, был «воеводою», то есть командующим местным гарнизоном. Известно, что в 1491 г., достигнув совершеннолетия, Михаил Триволис пытался стать членом совета, но не набрал нужного числа голосов. Покинув Корфу, он отправился в Италию, чтобы получить образование.

Вначале Триволис провел несколько месяцев в Болонье, где слушал лекции в университете, затем учился в Падуе, Милане и наконец осел в Венеции, где изучал философию у знаменитого гуманиста И. Ласкариса и почти два года «хаживал книжным делом» в типографию печатника Альда Мануция, где собирались ученые люди. Подобно многим грекам-гуманистам, наводнившим тогда Италию, он был «одержим страстью к перемене мест». Поселившись во Флоренции, Михаил вошел в окружение жившего там греческого гуманиста Н. Ласкариса, для которого он переписал «Геопоники» — трактат X в. по землеустройству. С 1498 г. Триволис живет в Мирандоле и входит в окружение Джованни Франческо Пико де ла Мирандолы, племянника Пико делла Мирандолы, автора «Речи о достоинстве человека». Видимо сопровождая Мирандолу во время визитов в Рим, Триволис знакомится с идеями и деятельностью Джироламо Савонаролы.

Савонаролу и двух его учеников Максим видел сам и много раз слушал их проповеди. С уважением и печалью он позже писал о них в «Повести страшной и достопамятной о совершенном иноческом жительстве», где привел отрывки из поучений Савонаролы, описал суд над ним и казнь.

Подражая Савонароле, в 1502 г. он становится монахом доминиканского монастыря Сан-Марко во Флоренции. Там Триволис продолжает изучать философию, пользуясь

огромным собранием рукописей, незадолго до того переданным в монастырь от семьи Медичи. Но всего лишь через два года он покидает монастырь и отправляется в Грецию, где принимает монашеский постриг под именем Максима в православном Ватопедском монастыре, также владевшем богатыми собраниями книг. В этом монастыре Максим прожил около десяти лет. С этого времени он отрекается от своих прежних убеждений и сосредоточивается на богословских проблемах, хотя отзвуки Ренессанса дают о себе знать во многих его сочинениях. От итальянского и афонского периодов жизни Максима Грека сохранилось немного текстов — шесть писем, четыре эпитафии и канон Иоанну Крестителю.

Спокойная жизнь Максима на Афоне продолжалась недолго. В 1515 г. афонский протат получил просьбу великого князя Василия III прислать в Москву переводчика для работы над «Толковой Псалтырью». Хотели послать старца Савву, но он отказался ехать из-за преклонного возраста, и тогда решили отправить Максима, который был значительно моложе. Хотя в то время он еще не знал русского языка, монахи считали, что он будет достойным их представителем в Москве, и в послании к великому князю надеялись, что, благодаря своим познаниям и способностям, Максим «русскому языку борзо навыкнет». Максима Грека сопровождали два ватопедских монаха — Неофит Священный и Лаврентий Болгарин, а также проигумен Сава, представлявший Пантелеймонов монастырь. С ними отправилась группа представителей греческого духовенства — митрополит Янины Григорий Грек, посланный константинопольским патриархом Феополитом, и патриарший дьякон Дионисий Грек.

В Москве Максима с почетом приняли великий князь Василий III и митрополит Варлаам. Всех прибывших в Москву греков поместили в Чудовом монастыре. Так как вначале Максим еще не знал русского языка, к нему приставили двух переводчиков из посольского приказа — Дмитрия Герасимова и Власия, а также писца, троицкого монаха Селивана, знавшего греческий язык. Вскоре к ним присоединились еще несколько переписчиков. Работали над переводом «Псалтыри» в два этапа. Вначале Максим переводил греческий текст на латынь, а затем помощники — с латинского на славянский. «Псалтырь с толкованиями» 15 авторов, содержащую около полутора тысяч листов, Максим перевел за год и пять месяцев, «ниже дыхати имея праздность».

В послании, вместе с которым Максим представил великому князю Василию перевод, он настоятельно просил отпустить его со спутниками на Афон. Перевод «Толковой Псалтыри» был одобрен духовенством, и Максим получил «сугубую мзду» от князя. Однако на просьбу разрешить ему вернуться на Афон последовал отказ, поскольку руководство православной церкви не могло отпустить в Европу человека, оказавшегося в курсе их внутрицерковных разногласий. Формально же Максима оставили для перевода и исправления других книг.

Оставшись в Москве, он переводит книги Священного Писания, толкования на них, сочинения Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, жития из

сборника Симеона Метафраста, фрагменты из «Лексикона» Свиды — византийской энциклопедии X в. Кроме того, Максим Грек занимался исправлениями уже существовавших переводов «Триоди Цветной» и «Часослова».

Максим понимал, что исправление «святых» книг — дело во всех отношениях трудное. Внесение изменений в текст, к которому все привыкли и считали неизбежным, в принципе вызывало настороженное отношение, усиливавшееся тем, что в данном случае оно исходило от иностранца, хотя и православного, но все же «чужого». Напрасно Максим сопровождал свои переводы рассуждениями, в которых обосновывал свое прочтение текста и исправление «непохвальных ошибок», происшедших от «недоумения или нерадения или от забвения древних приснопамятных переводчиков», а также «от большого невежества и небрежности переписчиков».

С. Матхаузерова показала, что, по сути, Максим Грек создал собственную «грамматическую» теорию перевода. Он отвергал распространенный в то время пословный перевод, поскольку считал, что переводчик должен прежде всего стремиться к соответствию нормам своего языка, а не отступать от них, следуя за оригиналом. Переводческая деятельность Максима Грека имела большое значение для русской культуры. Дело не только в том, что он сделал доступными русским людям новые произведения. Как отметила Н. В. Сеницына, «он содействовал утверждению новых норм русского литературного языка... Избранные им слова и выражения закрепились и употребляются по сей день».

Отметим, что с самого начала келья Чудова монастыря, где жил Максим, стала своего рода центром духовной жизни. Там собирались образованные люди, «говаривали с Максимом книгами и спиралися меж себя о книжном». Некоторых, например В. М. Тучкова, тверского ризничего Вениамина, а позже — Нила Курлятева, Максим обучал греческому языку. Примечательно, что вначале Максим не принимал участия в богословской полемике, считая себя «доброхотным богомольцем и служебником благоверной державе рустей». Но в ходе общения с такими людьми, как родовитый инок Вассиан Косой, принадлежавший к княжескому роду Патрикеевых, боярский сын Иван Берсень-Беклемишев, начал писать на злободневные темы. По-видимому, Патрикеев познакомил Максима Грека с особенностями монастырской жизни на Руси, а Грек рассказывал ему об устройстве и внутренней жизни афонских монастырей. Именно общение с Патрикеевым и участие в обсуждении животрепещущих проблем русской жизни того времени стало причиной обвинений, выдвинутых позже против Максима Грека. Выступая против вотчинного быта русских монастырей, Максим приводил пример католического ордена картезианцев: «Они любят нестяжательность как величайший духовный подвиг, и питаются милостынею, которую собирают по городу двое из братьев по очереди. Тамошние монахи строго соблюдают заповеди Христовы, так что и нам нелишне подражать их нестяжательной, тихой и беспечальной жизни, чтобы не остаться у них назади».

Можно представить впечатление, которое производили подобные высказывания, — он призывал русских монахов, которые владели селами, по примеру «угодников Божиих» подражать латинянам.

В посланиях к великому князю Василию III Максим затронул еще одну болезненную в то время тему — отношения между церковью и властью. Послание 1521—1522 гг. формально посвящено нашествию на Русь крымского хана, но фактически Максим Грек пишет о возможности и необходимости давать советы правителям. По его мнению, на это имеют право только те, кто «начальствующим слово мудро и съвет благоразумен покажут». Тема послания — «съветовати, что полезно обществу и времени пристоящее» — займет значительное место в творчестве последних десятилетий жизни Грека.

Еще один важный вопрос — независимость русской церкви. Здесь позиция Максима отличалась некоторой двойственностью. Как европеец, Максим выступал против автокефалии русской церкви, что никак не соответствовало политике великого князя, — в «Сказании к отрицающимся на поставлении и кленущимся своим рукописанием рускому митрополиту и всему священному собору, еже не примати поставления на митрополию и на владычество от римского папы латинския веры и от цареградскаго патриарха аки во областях безбожных турок и поганого царя и поставленного от них не примати». Данные «Слова» также вызывали неприязнь его русских оппонентов и вполне могли быть расценены как преступление. Но, как человек свободолюбивый и как грек, он писал, что нельзя не «признать Иерусалимом царствующий в православной Росии великий и именитый град Москву, так как древний Иерусалим стал уже непотребным, потому что в течение многих лет находится под властью сарацин».

Основная же масса посланий первого периода пребывания Максима на Руси посвящена двум темам — антикатолической и противоастрологической. Хронологически послания Максима Грека совпадают с переговорами представителей папского престола и западноевропейских дипломатов с русским правительством по вопросам присоединения России к антитурецкой коалиции и принятия Флорентийской унии. Но, как известно, в то время московское правительство вовсе не хотело обострять свои отношения с Турцией, ибо у него просто не было сил для ведения войны. Все эти вопросы активно обсуждаются в семи посланиях Максима Грека к видному дипломату Федору Карпову. По жанру все эти сочинения можно отнести к полемическим трактатам, обращенным к конкретному лицу. Они написаны по всем правилам богословской полемики. Текст открывается вопросом адресата, ответ на который следует далее. Тематически послания посвящены догматическим расхождениям между католической и православной церквями. В первом послании это вопрос о пути «познания Спаса Христа». Максим Грек противопоставляет два пути — «внутренней церковной и богодарованной философии» и «внешнего диалектического ведения». Далее он отстаивает первый из них — возможное познание божественного путем постижения «боговдохновенных гласов», «отеческих

указаний», познание Христа посредством веры в него, отмечая, что «не смеем ничто жен мудрствовать или рещи, кроме яже священное писание предаде нам».

Вспоминая «училища италийские», Максим пишет, что «никая в них догма крепка нещуется, ни человеческая, ни божественная, аще не аристотельские силлогизмы тем утвердят сию догму. И аще не согласится с художественным, или яко худейше то отринуша или еже видется сопротивно быти художеству, сие отсецающе ко угрожению аристотельскаго художества премениша и яко истинейше заступают». Не вступая в полемику с каким-либо определенным философским направлением, он пишет о ризе церкви, раздираемой «диалектическими нужами и софизмами», «софисматскими лютьми», то есть выступает против применения рационалистического учения о силлогизме для решения вопросов, связанных с верой.

С особой горячностью Максим выступал против астрологии, которая появилась и в России, где европейские астрологические сочинения были уже настолько широко распространены, что даже стали заноситься в перечень отреченных (запрещенных) книг.

Основные принципы противоастрологической полемики Максим Грек сформулировал в первом послании Ф. Карпову. Основой для него становятся сочинения христианских авторов, подборку цитат из которых он приводит в начале. К ним он добавляет собственные толкования новозаветных текстов. Главную опасность Максим видит в том, что вера во влияние звезд на судьбу человека не оставляет места для божественного промысла и «человеческого самовластия». Выступая против астральной предопределенности зла, Максим Грек вполне традиционно доказывает, что причиной и источником зла являются прегрешения людей, которых «промыслительно» наказывает Бог. Отвергая Бога, пишет далее Максим, астрологи отрицают посмертное воздаяние. С другой стороны, если Бог сотворил звезды, причиняющие людям зло, то таким образом он является творцом зла. Так в сочинениях Максима Грека появляется еще одна тема — теодицея, то есть оправдание Бога: как зло, царящее в мире, согласуется с идеей всеблагости Бога.

Особая группа посланий посвящена полемике с Николаем Булевым, немецким врачом, работавшим у великого князя. На основании немецкого альманаха Булев предсказывал, будто в 1524 г., из-за расположения планет, случится всемирный потоп, от которого «всем странам и царствам, и обычаям, и животным будет пременение». Максим Грек написал по этому поводу обширнейшее «Слово на альманака», в котором сознается, что сам «едва не погибу» в Италии, увлеченный астрологией. Когда Николай Булев внезапно умер, Максим Грек написал на него эпиграмму, начинающуюся словами: «Кончину мира поспеши ты, Николай, предвозвестить, повинуйсь звездам; внезапное же прекращение своей жизни не возмог ты ни предсказать, ни предузнать...».

Так ярко и бескомпромиссно писал Максим Грек. Пока русским митрополитом был Варлаам, его не трогали, но как только в начале 1522 г. митрополитом стал

Даниил, игумен Иосифо-Волоколамского монастыря, ситуация изменилась. На Максима стали собирать компрометирующие материалы, а в начале 1525 г. Максим был взят под стражу. На церковном соборе, состоявшем из митрополита и епископов, Максима обвинили в ереси, «дерзостных речах» об отношениях русских к патриарху константинопольскому и преступлениях политических. Ересь состояла в том, что Максим, еще не зная хорошо русского языка, внес в «Цветную Триодь» грамматические поправки (действительно искажавшие текст), да еще упорствовал на соборе в своей правоте. Донесли, что Максим называл великого князя «гонителем и мучителем» и будто бы даже волхвовал против него. В итоге Максима сослали в Волоколамский Иосифов монастырь, где морили стужей, «угаром и голодом».

В 1531 г. митрополит Даниил добился наконец у великого князя, чтобы Максима Грека судили еще раз, вместе с Вассианом Косым, поскольку он разделял его воззрения на недопустимость монастырского владения вотчинами. По приговору Максима лишили причастия и сослали в Тверской Отроч монастырь. Здесь Максим провел 20 лет и, вероятно, до начала 1539 г., когда Даниил перестал быть митрополитом, содержался в настоящем заключении, хотя и в более приемлемых условиях. Об этом сам Максим написал так: «оковы паки дасте ми и паки аз заточен и паки затворен и различными озлоблении озлобляем».

С самого начала пребывания в Тверском монастыре, несмотря на все трудности, он снова начал заниматься литературной работой. Наиболее ярким из его посланий того времени является «Стязание о известном иноческом жительстве, лица же стязующихся Филоктимон да Актимон, сиречь любостязательный и нестяжательный». Оно построено как диалог. Доводы Максима здесь, в сущности, те же, что и у Вассиана, но он добавляет, что монах должен жить сбором милостыни. Изложение Максима стройное, блестящее, полное язвительного остроумия. Любостязательный в заключении прений говорит нестяжательному: «ведь земли и села не наши, а монастырские, и мы справедливо называемся нестяжательными, так как никто из нас не имеет ничего своего, но все у нас общее всем». На это нестяжатель отвечает: «говоришь ты мне нечто смешное; это нисколько не отличается от того, как если многие живут с одной блудницей и, в случае укоров, каждый из многих говорил бы: я вовсе не грешу, ибо она есть одинаково общее достояние всех; или — подобно это тому, как если бы кто вышел на разбой в шайке разбойников, а потом схваченный, стал бы говорить на пытке: я совершенно невинен, все награбленное осталось у других, а я ничего не взял».

В других своих посланиях против «стяжательного монашества» Максим ярко изображает тяжелое положение монастырских крестьян, беспрестанно томимых «лихами губительными», притесняемых налогами и «богомерзким резимством» (ростовщичеством).

Возгордившись «властью сел», монахи смотрят на крестьян как на рабов, томят их всевозможными работами и, «аще негде прегрешат», заключают в оковы железные.

Они думают только об увеличении своих богатств, о новых стяжаниях, о стадах скота, между тем как крестьяне «в скудости и нищете всегда пребывают», терпят ужасные лишения, «ниже ржаного хлеба чиста ядуще, многажды же и без соли от последняя нищеты».

Высокими податями, тяжелым обязательным трудом, «лихвенными процентами» за ссуды и, наконец, полным порабощением крестьян не исчерпываются все виды монашеского «стяжания». Максим Грек говорит еще о присвоении монахами земель с помощью судебных тяжб и о том, как монахи накапливают огромные запасы хлеба и продуктов, хранят их, не выпуская на рынок, а затем во время голода продают по дорогой цене.

Максим Грек описывает праздность монахов, то сравнивая их с трутнями, то говоря, что они обильно насыщаются путем подвластных им крестьян. Забыв о немущих, погибающих от голода и стужи, они веселятся, тепло кутаются в роскошные соболя, «пресладко» едят каждый день, окруженные множеством рабов и слуг. Такова, в особенности, жизнь монахов, достигших игуменского или епископского сана: они одеваются в шелк, носят золотые и серебряные украшения. Высокий сан достигается честолюбивыми монахами неправдою, путем взяток, угодничества и заискиваний перед светскими властями. С негодованием изображает Максим Грек игумена, окруженного свитой, которая охраняет его во время торжественных владычных выездов.

Запрещение принять святое причастие было с него снято не позднее 1543 г. митрополитом Макарием. Просьбы, неоднократно направлявшиеся Максимом Греком к боярской думе, к митрополиту, к Ивану IV, об отпуске его на Афон оставались без ответа, несмотря на то, что их поддерживали ватопедские монахи, а также константинопольский и александрийский патриархи. По свидетельству Андрея Курбского, Иван Грозный освободил Максима Грека из заточения по совету «некоторых синглитов своих», ибо «неповинно стражет таковый блаженный муж».

О переживаниях Максима в монастырских темницах свидетельствует только одно его «Слово». Оно начинается так: «Не тужи, не скорби, не тоскуй, любезная душа моя, о том, что страдаешь без вины от тех, от которых следовало бы тебе принять все блага». Известно, кроме того, что уже в 1532 г. Максим начал составлять сборник своих сочинений. В первые месяцы правления митрополита Макария (1542) Максим Грек написал послание к князю Петру Ивановичу Шуйскому. В нем Максим просит о допущении к причастию, от которого 17 лет назад его отлучил митрополит Даниил, и о том, чтобы ему вернули книги. После того, как запрещение сняли, он начинает добиваться отпуска на Афон, но снова безрезультатно.

Гораздо больше сведений о его жизни дают более поздние его труды. Прежде всего это серия посланий к представителям светской и духовной власти, написанных после 1538 г. Открывает этот ряд «Исповедание православной веры», которое можно считать программным сочинением, ибо потом Максим неоднократно ссылается на

него, называя «ответом» или «ливелем» (уменьшительное от латинского *librum* — книга).

По жанру «Исповедание» относится к посланиям, но это лишь форма. У него нет конкретного адресата («молю бо всякого благочестиваго и православнаго священника же и князя разслушати ответа моего»), и автор не отвечает на какой-то определенный вопрос. Вместе с тем, Максим четко объясняет причину написания этого текста: «по-неже бо нецѣи не вем, что ся им случися... ми ся нужно и праведно малыми о себе отвеццати». Только спустя 14 лет после своего первого осуждения он отвечает на все обвинения в ереси и государственной измене. В конце послания Максим просит «рассудити прю мою» и, если он виноват, представить доказательства, но утверждает, что подсуден только вселенскому патриарху. Поскольку главным поводом для его осуждения стало исправление книг, он подробно пишет о них в «Словах отвеццательных об исправлении книг русских». Но теперь Максим ни о чем не просит, а лишь стремится к самооправданию: «Аще же слово глаголано добре и прямо — благодарение Богу, учащему человека разуму. Аще же ни — по прочтении сего слова, раздрав бумагу, верзи во огонь, а мене, худоумнаго, поучати святителски вкупе же и отечески благоизволи».

Н. В. Синицына считает, что все эти произведения написаны для митрополита Иоасафа (1539—1542), который и распорядился о смягчении участи Максима Грека.

Следующая группа произведений относится к 1547—1548 гг. В нее входят «Главы поучительны началствующим правоверно» — два послания, адресованные Ивану IV, а также ряд текстов, направленных митрополиту Макарию и митрополичьему казначею Алексею. Известно, что послания доставил «служебник» митрополита Андрей Семенов, который что-то передал Максиму и на словах. В ответ Максим послал в Москву десять тетрадей своих сочинений и отдельно «Главы поучительные», предназначенные для передачи «самому великому властелю». Видимо, в конце 1547 г. Максим написал еще одно послание Ивану IV, в котором прямо заявил, что осужден в результате «поклепа небратолюбцев». По содержанию это послание продолжает «Главы поучительные». Н. В. Синицына показала, что к церковному собору 1549 г. Максим составил еще одно сочинение — «Ответ вкратце к святому собору о них же оклеветан бываю», — проект его ответа на возможные обвинения, которым он противопоставляет собственные сочинения, где изложены его взгляды.

После всех этих посланий произошло освобождение Максима, и он перебрался в Троицкий монастырь. Условия его жизни улучшились, хотя он так и не получил полной свободы. Об этом свидетельствует послание к царю, написанное весной 1551 г., в котором Максим просит наконец решить его судьбу: «помощи царския сподоблюся получитьи и аз окаянный лета ужь доваолна удържим и различными обстоятельствоми озлобляем и обуреваем всякими треволнениями. Ущедри мя, благовернейший царю, и многолетнаго озлобления благоизволи избавити».

В Троице-Сергиев монастырь Максим перебрался после ходатайства Артемия, поставленного там в игумены. Артемий, вероятно, знал наперед, что в «великом царском богомолье», по замечанию «Стоглавника» (1551), невозможно было строгое соблюдение правил общежития («ибо то место чудотворное и гости безпрестанные и день и ночь»), и потому поехал на свое игуменство, получив дозволение «покоить» у себя Максима Грека как достойного собеседника для высоких гостей.

Мы мало знаем о последнем периоде жизни Максима Грека. Известно, что Максим Грек встречался с Иваном Грозным, приезжавшим в Троице-Сергиев монастырь на богомолье, и что царь затем направил ему послание, в котором предложил выступить против ереси Матвея Башкина. Царь понимает, что Максим боится за себя — «а чашь того, что мы тебя съчетаем с Матфеем», — и успокаивает его: «не буди того, еже вернаго с неверным счиняти... ты же съмнение отложи». Но Максим Грек отказался от полемики с еретиками, видимо уже не доверяя властям. Неизвестна и точная дата его смерти. В житии назван декабрь 1555 г., а по церковной памяти выходит 21 января 1556 г.

Сочинения Максима Грека отличаются стройностью и чувством меры. Чтобы придать изложению живость, Максим пользовался разнообразными литературными формами — то вводил диалог, то прибегал к олицетворению понятий в предметах. Некоторые краткие его статьи имеют вид стихотворений в прозе. Максим был превосходным рассказчиком, он прекрасно знал и использовал христианские и античные изречения, повести и легенды. Возможно, что до 1525 г. часть оригинальных сочинений Максима была написана им на латинском языке и затем переведена на славянский толмачами. Возможно, что Максим еще на Афоне был знаком со славянским языком. Однако писать по-славянски Максим начал, лишь прожив некоторое время в Москве и освоившись с литературным языком.

Мировоззрение Максима Грека наиболее полно раскрывается в текстах его прижизненных собраний сочинений. Всего он составил три свода — Иоасафовское, Хлудовское и Румянцевское собрания. Наиболее ранним по времени составления является Иоасафовское, названное по имени владельца, митрополита Иоасафа. Оно было составлено в период с 1551 по 1555 гг. И. Денисов показал, что основой для него стала рукопись Максима, составленная около 1550 г. и ныне утерянная. Видимо, в ней было 25 глав. Каждая глава объединяла работы, посвященные одной теме: «противу иудеех и елинех, измаильскаго безверия, против триех наиглавнейших латынских ересей и на астрологов». Аналогично построено и Иоасафовское собрание, в котором 47 глав и приложение, состоящее из переводов, выполненных Максимом Греком. Этот сборник правил сам Максим Грек, написавший к нему оглавление и оставивший множество помет. Особо выделяются первые двенадцать глав, в которых собраны тексты, посвященные догматическим вопросам. Открываются они «Исповеданием веры», в котором излагается позиция Максима Грека. Главы 13—14 направлены против астрологии,

15—20 посвящены вопросам монашеской этики. В 20, 21 и 22 главах содержится критика белого духовенства и излагаются идеальные нравственные нормативы его деятельности. Глава 23 «Слово о бывшей победе на крымского пса» излагает взгляды Грека на взаимоотношения между Россией и Турцией. Затем Грек обращается к проблемам, обсуждавшимся на Стоглавом соборе 1551 г., — послания о сугубой аллилуйе и двуперстном знамении. Отметим также главу 44, в которой он высказывается о независимости русской церкви от константинопольского патриарха. Остальные главы «Исповедания» содержат «истолковательные статьи и сказания по разным недоумным вопросам».

Н. В. Синецына считает, что построение собраний сочинений позволяет сделать вывод, что их составление преследовало две цели. Во-первых, Максим Грек стремился к систематическому изложению своих взглядов по догматическим, этико-философским и политическим проблемам, то есть пытался оставить обычный для средневекового автора сборник *Summa*. Во-вторых, все собранные вместе сочинения должны были опровергнуть выдвинутые против него обвинения.

Конец XV и начало XVI в. — один из самых интересных периодов в истории древней русской литературы. Расцвет публицистики кардинально изменил отношение к слову, которое стали воспринимать как орудие политической борьбы. Не случайно одним из наиболее популярных жанров в это время становится полемическое послание. Все крупные писатели этого периода — Иосиф Волоцкий, Вассиан Патрикеев, Федор Карпов, митрополит Даниил — в первую очередь были публицистами. Достойное место занимает в этом ряду Максим Грек. Яркое публицистическое дарование, поистине энциклопедический кругозор и разнообразие тематики, а также необычная, трагическая судьба самого автора обусловили интерес к его творчеству и со стороны современников, и в Новое время.

«Слова» митрополита Даниила

(В. М. Кириллин)

Литературно-богословские труды преподобного Иосифа, игумена Волоколамского, не остались втуне. Его книга «Просветитель» одним только фактом своего существования и читательской востребованности, не говоря уж о масштабности содержания, способствовала возникновению новых и в чем-то подобных книг. В XVI столетии в Московской Руси — соответственно тенденции к собиранию и обобщению древнерусского литературного наследия, реализованной, например, в «Книге степеней царского родословия» или же в «Великих минеях четвех», — появляются писатели, отдельные сочинения которых либо их собственными усилиями, либо при посредстве их ближайших сотрудников оказываются объединенными в составе больших компендиумов. Это касается, в частности, сочинений Максима Грека, Ермолая-Еразма, Зиновия Отенского. Но прежде всего в данном случае речь должна идти о митрополите Московском и «всея Руси» Данииле, прямом наследнике игумена Иосифа.

Биография. Как личность Даниил сформировался в Волоколамском монастыре. В 1515 г. умирающий Иосиф утвердил его, по выбору братии и соответственно желанию великого князя Василия Ивановича, своим преемником. Даниил был ревностным игуменом, в частности заботился о благосостоянии и благочинии монастыря, расширил монастырскую библиотеку. Однако его деятельность в рамках только одной обители длилась недолго. В феврале 1522 г. Даниил, будучи еще довольно молодым человеком, по повелению опять-таки великого князя был возведен на кафедру первоиерарха вместо смещенного перед тем Варлаама. Семнадцать лет после этого Даниил возглавлял Русскую Церковь, ревностно храня истины веры и заботясь о нравственной чистоте народа. Тем не менее, его предстояние некоторые — правда крайне предубежденные — современники оценивали негативно. Например, винили митрополита в том, что он не печаловался «государю о всех людех» и называли его «потаковником» неблаговидных деяний Василия Ивановича. Действительно, имя его оказалось замешанным в нескольких неблаговидных делах. Например, в 1523 г. прибывший в Москву под гарантии о безопасности со стороны нового главы русской Церкви северский князь Василий Шемячич был, несмотря на то, заключен великим князем в заточение; в 1525 г., вопреки церковным правилам и протесту духовенства, особенно заволжских

старцев, Даниил вновь уступил воле Василия Ивановича и лично обвенчал его с Еленой Глинской при его прежней, еще живой, лишь насильно постриженной в монахини, супруге Соломонии Сабуровой. Как будто бы не к чести святителя были и суды над старцами Вассианом Патрикеевым и Максимом Греком. И все же явленную им податливость и потворство великому князю вряд ли правильно объяснять только его безнравственным малодушием или же политическим конформизмом. Во-первых, к середине 20-х годов XVI в. Василий Иванович достиг 45-летнего возраста, тогда как Даниилу было «приблизительно 30 лет от роду» (согласно свидетельству видевшего его в 1526 г. Сигизмунда Герберштейна), то есть глава русской Церкви был заметно младше главы русского государства, что, конечно же, в средневековом обществе уже само по себе имело весьма существенное значение для характера отношений между людьми. Во-вторых, все развитие социальной структуры русского общества неуклонно шло в направлении к монархическому абсолютизму по византийскому образцу, и таковой в первой трети XVI столетия был уже почти достигнут, что не мог не чувствовать возведенный великим князем в первоиерархи Даниил. В-третьих, еще Иосиф Волоцкий в последних главах своего «Просветителя» теоретически признавал превосходство светской власти по отношению к духовной, что, конечно же, не могло не влиять на практические принципы его непосредственного ученика. Наконец, очевидно, что стремление Даниила к прочному союзу с великим князем заодно помогало ему преодолевать внутрицерковные раздоры, а также укреплять влияние иосифлян в церковной жизни. Так что в объективном аспекте этот первоиерарх последовательно отстаивал интересы Церкви. Однако после смерти Василия III и затем молодой жены последнего положение Даниила ухудшилось: в 1539 г., когда род князей Шуйских в межбоярской борьбе достиг первенства при дворе малолетнего великого князя Ивана Васильевича, митрополит по принуждению оставил первосвятительство и был сослан в родной Иосифо-Волоколамский монастырь. Здесь он и умер восемь лет спустя.

Литературное наследие. Удивительным образом известные нам внешние обстоятельства биографии митрополита Даниила противоречат его внутреннему миру, о котором можно судить по его весьма плодотворным литературным трудам. Свою пастырскую обязанность учить словом он исполнил, как никто другой из первоиерархов русской Церкви. Даниил был истинно книжным человеком, — по совершенно независимому отзыву его великого современника преподобного Максима Грека, «доктором закона Христова, украшенным многими знаниями» и обладавшим «изящным разумом». Книжность, ученость и премудрость этого первосвятителя отмечал также и другой его современник, дипломат и публицист князь Ф. И. Карпов. Даниил оставил много сочинений. Помимо грамот церковно-административного назначения, это преимущественно проповеди, или учительные «слова», обращенные к широкой аудитории, и послания, адресованные разным частным лицам. Кроме того, Даниил как предстоятель Церкви, по мнению исследователей, опекал ряд важнейших в плане государственной идеологии,

а также конкретной церковно-практической потребности литературных предприятий 20-х — 30-х годов XVI в. Под его руководством велась историографическая работа («Никоновская» и «Иоасафовская» летописи и «Хронограф»), была составлена сводная «Кормчая книга», занимались переводами приглашенные на Русь иностранцы — врач и астролог Николай Булев (Немчин) и упомянутый Максим Грек.

Собственные литературные сочинения митрополита Даниила бытовали в русской книжности либо раздельно, в составе разных рукописных книг, либо в составе двух авторских сборников: один, из 16 поучений, принято называть «Соборником», другой, из 14 посланий, — «Сборником». Обе подборки известны в рукописях XVI в., причем «Соборник», по мнению ученых, составлен был самим митрополитом, тогда как его послания свел воедино неизвестный книжник.

В плане творческого пафоса Даниил выступал, в первую очередь, как публицист, ибо затронутый им весьма широкий круг вопросов всегда касался именно современных ему конкретных явлений общественной жизни. В «Соборнике», например, содержатся обличения ереси «жидовствующих», астрологии, а также различных, распространенных в обществе — прежде всего среди вельмож и духовенства — нравственных пороков. Соответственно, в «словах» рассматривается догматическое учение Церкви о воплощении и богочеловечестве Спасителя Иисуса Христа, о Божественном промысле и его отношении к судьбе человечества; разбираются разные обстоятельства жизни людей, согласные и не согласные с Божественной премудростью, правдой и любовью; рисуется общественное и семейное положение женщины; говорится о жадности и скупости духовенства, о воспитании детей, о жестоком и несправедливом угнетении рабов. Даже модники и блудники не оставлены без внимания проповедника. Митрополит учит о том, что «должно веровать и поступать по свидетельству божественных писаний»; что необходимо избегать ложных пророков и учителей, либо кротко, но твердо опровергать их мнения; что за истину веры надлежит бороться твердо и неколебимо; что надобно исполнять все церковные «устроения, чины и уставы, правила и законы», дабы быть истинными, а не только по названию христианами; что поскольку власть на земле дана Богом «в отищение злодею, в похвалу же благодетельцам», постольку следует и повиноваться властям, и заботиться о соблюдении людьми божественных законов; что подобает воздерживаться от неправды, ярости, гнева, зависти, тщеславия, гордости, пересудов, клеветы, ябедничества и доносов; что нужно каждому христианину в своей жизни выполнять всем сердцем, душой и мыслью обет, данный при святом крещении и в таинстве брака, и, заметив в себе нарушение этого обета, покаяться и исправиться; что ради возможного спасения желательно быть милосердным, справедливым, жить в простоте и добродетелях, презирая суетные удовольствия мира и любомудрствуя о духовном, и не стоит предаваться мирским благам до страстного увлечения. Содержание другой книги Даниила, «Сборника», в целом сходно с его «поучениями». Адресованные частным лицам «послания» митрополита, видимо, все же ориентированы были на

множество читателей. Их автор размышляет о браке и иночестве как двух богоустановленных формах жизни человека; рассматривает три типа монашеского подвижания — отшельничество, скитничество и общежитие; излагает идеалы и правила подвижнической жизни; рассуждает о целомудрии и чистоте; бичует грехи блуда и прелюбодеяния, особенно грех муже- и детоложства; порицает духовенство за нерадение по отношению к просвещению церковного народа; вникает в смысл учения Церкви о страхе Божиим, о ничтожестве земных благ и скоротечности земной жизни; рисует картины страшного суда; призывает своих собеседников и всех чад окормляемой им паствы к покаянию и исправлению. Теми же учительными-обличительными задачами и пафосом характеризуются и бытовавшие отдельно сочинения митрополита Даниила. Например, его «Окружное послание» направлено против общественных раздоров и несогласий, деспотизма власти и лжеучений еретиков, в нем так же говорится о «смирении, соединении, согласии, любви, соблюдении православной веры и закона», а «Послание» к волоколамскому старцу Дионисию Звенигородскому, в миру князю, учит о христианском отношении к скорбям, о монастырской дисциплине и послушании.

Свои произведения — и «слова», и «послания» — Даниил всегда строил сходным образом. Вступление у него было обычно посвящено обозначению конкретной вероучительной, нравственной, житейской проблемы и по значению являлось преимущественно обличительным. Последний раздел был больше назидательным, здесь излагались нравственные выводы, наставления, призывы. Литературно это самостоятельные части. В них автор подчас являет талант острого сатирика, правдивого и всестороннего бытописателя, способного умело сочетать высокоумную книжную речь с живым, разговорным языком. А вот средняя часть сочинений Даниила литературно несамостоятельна: в плане содержания и назначения она является справочно-иллюстративным, доказательным разделом, ибо представляет собой тщательную и нередко исчерпывающую подборку выдержек и примеров, заимствованных из разнообразнейших источников: из Священного Писания, правил Церкви, святоотеческих творений и многих других переводных и русских памятников литературы — разных богослужебных текстов, патериков, «Прологов», житий святых подвижников, хроник, летописей, «Кормчей книги», легендарно-исторических повествований об Александре Македонском, «Слова о законе и благодати» митрополита Илариона, «Похвального слова» царю Константину Ефимия Тырновского, «Просветителя» Иосифа Волоцкого, переводов Максима Грека и т. д. Здесь, несомненно, книжник с блеском демонстрировал свою огромную эрудицию и блестящую начитанность в христианской литературе. Соответственно, эти разделы в сочинениях митрополита обладают прежде всего информационно-энциклопедической ценностью.

«Поучение». Конечно, как мастер художественного слова митрополит Даниил заметно уступает древнерусским корифеям церковного красноречия — Илариону Киевскому, Кириллу Туровскому, Серапиону Владимирскому. Его сочинениям не присущи

впечатляющая образность и эмоциональная напряженность. Он спокоен и рассудочен, его душевные и умственные движения чужды священного поэтического трепета и порыва, его перо бесстрастно и академично. Показательным в этом плане является, например, текст, который — единственный из всех прочих — озаглавлен как «Поучение» и который переписывался вне указанных выше сборников (самый ранний список в рукописи XVI в.: РГБ, Волоколамское собрание, № 492, л. 57 об. — 68). Посвящено «Поучение» критике тех, кто любит предаваться увеселениям, не соответствующим христианскому образу жизни. В его основе лежит, по-видимому, живая проповедь, произнесенная первоиерархом с амвона Успенского собора в Москве, на что в самом тексте трактата есть четкое указание.

Свое размышление Даниил начинает с констатации необходимости для каждого человека руководствоваться духовным эгоизмом: «Подобает нам преже всего, о благо-разумная чада, възлюбити внимание и брежение о себе кождо нас и всяко попечение и любомудрие състроить и о душах наших». Ведь жизнь лишь одно мгновение: «Яко конь скоро мимо течет, и яко птица по воздуху скоро мимо летит, тако и дние наши». Люди в земной жизни лишь гости, пришельцы, странники. Для всех она лишь место изгнания и приготовления «к будущему животу», и из нее всем предстоит вернуться в отечество Господа, но путь туда для каждого будет по делам его. Поэтому всякой душе подобает «трезвиться» — помнить «на всякъ день и час» о своих прегрешениях «в деле», «в слове», «в помышлении», «в зрении», «в осуждении», «в гордости», «в щаплении» (величании), и всякой душе о случившихся «винах» подобает ради милости Божией «каатися, и рыдати, и плакати». Ибо никто не минует страшного суда: ни духовенство, ни миряне, ни мужи, ни жены, ни старые, ни молодые, ни рабы, ни свободные. Даже царям и князьям, несмотря на их славу, предстоит испытание. Но каждый получит именно то, что в земной своей жизни «съдела, — или благо, или зло». Поэтому всегда необходимо иметь в себе страх Божий и помнить о дне «суда Христова», и так «любочестно и любодобродетельно» окончить дни свои земные. «Кая убо намъ спасения надежда будетъ, — вопрошивает Даниил, — егда на земли живуще Божией небрежения мудрствуемъ? Кака намъ польза срамно и зазорно житие имети?» Особенно это касается «освященных Богови», то есть христиан. Но, оказывается, благочестие человека есть не только внутреннее состояние, оно выражается и внешне: «и въ одеждахъ, и въ обуцахъ», в том, как человек выглядит, ходит, действует «на торжище и въ дому», говорит, молчит, принимает пищу. Ведь только Богу «сердечная умышления знаема», люди же о внутреннем судят по внешнему, но из-за этого «соблазн и претыкание бывает многим». Вот почему, согласно апостолу Павлу, нельзя подавать соблазна ни «июдеемъ», ни «еллиномъ», ни «Церкви Божией». И апостольские правила, а затем установления святых отцов, предписывали «и о епископехъ, и о причетницехъ, и о простыхъ человецехъ еже яко не смехотворное и не безчинное житие имети». А ведь от «священных правил» и от «прочих божественных

писаний» большая польза бывает! Кто читает их, с упорством стремясь постигнуть заключенную в них премудрость Божию, «предания и учения» Церкви, тот бежит, «яко от змия, от срамословия, и суесловия, и собрания бесед душавредящих», «и в сицевых играет, и утешается, и радуется душа» его.

От размышления о необходимости соблюдать духовную трезвость Даниил переходит к краткой, но исполненной искреннего сокрушения филиппике, причем обращенной не к мирянам, которые прежде всего нуждаются в духовном руководстве, а именно к церковно- и священнослужителям, которым как раз и вверена роль духовного наставничества. Святитель с горечью констатирует, что некоторые из подвластных ему служителей Господа — «пресвитери, и диякони, и подъякони, и чтецы, и певцы глумятся и играют в гусли, въ домры, въ смыки» — любят игры в кости, шахматы, шашки, «песни бесовские», «безмерное и премногое пианство», «всякое плотское мудрование и наслаждение паче духовных», и от того самим себе и «иным велик вред» приносят. Это — «безчинный обычай, всякого студа, и срама, и зазрения» исполнен! Особенно подобает «образ благ» иметь людям церковного чина и вообще «всем человеком», «живущим» в «дому пречистые Богородицы», то есть на Руси (ведь Россия издревле представлялась уделом Богоматери), и в частности — в «святемь сем месте пречистыя Богородици и великих чудотворцевъ Петра и Алексея», то есть в Москве (ведь святители Петр и Алексей небесные покровители Москвы). Не исключено также, что в данном случае Даниил специально имел в виду еще и клир кафедрального собора Москвы в честь Успения Божией Матери, с амвона которого, видимо, и произнес некогда свою проповедь.

Приведенные суждения о добродетельности и постулаты о предосудительности мирских увеселений и их несовместимости с христианским целомудрием митрополит Даниил подкрепляет юридически, а именно извлечениями из церковных правил, посланий апостола Павла и сочинений святителя Иоанна Златоуста и преподобного Ефрема Сирина. Наряду с доказательным значением эти выдержки позволяют автору конкретизировать способы и формы развлечений, имевших место не только в древности, но, видимо, и в современном ему русском обществе. Оказывается, общественные пороки не ограничивались только «еллинским обычаем» предаваться пляскам, песням, азартным играм и неумеренному винопитию. Оказывается, в церковном народе есть люди, которые ведут корчемное дело, способствуя тем самым греху пьянства, используют ради забавы животных, не чуждаются гадалелей и колдунов и даже, праздуя языческим богам, переодеваются — мужчины в женские одежды, женщины в мужские, или же скрываются под разными личинами. Все это и канонические правила, и святоотеческие свидетельства определенно осуждают и отрицают как служение дьяволу. Соответственно, духовные лица за приверженность к такого рода удовольствиям должны быть извергнуты из сана, а миряне отлучены от святого причастия.

Завершает Даниил свое «Поучение» взыванием к пастве в форме нравственных наставлений, которые, в сущности, раскрывают обозначенное в первой части понятие «добрых дел». «Сего ради молю васъ: не любите сквернословия, играня и глумления, и отступайте отъ беседъ душетленныхъ, и всякимъ хранениемъ соблюдайте своя сердца отъ нечистыхъ и скверныхъ помыслъ, и сохраняйте свои очи отъ зрениа неполезнаго и от слышаниа душевреднаго... и многа смирения и воздержаниа во всемъ имейте... но всегда поучайтесь божественнымъ Писаниемъ, прочитайте, пойте, молитве прилежно внимайте, рукоделствуйте, плетения суетная отъ помысловъ отсецайте, в забытие и пленение скверная и тщеславная не уклоняйтесь, от собраниа церковнаго не отлучайтесь, нищимъ давайте, о раи и царствии небеснемъ беседуйте, смерть въспоминайте, всекрасную же и премудрую простоту, и кротость, и смирение паче всего съблюдайте! Да избавитъ насъ Господь Богъ отъ сетейъ вражнихъ и отъ всякаго плотскаго мудрованиа, и отъ прочихъ злокозненныхъ человекъ...».

Ценностное значение литературного наследия Даниила. «Поучение» святителя Даниила, как видно, представляет собой типичную назидательную проповедь. Оно, несомненно, интересно как содержательно конгениальное морально-нравственному состоянию современного автору общества. То есть его историко-социальная ценность бесспорна. Но в контексте истории древнерусской словесности данный текст интересен лишь постольку, поскольку, принадлежа к определенной жанровой форме литературного творчества, является, как и другие подобные сочинения митрополита, памятником возрождения почти прервавшейся на Руси с XIII в. традиции пастырского учительства. Писательская искусность автора, владение стилем, умение точно охарактеризовать описываемый факт очевидны. Но вряд ли его можно назвать вдохновенным художником слова.

И все же в отдельных пассажах своих сочинений Даниил сумел достичь весьма яркой выразительности, особенно когда он переходил от традиционной темы обличения общественных пороков к изображению конкретных их проявлений в современной ему жизни. В таких случаях, сокрушаясь о духовно губительных недугах окормляемой им паствы, проповедник, бывало, становился беспощадно едок и саркастичен. Вот, например, как уничижительно он характеризовал некоторых мужчин, пристрастных к щегольству. Таковые «всегда велемудрствуютъ о красоте телесней, всегда украшаются вящше женъ умывании различными, и натирании хитрыми, и умь ихъ всегда плаваеть о ризахъ, о ожерелияхъ, о пугвицахъ, о иже подъ срачицею препоясаниа, о сапозехъ, о острижении главы, о повешении космъ, о намизаниа ока, о киваниа главе, о уставлении персть, о выставлении ногъ. И иная многая понужаются творити неполезная!» Ничем от них не отличаются и женолюбцы. «Великий подвигъ твориши, угрожая блудницамъ! Ризы изменяеши, жоженне уставляеши, сапоги вельми червлены и малы зело, якоже и ногамъ твоимъ велику нужу терпети отъ тесноты согнетения ихъ! Сице блистаеши,

сице скачеши, сице рыгаеши и рзаеши, уподобляяся жребцу! Благому же обычаю... ни мало хощеши навикнути».

В целом учительные творения митрополита Даниила обнаруживают удивительную наблюдательность его умственного взора, чуткость и отзывчивость его души по отношению к болезням общества, искренность и чистоту его заботы об их исцелении. По полноте, богатству разнообразия и актуальности вопросов, поднятых им перед разумом и совестью современников, ни один из древнерусских церковных мыслителей, пожалуй, не может с ним сравниться. Разве что преподобный Максим Грек, но труды последнего с точки зрения пафоса были более камерны и не столь публичны. Не случайно литературное наследие святителя Даниила было так популярно среди грамотников Древней Руси. В XVI в., например, к нему неоднократно обращались как к авторитетному вероучительному источнику другие древнерусские писатели: Феодосий, архиепископ Новгородский (1542—1551 гг.), настоятель Возмицкого монастыря Вассиан Кошка (ум. 1568 г.), святитель Иов, патриарх Московский (ум. 1607 г.). Особенно популярны были третье и четвертое «слова» из «Соборника», в которых речь шла о церковном предании и обрядах, пятое «слово», посвященное учению о воплощении, седьмое о превосходстве премудрости Божией над «хитростью» дьявола, восьмое об отношении к еретикам. Известны даже отдельные компиляции, составленные на основании «слов» митрополита, — «избрания Данииловы книги». Аналогичным литературным влиянием обладали и его «послания». Во всяком случае, в XVI столетии по их образцу составлены были несколько анонимных текстов. Позднее творения Даниила весьма почитались старообрядцами — несомненно, как равные по значению трудам святых отцов древней Церкви.

Проповеди Симеона Полоцкого

(Д. С. Менделеева)

Два объемных тома прозаических сочинений знаменитого ученого, преподавателя и ритора середины XVII в. Симеона Полоцкого «Обед душевный» и «Вечеря душевная» до сих пор редко привлекали внимание ученых. Достаточно сказать, что со времен первого, подготовленного еще самим автором, их издания (соответственно, 1681 и 1683 гг.) сборники эти так и не были переизданы. А между тем, эти книги многое могут сообщить читателю об особенностях авторского мировоззрения и творческой манеры.

Прежде всего, интересен и весьма своеобразен жанр этих сочинений. При всей, казалось бы, традиционной их соотносительности с древнерусским торжественным красноречием — ведь фактически и «Обед», и «Вечеря» — это сборники «слов»-проповедей, в первый из которых методичным и плодovitым автором (для создания большего «репертуара») было включено по два текста на каждое воскресение годовой пасхалии, а во второй — «слова» на все наиболее значимые дни месяца слова, так что общее их количество в обеих книгах доходит до двухсот. Но даже при известном умении Симеона Полоцкого писать «на заказ», для других лиц, рискуем предположить, что были в сборниках и такие произведения, которым, по крайней мере при жизни автора, так и не суждено было прозвучать вслух. Таким образом, перед нами возникает некая контаминация, странный «гибрид» между письменным поучительным сочинением (собственно «словом») и устной проповедью, и главное, здесь полностью отсутствует расчет на какую-либо заведомо известную аудиторию. Это, так сказать, мысленная риторика, риторика вообще, для которой главное, казалось бы, лицо — поучаемый слушатель — вроде и не нужен.

В еще более своеобразной ситуации оказывался священнослужитель, использовавший труды иеромонаха Симеона в своей практике, ибо в предисловии, предворявшем первый том, автор строго-настрого предостерегал всякого будущего читателя, «аще не учился еси», от любого исправления слов и даже букв. Стоящий перед паствой проповедник вынужден был поэтому играть роль простого чтеца и, более того, вместо применяемых и приемлемых в подобной ситуации святоотеческих сочинений, занимавших в средневековом сознании место почти равнозначное Священному Писанию, покорно воспроизводить текст автора-современника.

меры, ибо, к вящему изумлению неподготовленных слушателей, он, похоже, готов отыскать потайной символический смысл буквально в любом упомянутом предмете. Так, подробнейшему истолкованию подвергаются две лодки, стоящие на берегу, попавшие в сеть рыбы, сама сеть, забросившие ее ловцы, и, в довершение всего, приводится целых три умозрительных причины относительно того, почему была заброшена сеть. При этом не подлежит сомнению, что абсолютное большинство излагаемых сведений автор заимствовал из вполне уважаемых источников — в частности многочисленных толкований отцов Церкви, — однако же стоит заметить, что ученые штудии подобного рода, да еще в такой концентрации, более подошли бы, например, для лекции по богословию или, скорее, риторике, произносимой перед весьма ограниченным количеством специально подготовленных студентов, нежели для публичной проповеди.

Итак, лаконичность и наглядность библейского текста в изложении полоцкого ратора иногда начисто исчезают, тонут под грузом логических нагромождений, а упомянутые в нем предметы целиком превращаются в символические образы — некое подобие словарных статей, которые, будь на то воля толкователя, можно было бы, например, поменять местами, расставив, скажем, по алфавиту и т. п. В «Обеде душевном» проявляется, таким образом, тот же феномен, который исследователи отмечают обычно в поэтическом сборнике Симеона Полоцкого «Вертоград многоцветный»: окружающий мир для его автора, да, пожалуй, и других последователей русского барокко, существует не сам по себе, но словно в какой-то умозрительной проекции — он чрезвычайно разнообразен, но это разнообразие напоминает скорее некую рубрикацию, разбитую на множество кусочков цветную мозаику, которую автор волен выкладывать перед читателем всякий раз по-новому, в зависимости от прихотей собственной логики или фантазии, почти никогда, в сущности, не интересуясь, — а что же было там, на первоначальной картинке.

И, напоследок, скажем несколько слов о языке проповедей Симеона Полоцкого, на который отсутствие живого авторского контакта с аудиторией также наложило существенный отпечаток. Для того, чтобы привлечь внимание будущих слушателей к своим умозрительным рассуждениям, ученый проповедник насыщает их многочисленными риторическими приемами — восклицаниями и повторами, внутренними рифмами («избраща блато, ибо злато мира сего есть вещью блато» — «Слово первое в неделю третью по сошествии Святого Духа»), а также образно-словесными переключками, своего рода каламбурами. Так, например, описание апостола Фомы в «Слове втором в неделю первую по Пасхе» превращается в довольно сложную образную конструкцию, где говорится о том, что сомневающийся апостол «получи целбу язвы сумнительства, внегда в язвы Христа... вложи своя персты». Впрочем, подобные проявления словесного художества не всегда уверенно удаются автору: так, в «Слове втором в неделю семнадцатую по сошествии Святого Духа», пытаюсь соединить пересказ библейского повествования о хананеянке (Мф. 15:22—28) с рассуждением о разнице между раба-

В нищих съй възыскует плода милосердия и милостыни
В начальницех съй възыскует послушания
От больных възыскует терпения
От обидящих възыскует примирения
От вземших чуждая възыскует возвращения и т. д.)

читатель невольно ловит себя на мысли о том, что все это он уже видел — где-то у Епифания Премудрого или других последователей стиля «плетения словес». Но если умопомрачительные для современного читателя риторические повторы писателей времен второго южнославянского влияния, большинство из которых наверняка были хорошо знакомы с учением исихазма, происходили, надо полагать, из мучительных попыток описать грубыми человеческими словами божественное, из стремления выразить с точки зрения авторов принципиально невыразимое и, прибегая к многочисленным сопоставлениям, непременно сконцентрированным вокруг *одного* предмета, не описать его подробно, но всего лишь составить у читателя представление — даже не о святом или о чуде, — но о своем глубоком удивлении и поклонении ему, то в сочинениях Симеона Полоцкого мы видим совершенно иное. Здесь перед нами именно скрупулезные перечни *многих* предметов и явлений окружающего мира, которые, с точки зрения последователя барочной культуры, возможно, претендуют на универсальную исчерпанность, но, на вкус современного читателя, все же слегка походят на добросовестное школярство.

Стоит отметить, что сочинитель XVII в. вообще гораздо более, нежели его предшественники, тяготеет к анализу. Кажется: любая изображенная им картина или ситуация готова то и дело распасться на множество мелких осколков — деталей, предметов, слов и контекстов, каждый из которых, в свою очередь, будет внимательно проанализирован автором, неуклонно стремящимся в любом, даже самом маленьком, фрагменте текста не упустить самые мельчайшие оттенки смысла. Так, все в том же «Слове в неделю тринадцатую» читателю последовательно представляются все возможные толкования библейской притчи о злых виноградарях (Мф. 21:33—42). Одна и та же история из Нового Завета вновь и вновь разворачивается перед нами, и каждый раз просвещенный ритор находит в ней все новые и новые «разумы» — «письменный», «духовный иносказательный», «нравоучительный»... Более того, представленная в Библии живая картинка быта распадается под пером Симеона на бесконечное число составляющих. Автор с готовностью объясняет читателям, не только кто такие хозяин виноградника, его сын, рабы и злые наемники, но и выдвигает сразу несколько версий относительно того, что разумеется в ней под «точилом», «виноградными гроздьями», «вином»... Та же картина повторяется и в другом «слове» Симеона Полоцкого — «в неделю восемнадцатую по сошествии Святого Духа», где автор подвергает столь же подробному разбору другой новозаветный рассказ — о Христе, вошедшем в лодку апостола Петра (Лк. 5:11). Кажется, что здесь просвещенный ритор уже окончательно потерял чувство

меры, ибо, к вящему изумлению неподготовленных слушателей, он, похоже, готов отыскать потайной символический смысл буквально в любом упомянутом предмете. Так, подробнейшему истолкованию подвергаются две лодки, стоящие на берегу, попавшие в сеть рыбы, сама сеть, забросившие ее ловцы, и, в довершение всего, приводится целых три умозрительных причины относительно того, почему была заброшена сеть. При этом не подлежит сомнению, что абсолютное большинство излагаемых сведений автор заимствовал из вполне уважаемых источников — в частности многочисленных толкований отцов Церкви, — однако же стоит заметить, что ученые штудии подобного рода, да еще в такой концентрации, более подошли бы, например, для лекции по богословию или, скорее, риторике, произносимой перед весьма ограниченным количеством специально подготовленных студентов, нежели для публичной проповеди.

Итак, лаконичность и наглядность библейского текста в изложении полоцкого ратора иногда начисто исчезают, тонут под грузом логических нагромождений, а упомянутые в нем предметы целиком превращаются в символические образы — некое подобие словарных статей, которые, будь на то воля толкователя, можно было бы, например, поменять местами, расставив, скажем, по алфавиту и т. п. В «Обеде душевном» проявляется, таким образом, тот же феномен, который исследователи отмечают обычно в поэтическом сборнике Симеона Полоцкого «Вертоград многоцветный»: окружающий мир для его автора, да, пожалуй, и других последователей русского барокко, существует не сам по себе, но словно в какой-то умозрительной проекции — он чрезвычайно разнообразен, но это разнообразие напоминает скорее некую рубрикацию, разбитую на множество кусочков цветную мозаику, которую автор волен выкладывать перед читателем всякий раз по-новому, в зависимости от прихотей собственной логики или фантазии, почти никогда, в сущности, не интересуясь, — а что же было там, на первоначальной картинке.

И, напоследок, скажем несколько слов о языке проповедей Симеона Полоцкого, на который отсутствие живого авторского контакта с аудиторией также наложило существенный отпечаток. Для того, чтобы привлечь внимание будущих слушателей к своим умозрительным рассуждениям, ученый проповедник насыщает их многочисленными риторическими приемами — восклицаниями и повторами, внутренними рифмами («избраща блато, ибо злато мира сего есть вещью блато» — «Слово первое в неделю третью по сошествии Святого Духа»), а также образно-словесными переключками, своего рода каламбурами. Так, например, описание апостола Фомы в «Слове втором в неделю первую по Пасхе» превращается в довольно сложную образную конструкцию, где говорится о том, что сомневающийся апостол «получи целбу язвы сумнительства, вегда в язвы Христа... вложи своя персты». Впрочем, подобные проявления словесного художества не всегда уверенно удаются автору: так, в «Слове втором в неделю семнадцатую по сошествии Святого Духа», пытаюсь соединить пересказ библейского повествования о хананейке (Мф. 15:22—28) с рассуждением о разнице между раба-

ми и сыновьями Божиими, Симеон в итоге получает столь сложную метафору, которая, будучи понята буквально, оставляет весьма странное впечатление: «веля содея и матери, и дщере. Матерь из пса во дщерь преложи. Дщерь же от беса освободила есть...». Таким образом, мы видим, что даже в области риторики автор тяготеет к искусной (хоть и не всегда удачной) отделке мельчайших словесных деталей, — язык его повествований напоминает все тот же «вертоград» — искусную разноцветную вышивку по заранее заданной умозрительной канве.

Глава 4

Произведения

НА ГОСУДАРСТВЕННО-УСТРОИТЕЛЬНЫЕ ТЕМЫ

«Поучение» Владимира Мономаха

(А. А. Пауткин)

В массиве обществоведческих сочинений группа оригинальных (непереводных) древнерусских произведений на государственно-устроительные темы была не так уж велика, но зато очень целеустремленна в подробном описании государственных идеалов — то через поучения, то через похвалы, то через картинные рассказы, а то и через жестокую критику. Особенность эволюции государственно-устроительной темы в литературе проявилась в нарастании с XV в. некоторой неуверенности в том, что же на самом деле хорошо и что же плохо, и в усилении с XVII в. скептического отношения к традиционным государственным установлениям.

В составе «Повести временных лет» по Лаврентьевскому списку (1377) сохранилось одно из ранних произведений на государственно-устроительную тему — «Поучение» великого киевского князя Владимира Всеволодовича Мономаха (1053—1125). Это яркий образец светского дидактического сочинения, отличающегося по своей форме и содержанию от поучений духовных авторов. Средневековая европейская книжность знает целый ряд отцовских обращений к детям. Так, печерские летописцы отразили содержание завещания деда Владимира Мономаха Ярослава Мудрого, который призывал сыновей к единству: «Имейте меж собою любовь, понеже вы есте братья одного отца и единой матери». Владимир Мономах тоже обращался к детям, но рассчитывал на внимание не только членов своей семьи.

«Поучение», дошедшее до наших дней в единственном списке, летописцы ошибочно поместили под 1096 г., связав его с другим сочинением Мономаха — примирительным письмом Олегу Святославичу Черниговскому (деду героя «Слова о полку Игореве», названному в этом произведении «Гориславичем»). В междоусобной распре с этим князем в 1096 г. под Муромом погиб сын Мономаха Изяслав. Так объясняется вставка, разрывающая последовательный ход изложения событий. В одном месте были собраны «Поучение», письмо и молитва, долгое время приписываемая Владимиру. Современные исследования показали, что подобная атрибуция молитвы не имеет под собой оснований. Однако так или иначе, благодаря усилиям позднейших сведчиков, возникло своеобразное «собрание сочинений» знаменитого киевского князя. Летопись помогла сохранить эти древние тексты.

Уже в первых строках, обращаясь к молодым князьям («Дети мои, или инь кто»), Владимир сообщает о своем преклонном возрасте, то есть к читателям взывает человек, умудренный жизненным опытом, много сделавший для Руси: «Седя на санех, помысли в души своеи». Видимо, автор подразумевал похоронный обычай, восходящий еще к языческим временам, в соответствии с которым тело покойного даже летом возили на санях. Князь намекает на близость своей смерти. Его произведение — итог жизни. Иносказательное толкование слова *сани* в «Поучении» давно стало традиционным. В 1096 г. автор этой фразы был еще далеко не стар, тогдашнее его положение как князя Переяславского тоже едва ли давало безусловное право обращаться к потомкам с широковещательными наставлениями. Иное дело — слова великого князя Киевского, но им Мономах стал много позже, только в 1113 г. Не менее сложен ответ на вопрос: было ли «Поучение» создано одновременно или перед нами результат нескольких обращений к тексту? Ясно одно — «Поучение» было включено в Лаврентьевскую летопись не на ранних этапах ее формирования. На это указывает отсутствие сочинений Мономаха в летописях, сходных с Лаврентьевской и тоже содержащих «Повесть временных лет».

«Поучение» было впервые издано в 1793 г. А. И. Мусиным-Пушкиным, имя которого неразрывно связано с историей открытия и опубликования «Слова о полку Игореве». Последние десятилетия XVIII в. отмечены в России бурным интересом к древним рукописям, собиранию и публикации свидетельств старины. Немалую роль в этом деле сыграл граф, известный сановник, обер-прокурор Синода. Бесценная коллекция Мусина-Пушкина объединила научные усилия целого ряда палеографов и историков рубежа XVIII—XIX вв. Но она же оказалась могилой огромного числа памятников, сконцентрированных в одном месте и поэтому чрезвычайно уязвимых. Взлет придворной карьеры Алексея Ивановича произошел уже в последние годы царствования Екатерины II. Тогда он жил в Петербурге. Там же помещалось его постоянно пополняемое собрание рукописей и иных раритетов. С воцарением Павла I граф вышел в отставку и переехал в Москву, приобретя здесь большой дом на Разгуляе, в стенах которого во время пожара 1812 г. погибла его коллекция, включавшая в себя и подлинник «Слова о полку Игореве».

Лаврентьевская летопись, называемая так по имени переписавшего ее в 1377 г. монаха Лаврентия, входила в число рукописей, хранившихся на Разгуляе (Н. М. Карамзин в своей «Истории государства Российского» именовал ее по владельцу «Пушкинская харатейная»). Ей чудом удалось избежать печальной участи других книг и документов этого собрания. Версии по поводу приобретения летописи Мусиным-Пушкиным различны. Сам граф утверждал, что купил ее в числе других документов у наследников П. Н. Крекшина, известного хранителя материалов по истории царствования Петра I. Скорее же всего, летопись, содержащая уникальный список «Поучения», была изъята в начале 90-х гг. XVIII в. из числа рукописей Софийского собора в

Новгороде. Менее чем за год до нашествия Наполеона, в 1811 г., владелец преподнес рукопись Александру I, а тот передал ее в Петербургскую Публичную библиотеку. Так летопись вновь вернулась на берега Невы, чудесно спасшись от пламени московского пожара. Можно легко представить жаркие научные споры эпохи существования скептической школы, если бы подлинник еще одного памятника, изданного Мусиным-Пушкиным, оказался утраченным навсегда!

Подготавливая первое издание «Поучения», Мусин-Пушкин сумел верно оценить историко-литературное значение произведения, скрытого в недрах обширного свода. Публикатор так назвал сочинение киевского князя: «Духовная великого князя Владимира Мономаха детям своим, названная в летописи Суздальской Поученье». Издание содержало текст и перевод памятника, а также комментарий, который трудно сегодня назвать строго научным. И в комментариях, и в предисловии заметны публицистические элементы. Стремясь показать читателю национальные обычаи и нравы далекого прошлого, Мусин-Пушкин подчас пускался в рассуждения об ошибочности имевшего распространение в те годы мнения относительно невежества предков. Волновала его и актуальная в XVIII столетии проблема воспитания юношества. Даже так называемая «галломания» русского дворянства, столь часто становившаяся тогда мишенью сатириков, вызывала стремление издателя укрепить в обществе исконные ценности. Не следует при этом забывать о том, что книга вышла в разгар французской революции, идеи которой будоражили всю Европу. Конечно, древнерусский текст XII в. давал издателю основания говорить о высоком уровне нравственных представлений предков, их глубокой христианской вере.

Владимир Мономах был одним из наиболее образованных людей своего времени. По материнской линии он приходился внуком византийскому императору Константину Мономаху. В окружении «царицы грекыни» хватало «книжных людей», да и отец его Всеволод Ярославич обладал немалыми для того времени познаниями. Все это сумел перенять будущий правитель Киевской Руси. Уже в зрелые годы Мономах нашел себе достойного собеседника в лице митрополита Никифора (сохранились два послания главы русской церкви, адресованные князю). Владимир Всеволодович был на редкость многогранной личностью. Он сочетал в себе таланты полководца, политика с тягой к духовным богатствам. Не многие князья были настолько грамотны, чтобы искать в книгах ответы на государственные вопросы. Но и среди князей-мыслителей XI—XIII вв. не найти создателя оригинальных текстов. Владимир Святославич любил слушать божественное слово; Ярослав Мудрый «книгам прилежа, и почитая е часто въ нощи и въ дне»; Константин Всеволодович Ростовский «умудрял» всех духовными беседами, а волынский князь Владимир Василькович сам переписывал церковные книги.

Автор «Поучения» тоже делал выписки из христианских авторов. Обращаясь к юношеству, он прежде всего предлагает непреходящую мудрость слов, запавших в его душу («собра словца си любая, и складох по ряду»). Любимый источник Мономаха —

Псалтирь. Эту библейскую книгу, весьма популярную на Руси, можно назвать источником его писательского вдохновения, опорой в минуты тяжких раздумий. В самом начале «Поучения» Владимир вспоминает о встрече с послами Святополка Изяславича, которые склоняли его к участию в междоусобице. Тогда, отказавшись поддержать крамольников и преступить крестное целование, Мономах обратился к Псалтири, открыв ее наугад: «Взъем Псалтырю, в печали разгнух я, и то ми ся выня: “Вскую печалуеши, душе? Вскую смущаеши мя?” и прочая». Князь прочел строки 41 псалма, поразившие созвучием его печалям и душевному состоянию. Но в этом же псалме нашел он утешение, укрепление в вере. Как бы комментируя свои давние раздумья над раскрытой Псалтырю, Мономах вновь повторяет этот фрагмент. Теперь границы цитаты раздвинуты: «Уповаи на Бога, яко исповемся ему!» Вот основная мысль всего «Поучения». В момент гадания на Псалтири князь находился на верхней Волге, вдали от своего Переяславского княжества, был оторван от событий в Русской земле. Видимо, поразительным показалось не только совпадение его переживаний с чувствами псалмопевца, но и ситуативное сходство. Создатель псалма находился в местности, удаленной от Иерусалима, наблюдал бездну вод, текущих с горы Ермон. «Глас хлябей» и «волн Твоих» должен был ощущать и Мономах. Возможно, обеспокоившая его встреча с посланцами двоюродных братьев происходила на весенней разлившейся Волге, в период Великого поста. Отсюда и покаянный пафос избранных Владимиром псалмов, на что указывал еще В. М. Истрин.

С большим вниманием и полнотой цитирует Мономах 36 псалом, начинающийся словами: «Не ревнуи лукавующимъ, не завиди творящимъ безаконье». Судя по всему, он относится к числу любимых. Но не только Псалтирь держал в своих руках киевский князь, создавая «Поучение». Он сделал выписки из «Жития» и «Поучения» Василия Великого (вспомним, что христианское имя Мономаха — Василий), Паремийного чтения Книги пророка Исаии, а также Постной Триоди.

Опираясь на богатства христианской книжности, автор развивает идеи византийских мыслителей. Особенно это заметно там, где предметом раздумий становится мироздание, величие Божьего промысла, удивительное многообразие природы. Разум человеческий не в состоянии постигнуть божественного благодеяния: «Зверье розличныи, и птица, и рыбы украшено твоим промыслом, Господи». Столь же разнообразен и мир людей: «И сему чуду дивуемься, како от персти создав человека, како образи различнии в человеческихъ лицахъ, — аще и весь мир совокупить, не вси в один образ, но кый же своимъ лицъ образом, по Божии мудрости». Верный принципам средневекового книжного творчества, поэтике «готового слова», Мономах обратил здесь свои взоры на широко известное переводное сочинение — «Шестоднев» Иоанна Экзарха Болгарского. Детально черты сходства этого источника с текстом Владимира Мономаха проанализировал Д. С. Лихачев.

Учитывая эрудицию сына греческой царевны, естественно полагать, что он знал о существовании поучения к сыну византийского императора Константина Багрянород-

ного (X в.). Но есть и еще одно обстоятельство, способное расширить литературный контекст «Поучения» до всеевропейских масштабов. М. П. Алексеев обратил внимание на то, что киевский правитель был женат на дочери англосаксонского короля Гарольда, павшего в битве с норманнами при Гастингсе (1066 г.). До замужества Гита жила не только в Британии, но и в Дании. Приехав из-за моря, Гита могла рассказать мужу об «Отеческих поучениях» (VIII в.), хорошо известных при дворе английских королей.

Выписки из авторитетных источников, назидания, основанные на христианских заповедях, Мономах дополнял житейскими пожеланиями и советами. Князь призывал детей ответственно исполнять долг, не полагаясь во всем на слуг и воевод. Так, отправляясь в поход, не следует предаваться «ни питью, ни еде, ни сну». Нельзя поспешно снимать с себя оружие, ибо «внезапно человек погибает». Автор «Поучения» настойчиво призывал молодых людей не лениться ни у себя в доме, ни в походе: «Леность бо всему мати: еже умееть, то забудеть, а его же не умееть, а тому ся не учить». В качестве достойного примера деятельной жизни приводил Мономах судьбу своего отца, который «дома седя, изучеаше 5 язык, в томъ бо честь есть от инехъ земель». Н. М. Карамзин, подробно цитировавший «Поучение» в VII главе II тома своей «Истории», предполагал, что Всеволод Ярославич, помимо русского, владел греческим, скандинавским, половецким и венгерским языками.

Назидая юношество, Мономах настойчиво предостерегает от гордыни: «Смертны есмы, днешь живы, а завтра в гробе». Необходимо быть милосердным в отношении к людям. Не следует клясться без нужды, нарушать крестное целование. Инициатор Любечского съезда князей хорошо помнил страшные последствия ложных клятв в присутствии митрополита. Среди отцовских советов можно заметить и суждения бытовой, домашней направленности. Это и вопросы распорядка дня (напр., «спанье есть от Бога присужено полудне»), и проблемы семейных отношений («жену свою любите, но не дайте им над собою власти»).

Всякое утверждение, в том числе и назидательное, нуждается в конкретных примерах, житейских доказательствах справедливости высказывания. Владимир Мономах позаботился о том, чтобы его наставления не выглядели отвлеченными, обладали убедительностью в глазах молодых князей. В долгой, богатой событиями жизни автора было немало проявлений бескорыстного служения на благо подданных и Русской земли. Вот почему в текст «Поучения» оказался включенным особый раздел, который вполне можно назвать автобиографическим. По мысли В. М. Истрина, в его основе лежит своеобразный дневник «походов и больших поездок» Мономаха. После слов, навеянных многочисленными книжными источниками, старый князь заговорил языком, понятным всякому мирянину. Предаваясь воспоминаниям, он осознавал значительность своих заслуг, однако опасался возможных обвинений в суетной похвальбе: «Да не зазрите ми, дети мои, ни инь кто, прочеть, не хвалю бо ся ни дерзости своея, но хвалю

Бога и прославляю милость его, иже мя грешнаго и худаго селико лет соблюд от техъ часть смертныхъ, и не ленива мя быль створихъ, худаго, на вся дела человеческая потребна».

Владимир Всеволодович был наделен разнообразными способностями. Ему действительно удавались «вся дела человеческая», но писал он не для простых смертных и акценты сделал на делах княжеских. Вспоминая о том, как он «труждахся» с тринадцатилетнего возраста, Мономах сосредоточился на войне, политике и охоте. Война — это не только сражения и осады городов. Значительную часть жизни князя проводили в походах, полных тягот и опасностей. Всего Владимир припомнил восемьдесят три больших похода, а малых «путей» и не сосчитать. Перечень походов напоминает ряд кратких погодных записей — минимальных по объему летописных сообщений, каких немало в «Повести временных лет» (напр., «Иде Игорь на деревяны»), только здесь автор говорит о себе и своем окружении: «Пришед из Ростова, паки идохъ на половци на Урусобу с Святополком, и Бог ны поможе».

Краткая летопись «трудов» Владимира Мономаха содержит лишь упоминания о событиях, географических пунктах, куда направлялся князь, или о врагах, против которых он выступал. За каждой фразой — история, волнующее приключение. Не исключено, что сам автор не раз предлагал молодым слушателям развернутую «устную редакцию» этих памятных записей. Лаконичные свидетельства неутомимости князя начала XII в. способны поразить даже нынешнего читателя, обладающего иными пространственными представлениями и возможностями перемещения. Первое странствие юный Мономах совершил на далекий северо-восток. Его путь пролегал через дремучие леса вятичей к Ростову. В разные годы Владимир сидел на княжении во Владимире Волынском, Турове, Смоленске, Чернигове, Переяславле, Киеве. Он упоминает множество городов, рек и урочищ в пределах Руси. Всюду ему пришлось побывать. Местоположение некоторых пунктов сегодня уже трудно определить. Проникал Мономах и вглубь половецких степей, а однажды ходил на запад «до Чешьского леса». Там, в польских и моравских землях, князь пробыл целых четыре месяца. Путь из Чернигова в Киев Владимир преодолевал многократно, при этом автор сообщает, что покрывал это расстояние всего за один день («до вечерни»).

Именно автобиографические сведения позволяют медиевистам с известной долей условности датировать произведение. Перечень княжеских деяний обрывается на событиях 1117 г., поэтому традиционно принято считать, что Мономах завершил работу над своим «Поучением» примерно в это время. Правда, воспоминания о прожитых годах имеют свои лакуны, а некоторые события удостоились лишь глухого упоминания. Так, кровопролитная междоусобная битва на Нежатиной Ниве (1078 г.), в которой автор «Поучения» участвовал еще молодым человеком, отмечена словами: «И победихомъ Бориса и Олга».

Знавал Мономах и военные неудачи, но о них он предпочитает умалчивать. За фразой: «При Святополце, на Стугне бившеся съ половци до вечера», — скрывается личная трагедия. В 1093 г. русские князья потерпели поражение от степняков. Спасаясь бегством, воины бросились в реку Стугну. Здесь нашел свой конец юный Ростислав Всеволодович, младший брат Владимира. Вот как передает это событие «Повесть временных лет»: «И поча утапати Ростиславъ пред очима Володимерима. И хоте похватити брата своего и мало не утопе самъ. И утопе Ростислав, сын Всеволожь». Спустя много десятилетий гибель неопытного юноши припомнил и создатель «Слова о полку Игореве» («Плачется мати Ростиславля по уноши князи Ростиславе»). Отголосок этого события, оставившего след в душе князя, можно заметить только в его рассуждениях о Божественной власти над человеком: если случится от Бога смерть, то «ни отецъ, ни мати, ни братья не могут отъяти». По мысли автора «Поучения», необходимо остерегаться смерти самому, но «Божие блюденъе леплее есть человеческаго». Призывая детей не бояться смерти и «мужьское дело творить», Владимир Мономах все-таки упомянул воду в числе смертельных опасностей, которых он сумел избежать благодаря Божественному заступничеству («Оже бо азъ от рати, и от звери, и от воды, от коня спадаеся, то никто же вас не можетъ вредитися и убити, понеже не будетъ от Бога повелено»).

Владимир Мономах прослыл грозой половцев. Не случайно с его именем связана степная легенда о траве емшане, отголосок которой попал в XIII в. на страницы Галицкой летописи. Но не только к бесконечным войнам князей с Диким Полем сводились русско-половецкие отношения. Необходимы были постоянные дипломатические усилия. Мономах вспоминает о том, что он «мировъ... створилъ с повечьскими князи бесъ одного 20». «Поучение» — ценнейший источник, раскрывающий всю сложность сосуществования Руси со степью на рубеже XI—XII вв. Здесь упомянуты многие половецкие ханы и целые кланы кочевников (Шеруканевы братья, Багубарсовы и Осеневы братья). Их имена возникают в связи с походами и сражениями, переговорами и заключениями династических браков, пленениями и казнями. Одни из них (Аепа, Боняк, Итларь, Осень, Тугоркан, Урусоба) известны лучше, другие — не столь часто встречаются в древних текстах (Азгулуй, Аклан Бургевич, Асадук, Белкатгин, Коксусь, Сакзя, Саук).

Опытный политик, Мономах умел быть верен данному слову, раздаривал алчным ханам скот и драгоценные одежды, отпускал, если это было нужно, знатных пленников, но мог быть и чрезвычайно жесток по отношению к «поганым». Он прямо пишет: «Итлареву чадъ избйша»; «техъ живы ведъ, исекъ, вметах в ту речку въ Салню. По чередам избъено не с 200 в то время лепших» (то есть врозь перебито около 200 лучших мужей). Недаром летописец в посмертной похвале этому князю замечал: «Наипаче же бе страшень поганымъ». А ведь своей «грамотицей» киевский правитель стремился подвинуть потомков «на вся дела добрая». Судя по всему, кровавые расправы

над степными пленниками, в которых признается великий князь, в то время не воспринимались как злодеяния, а были адекватными ответными мерами, призванными прекратить опустошительные набеги.

Важной стороной феодального быта, а вместе с тем, привилегией, являлась охота. Русские князья, как и представители средневековой знати Западной Европы или Востока, проявляли свою удаль и сноровку в этой забаве. Травля зверя происходила на обширных угодьях, из-за владения которыми могли случаться даже столкновения. Так, «Повесть временных лет» под 975 г. упоминает об убийстве Олегом воеводы Люта Свенельдича, встреченного им во время гона в лесу близ Киева.

Ю. М. Лотман, подчеркивая важность этого вида деятельности в жизни средневекового общества, писал: «На Руси роль турнира в быту феодала принимает охота. Она становится специфической игрой, концентрирующей знаковые ценности боевого поведения. Не случайно Владимир Мономах перечисляет свои охоты рядом с боевыми подвигами...». Действительно, автор «Поучения» придает большое значение своим удачам «на ловах», считая охоту трудом («а се тружахъся ловы дея»).

К сожалению, в древнерусской традиции отсутствуют тексты, содержащие развернутую характеристику княжеских охот, деятельности ловчих, снаряжения средневекового охотника, пород собак, использовавшихся для выслеживания зверя. На Западе такие сочинения существовали. Мономах не ставил перед собой цели подробно рассказать об организации «ловов» или передать свой профессиональный опыт молодым охотникам. Он лишь приводит примеры из своего прошлого, еще и еще раз подтверждая мысль о необходимости неустанной деятельности. Но из нескольких строк, посвященных охоте, можно сделать вывод о чрезвычайной опасности подобных трудов. Князь не просто наблюдал за ловчими, а все стремился делать сам, «своима рукама». Начало его деятельности положили охоты близ Турова, в которых юный князь участвовал вместе с отцом. Тогда их добычей становился «всяк зверь». Лесостепной характер местности южной Руси виден из сочетания животных, обитавших как в пущах, так и на открытых степных просторах. Мономах охотился на лося и диких коней, медведей и оленей. Сегодня уже трудно представить себе дикого тура, истребленного в Европе еще несколько веков назад. Но именно этот огромный бык был одним из наиболее грозных противников средневекового охотника.

Уже в раннем Средневековье существовал вид охоты, не сопряженный с каким бы то ни было риском. Это охота с ловчими птицами. В Европе ей занимались даже знатные дамы. На Руси соколиная охота существовала издревле. Немало символических образов «Слова о полку Игореве» навеяны ею. В XVII в. страстным поклонником этой забавы был царь Алексей Михайлович. При его активном участии создана книга «Урядник сокольниковьего пути», где, в частности, подчеркивалась эстетическая составляющая «красныя и славныя птичьы охоты», которая «красносмотрительна» и «утешительна для души».

Почему же Владимир Мономах, тонкий знаток природы, человек наблюдательный, не описал этот вид охоты? Ведь в его сочинении, хоть и бегло, упоминаются соколы и ястребы, о которых он заботился самолично. Уже то, что он различает два вида ловчих птиц, свидетельствует о познаниях князя в этой сфере. Сокол и ястреб охотятся по-разному. Сокол — птица высокого полета (ср. в «Слове о полку Игореве» — «высоко птиць възбивает»). Тогда как ястреба пускали на низко летящую добычу, на руку хозяина он и возвращался. Будучи натурой деятельной, Владимир Всеволодович желал подчеркнуть именно активное начало в охоте («не дая себе упокоя... ночь и день, на зною и зиме»). Ему важен момент преодоления опасности. Выслеживая зверя, князь падал с коня, разбивал голову, повреждал руки и ноги, но остался жив («Бог неврежена мя съблюде»). Поэтому он и вспоминает не красоты черниговских лесов и полей, а то, как спасся от грозных ударов копыт и рогов тура, оленя или лося («Тура мя 2 метала на розех и с конемъ, олень мя один боль, а 2 лоси, один ногами топталъ, а другой рогом бол»). Своеобразная «коллекция» происшествий на охоте включает в себя и нападение разъяренного вепря, оторвавшего на бедре князя меч, и стычку с неким «лютым зверем», опрокинувшим всадника вместе с конем.

Из текста «Поучения» можно заключить, что Мономах охотился преимущественно верхом. Так он не только преследовал диких коней, но и вступал в единоборство с медведем («медведь ми у колена подъяклад (т. е. потник) укусылъ»). На одной из фресок киевской Софии (XI в.) изображена именно такая сцена: конный охотник, обернувшись в седле, поражает рогатиной бросившегося на него сзади медведя. Искусствоведы полагают, что эта фреска была выполнена не византийцами, а русским живописцем.

Владимир Мономах впервые привнес в русскую литературу элементы автобиографизма. Его сочинения дают ценнейший материал, позволяющий судить об идеальных представлениях эпохи, о картине мира средневекового мыслителя, этой разносторонне одаренной личности. Темы, оказавшиеся в поле зрения светского автора, словно приоткрывают завесу времени над частной жизнью древнерусских князей. Книжное мастерство и образованность киевского правителя позволили ему соединить в одном тексте высокое и повседневное, ведь в своей дидактической «грамотице» князь написал и «словца Божествена», и «наказанье», идущее от него самого («от худаго моего безумья»). Желая детям добра, а Руси процветания, автор не знал, что «примут в сердце свое» читатели, оценят ли они «передняя» или «последняя». Мудрый старик предоставил потомкам своеобразный выбор: «Еще не всего примете, то половину».

«Слово похвальное» Фомы

(А. А. Пауткин)

Объединение северо-восточной Руси происходило в ожесточенном противостоянии двух центров — Москвы и Твери. Борьба за первенство между московскими и тверскими князьями растянулась на многие десятилетия. Распри и кровопролитные столкновения приобрели еще более трагический характер из-за вмешательства третьей силы — Золотой Орды. Монголо-татарские ханы в своих целях использовали вражду русских правителей, стремившихся получить ярлык на великое княжение. Чаще верх одерживала Москва, но и тверское княжество переживало на протяжении XIV—XV вв. отдельные периоды своего торжества. И все же в 1485 г. Тверская земля окончательно утратила свою самостоятельность, подчинившись Москве. Прежде чем силы к сопротивлению иссякли и закатилась звезда тверских владетелей, княжеству суждено было в последний раз пережить время политического и культурного возвышения. Случилось это в годы правления Бориса Александровича (1425—1461 гг.), сумевшего воспользоваться соперничеством потомков Ивана Калиты за московский стол. Борис даже оказывал покровительство Василию Темному в его отчаянной схватке с двоюродным братом Дмитрием Шемякой.

Тверской князь был мудрым, энергичным правителем, не жалевшим сил для благоустройства родной земли. Его государственные, военные и строительные деяния нашли отражение в панегирическом произведении середины XV в. — «Смирненного инок Фомы слове похвальном о благоверном великом князе Борисе Александровиче». «Слово похвальное» сохранилось в единственном списке, датированном второй половиной XVI в. К этому времени далеко в прошлое ушла пора самовластия тверских князей, которым не довелось объединить под своей рукой русские земли. Вспоминать о некогда могучем сопернике в Москве не хотели, поэтому выдающееся сочинение инок Фомы, ставшее своеобразной лебединой песней тверской литературы, не привлекало внимания последующих поколений книжников.

Литература Древней Руси дала немало всевозможных «похвал» светским и духовным деятелям. Панегирическое начало проявлялось в произведениях различных по жанру, объему и форме бытования. Особенно тесно с практикой государства были связаны тексты, содержащие прославления светских правителей. Агиография, торже-

ственное красноречие, летописание становились носителями княжеских «похвал». Они оказывались композиционной частью пространного повествования или являлись цельным произведением. Известны не только персональные, но и своеобразные «коллективные» прославления. Так, в «Похвале роду рязанских князей» (XIII в.) содержалась ретроспективная характеристика целой ветви княжеского дома.

Личность автора. Тверской автор, живший в XV в., создал большое, во многом необычное произведение. Оно распадается на шесть частей, в каждой из которых с разных сторон представлен образ князя Бориса. Опираясь на богатую традицию написания похвальных текстов, Фома продемонстрировал свои литературные способности. Обычно его предшественникам приходилось обращаться к памяти умершего князя. Здесь же необходимо было восславить здравствующего господина, «иже посреди нас». Прижизненная «похвала» требовала от книжника особых дарований, прекрасного знания мельчайших подробностей политической жизни, судьбы своего героя. Всем этим в полной мере обладал инок Фома.

К сожалению, каких бы то ни было биографических сведений о создателе «Слова похвального» не сохранилось. Вместе с тем сочинение инок Фома дает уникальный материал, позволяющий заглянуть в мир средневекового литературного творчества и даже судить о «психологии писательского труда» (Л. А. Дмитриев). Отличительной чертой произведения является постоянное авторское «присутствие». Инок Фома делится с читателями представлениями о природе книжного ремесла и при этом четко формулирует свою задачу. Подобные авторские рефлексии не характерны для древнерусской литературы предшествующего периода, да и позднее встречаются достаточно редко. Интересно, что за несколько десятилетий до этого именно в Тверь Елифаний Премудрый направил свое послание, в котором он размышлял о творчестве иконописца, приводя в пример Феофана Грека. Но если в начале XV в. подобные проблемы обсуждались в частном письме, то теперь они становятся достоянием значительно более широкой аудитории.

Автор замечает, что принадлежит к той части жителей Тверской земли, которая не обременена ежедневными мирскими заботами («мы ни детии имеемъ, ни домовъ, ни полатъ»), поэтому главное дело монаха-книжника — печься о слове («слово имети и слово желати»). По его мысли, человек, кто «иже... слово не желаетъ, но тѣи паче безсловеснаго скота». Князь же способен оценить писательские усилия, потому что он человек просвещенный и образованный — «чресь пределы и книгами гораздъ». Не чужды ему «всяко художество и хитрость», то есть он искушен в ремеслах и покровительствует талантливым мастерам. В то же время средневековый автор рассчитывает не только на княжеское внимание. Созданная им похвала — всеобщее достояние. В связи с этим он даже обращается к читателю с призывом: «Да протягнете ми своя слухи и способствуйте ми истинне». Правдивое слово ценнее жемчуга, но, для того чтобы адекватно воспринять его, читатель должен быть подготовлен.

Свой панегирик Фома создает не из страха перед грозным правителем и не из желания получить богатое вознаграждение, он движим любовью к своему господину, ведь Борис Александрович привлекает к себе души и сердца подданных. Зная это, Фома выражает удивление, что князь Борис до сих пор не удостоился украшенной похвалы, и это упрек ученым монахам, т. к. мудрец должен уметь постичь честь и славу великого государя. Здесь появляется повод, пусть в скрытой форме, дать достаточно высокую оценку своей способности осмыслить и сформулировать то, что не смогли заметить и выразить в слове современники. При этом автор намекает на свою хорошую информированность и близость к властителю, относя себя к «сопричастникам трапезы князя». Это непосредственное знание он должен передать будущим поколениям, подчеркивая, что пишет для новорожденных младенцев, чтобы те, когда повзрослеют, узнали о великих деяниях Бориса Александровича. Тут Фома ссылается на Писание: «Въспроси отца своего, и възвестит ти, и старци твои рекут тебе, елико видеша и слышаша».

Создатель похвалы, безусловно, человек весьма образованный, унаследовавший богатую книжную традицию. Его сочинение изобилует разнообразными цитатами из библейских книг, творений отцов Церкви, духовных и исторических текстов. Выполняя свою главную задачу, он искусно подбирает аналогии, строит сравнения, предлагает явные и скрытые параллели. Оставаясь в рамках средневекового творчества, он погружен в поиск книжных образцов («и исках много»), постоянно соотносит свой труд с опытом древних. В его размышлениях о книжных сокровищах, доступных образованному человеку, есть не только обычный элемент дидактизма, но заметны и не столь часто встречающиеся рассуждения о том, какие задачи можно решать, используя те или иные авторитетные тексты. Невеждами Фома именуется тех, кто не видит этих существенных различий. Особо подчеркивая учительную роль «апостольскихъ заповедей» в целом, он выделяет жития как «душиспасительныи книги», апостольские творения как образец посланий, а Книги Царств как «повестные книги», то есть повествования. Рассуждая о том, как «древнии философи, повести пишуше», использовали информацию, почерпнутую из различных источников (то, что было написано до них, то, что они слышали сами, и то, чему были очевидцами), Фома решает принципиально иную задачу создания прижизненной похвалы и передает лишь собственные впечатления.

Внимательное чтение позволяет заметить в тексте влияние оригинальных произведений древнерусской литературы предшествовавшего периода. Это и «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона (XI в.), и сочинения «прежних летописцев» (например, «Повесть временных лет» — XII в.). Подобно воителю Святославу, Борис проявляет равнодушие к драгоценным подаркам, предпочитая всему меч, или во время осады Ржева отправляется на разведку инкогнито, подобно князю Даниилу Романовичу, о чьих деяниях повествовал галицкий летописец XIII в. Учитывает Фома и «Сказание о Мамаевом побоище», передавая движение могучих полков князя Бориса.

Подобно дружинам Дмитрия Донского, они блистают, как «некая великая река», как колеблющееся море, напоминают «светильники горяще издалече».

Несмотря на то что создается похвала здравствующему князю, не оставлены без внимания и произведения житийного жанра. В «Слове» заметно влияние экспрессивно-эмоционального стиля, проявившегося прежде всего в агиографической литературе конца XIV — начала XV в. К моменту создания «Слова похвального» уже завершилась литературная деятельность Епифания Премудрого, но еще продолжал свою работу другой мастер «плетения словес» — Пахомий Логофет. Нанизывание анафорически оформленных риторических вопросов («И что же нареку тя...», «И что нареку азъ...»), применяемое иноком Фомой, свидетельствует в пользу его знакомства с творениями этих выдающихся агиографов. Об этом говорит также сравнение писательского труда с плетением венка: «Сплетемъ ему яко злату пленицю».

Структура произведения. Первая часть «Слова похвального» строится на основе использования текстов, появление которых связано с Ферраро-Флорентийским собором (1438—1439 гг.), — как документов, так и фрагментов явно вымышленных. В работе Собора участвовала делегация русских земель во главе с митрополитом Исидором. Из «Хождения на Ферраро-Флорентийский собор» известно, что отправившиеся из Москвы митрополит и его окружение были торжественно встречены в Твери князем Борисом и провели там девять дней, после чего продолжили свое дальнейшее путешествие. В «Слове похвальном» упоминается тверской посланец по имени Фома, которого снарядил в дорогу Борис, повелев ему прилежно следить за работой собора, ведь в Италии должна была заключаться Уния между католической и православной церквями. Возникает вопрос о том, был ли дипломат, присутствовавший на Вселенском соборе, и составитель похвалы тверскому князю одним и тем же лицом? Из текста «Слова похвального» все же явствует, что автор панегирика получил информацию опосредованно, через тверского посла («И мы же почтохомъ такова писания и удивихомься»), а значит, мы имеем дело с двумя разными людьми.

Автор использовал послание тверского князя византийскому императору Иоанну VIII Палеологу, который был инициатором Ферраро-Флорентийского собора, а также, по всей видимости, некий отчет своего земляка и тезки о проделанном путешествии с указанием его маршрута. Но особая роль отводится высказываниям императора, вселенского патриарха Иосифа и двадцати двух митрополитов всех православных земель. В них восхваляется тверской князь Борис. Эти характеристики, приведенные создателем панегирика для того, чтобы показать широкую международную известность своего господина «от востока до запада», имеют явно вымышленный характер. Трудно предположить, что все участники Собора уделили столь большое внимание фигуре правителя далекой для них тверской земли и восславили его в изысканно-риторической форме. Инок Фома, скорее всего, опирался на текст «Хождения на Ферраро-Флорентийский собор», где последовательно перечислены все митрополиты, участвовавшие в его рабо-

те. Однако использование источника не носит механического характера. Так, в «Слове похвальном» практически не упомянут русский митрополит Исидор, в судьбе которого к тому времени произошли драматические перемены, обусловленные его ролью в подписании не признанной на Руси унии. «Лишен слова» и Марк Эфесский, оказавшийся главным возмутителем спокойствия на церковном Соборе. Он так и не подписал унии и всю оставшуюся часть жизни продолжал бороться с латинянами. Вкладывать в его уста похвалу тверскому князю Фома явно не решился. Кроме того, заметна некоторая путаница в упоминаниях о митрополитах, носивших имена Досифей и Дорофей. Впрочем, эти неясности могли появиться и при позднейшем переписывании произведения.

Прием множественного привлечения авторитетных суждений используется Фомой для создания прочного фундамента будущей постройки. Потрясенный совершенством похвал, произнесенных иерархами, он вступает с ними в своеобразное состязание, начиная речь от первого лица: «И азъ о немъ рку»; «и азъ же о семь рку».

Инок Фома стремится передать всеобщую великую радость сограждан, благоденствующих при мудром и справедливом князе Борисе, которого он то сравнивает с Моисеем, «добре правящи», то именует вторым Константином за великое его человеколюбие, то видит в нем «нового Ярослава». Фома называет своего господина «Богом венчаным», «самодержавным» и «Богом возлюбленным».

Автор «Слова» не передает реальные черты внешности князя. «Честное... хождение» (то есть походка), «ризное... украшение», «красота лица», сияющего «паче камня сапфира и темпазиа» (то есть топаза), «многосладная гласна и мудростная его речь» — вот компоненты идеального портрета Бориса Александровича. Автор явно неравнодушен к драгоценным тканям: «камъкы драгия и отласы чудныя», «злато или камкы». Фома непременно отмечает среди подношений князю вещи такого рода. Как видим, несмотря на совершенствование и усложнение приемов изображения человека, определенно наблюдаемые в «Слове похвальном» по сравнению с произведениями более раннего времени, принципы «портретирования» остаются неизменными.

Особенно восторгается инок Фома неустанной строительной деятельностью своего господина. По его словам, Борис Александрович продолжал дело, начатое его дедом, Иваном Михайловичем, и отцом, Александром Ивановичем. В своем рассказе Фома следует принципу «и понеже от праотчества его начати, но даже до днесь». Борис, «ревнуя праотцем», укрепляет стенами города, возводит заново запустевшие населенные пункты, строит церкви и монастыри, приглашая для этого лучших мастеров. Так, в Твери посреди княжеского двора воздвигается белокаменный храм в честь Бориса и Глеба, красоту которого «ни умъ человечьи не дотечеть, ни языкъ известовати... не можетъ». Но не только в светлые радостные тона окрашен рассказ об устройении тверской земли. На долю тверичей и их князя выпадают немалые испытания. Страшный пожар 1449 г. уничтожил многие здания и храмы, пострадало даже основание городских стен. С горечью сообщает автор о том, как князь увидел уничтоженное огнем

дело рук своих: «И очеса бо бяше ему слез исполнени, и из глубины сердца въздыха». Борис просит Господа не дать ему впасть в уныние, выслушивает слова утешения от епископа, который напомнил ему о несчастьях и бедствиях, случившихся в прошлом при прежних властителях. Со смирением и мужеством Борис Александрович продолжает свои труды на благо людей, вверенных его заботам.

Интонации сопереживания возникают и тогда, когда автор повествует о заступничестве тверского князя за Василия Темного. Рассказ Фомы об унижении московского князя, от «своей братии поруганна», исполнен печали и сочувствия: плачут оба князя, обе княгини, и многие люди, видя государей плачущими, тоже проливают потоки слез. Однако, несмотря на весь драматизм описываемых событий, автор «Слова похвального» не может скрыть своего удовлетворения по поводу перехода исторической инициативы в руки Твери и установления союзнических отношений с Москвой («обрати Богъ плачь на радость»).

Заключительная часть сочинения инок Фомы приобретает иное звучание: верх одерживают летописные интонации. Появляются прямые датировки, изменяется стиль, становясь более лаконичным, ослабевает прежняя риторичность изложения. На первый план выходят событие, поступок, действие.

Вообще, следует отметить жанровую неоднородность памятника в целом. Называя свое произведение «Словом похвальным», то есть определяя его как сочинение, ориентированное на придворное красноречие, автор постоянно расширяет рамки своего замысла. Похвала начинает трансформироваться в историческое повествование. Инок Фома сам называет написанное «дивной повестью», «повестью более драгоценной, чем всякий жемчуг». Вспомним и уже отмеченные фрагменты текста, восходящие к жанру хождений, также осложняющие стилистический облик этого синтетического произведения.

«Повесть о Дракуле»

(А. В. Архангельская)

«Повесть о Дракуле» стоит несколько особняком в истории древнерусской литературы. Не мешает этому обособленному положению и тот факт, что очень часто это произведение рассматривается исследователями в рамках какой-либо группы (например, повестей, посвященных проблемам государственной власти, — и тогда оно оказывается в контексте, скажем, «Повести о царице Динаре» и «Сказания о Магмет-салтане»; или сочинений, рассматривающих «чужие» реалии, не знакомые русскому читателю факты и явления, — и тогда в одном ряду с «Повестью о Дракуле» оказываются, допустим, «Хождение за три моря» Афанасия Никитина или «Казанская история» с их пристальным вниманием к чужому как к иновариантному, но тоже человеческому).

Внимание исследователей издавна привлекала необычная структура повести, но главное — казалось бы, полное отсутствие традиционной для древнерусского книжника дидактики. Еще Н. М. Карамзин обратил внимание на эту особенность: «Автор мог бы заключить сию сказку прекрасным нравоучением, но не сделал того, оставляя читателям самим судить о философии Дракулы, который лечил подданных от злодейства, пороков, слабостей, нищеты и болезней одним лекарством: смертью!» Именно из этой неопределенной авторской установки, столь резко противопоставляющей «Повесть» многим из предшествующих ей древнерусских произведений, возникли разные версии по поводу ее идеологической трактовки: «Повесть» эта рассматривается либо как безусловная апология «зломудрого» князя, порожденная официальными кругами, либо как памфлет против этого князя, возникший в среде феодальной оппозиции. В качестве сторонника первого взгляда можно назвать Л. В. Черепнина, второго — Н. К. Гудзия и А. А. Зимина. Обращает на себя внимание тот факт, что большинство исследователей на протяжении полутора веков подходили к этой повести с традиционной точки зрения, несмотря на ее, казалось бы, очевидную нетрадиционность. Только Я. С. Лурье обратил внимание на наличие в тексте «более сложной идеологической и литературной позиции автора». Действительно, поиск однозначности применительно к этому тексту не приводит ни к каким результатам и заведомо обречен на провал. Здесь перед нами произведение, в котором авторская оценка выражена имплицитно, а такой способ ее существования изначально говорит о ее принципиально большей (по сравнению с древнерусской книжной традицией) неоднозначности.

Еще одной проблемой, встающей в связи с рассматриваемым текстом, является происхождение сюжета повести и, соответственно, отнесение ее к переводной или оригинальной части истории древнерусской литературы. «Западная» часть истории сюжетов о Дракуле необычайно богата и разнообразна и опять-таки весьма подробно проанализирована в свое время Я. С. Лурье. Здесь и венгерская хроника, написанная итальянским гуманистом Антонио Бонфини по заказу венгерского короля Матвея Корвина (конец XV в.), и отдельные немецкие повествования о Дракуле (XV в.), и поэма (!) мейстерзингера Михаила Бехайма (XV в.), и «Космография» Мюнстера (XVI в.), и наиболее известные позднейшие обработки сюжетов о Дракуле, которые легли в основу сказок П. Испиреску, романов М. Эминеску (XIX в.) и Б. Стоукера (XX в.), причем именно последний из романистов обеспечил валашскому воеводе бессмертную славу в современном кинопрокате.

И все же в настоящее время большинство исследователей склоняются, вслед за Я. С. Лурье, к тому, что русская «Повесть о Дракуле», «как и западные рассказы о «великом изверге»... была написана на основе устных рассказов, услышанных автором в тех местах, где жила память о Дракуле», то есть перед нами не переводное, а оригинальное произведение, хотя и основанное на иноземных и иноязычных источниках.

В «Повести о Дракуле» объединены бытовавшие во второй половине XV в. в Венгрии и Молдавии сказания о румынском («мутьянском» или валашском) князе Владе Цепеше, прозванном за свою жестокость Дракулой («драконом», «дьяволом»). В самом начале автор (по мнению большинства исследователей, им является дьяк Ивана III Федор Курицын, возглавлявший в 1482—1484 гг. русское посольство к венгерскому королю Матвею Корвину и молдавскому господарю Стефану Великому), давая характеристику своему герою, говорит о том, что данное ему прозвище он подтвердил своим «житием», «только зломудр». И далее в целом ряде самостоятельных сюжетных эпизодов раскрываются конкретные примеры этого «зломудрия» князя Дракулы, которое большинство исследователей трактуют как своеобразный юмор, особое злоещее остроумие. Многие фрагменты повести заставляют вспомнить столь же изощренные загадки княгини Ольги древлянским послам, о которых рассказывается в «Повести временных лет». Как и Ольга, Дракула испытывает мудрость противников, играя на разных смысловых оттенках одного и того же слова. Он «подтверждает» турецкий закон не снимать головных уборов, прибывая их к головам послов; «служит» турецкому царю, уничтожая его города и убивая их жителей; «освобождает» нищих от забот о пропитании, сжигая их в палатах; «избавляет» слугу от неприятного запаха, сажая на кол, повыше и подальше, и т. д., и т. п. Таким образом, недогадливые противники смертью и позором расплачиваются за свою ошибку. В то же время рассказывается и о тех, кто успешно выдержал испытание. Таков, например, купец, которому Дракула возвращает похищенное у него золото, приложив к нему еще один золотой. Дважды пересчитав деньги, купец обращается к воеводе со словами: «Госуда-

рю, обретох злато, и се есть един златой не мой, лишний». И в этом случае Дракула воздаст справедливость испытываемому противнику: «Иди с миром; аще бы ми еси не поведал злато, готов бых и тебе с сим татем на кол посадити». В результате Дракула предстает в повести не столько идеальным злодеем, «антиобразцом» правителя, сколько своеобразным мудрецом, испытывающим сообразительность людей, с которыми сталкивает его судьба.

Можно попытаться реконструировать круг «нравственных представлений» валашского воеводы. «По другую сторону» от него, то есть среди испытываемых, прежде всего оказываются военные, политические и «идеологические» противники. К этой группе можно отнести эпизоды с турецким «царем» и его послами, а также с двумя «латинскими» монахами, пришедшими к Дракуле «милостыни ради». Последний эпизод заслуживает особого внимания, так как конфессиональная принадлежность Дракулы обычно как-то не сразу бросается в глаза. А между тем в первых же строках «Повести» дается исчерпывающая характеристика героя: «Бысть в Мунтянской земли *греческия веры христианин* воевода именем Дракула...» (курсив мой. — А. А.). Таким образом, католические монахи определенно попадают в лагерь «идеологических противников», чем и объясняется само их испытание. Однако наказываются они (точнее, один из них) отнюдь не за отличия в исповедуемом символе веры, а опять-таки за «умственную недалекость»: один называет посаженных на кол мучениками, а другой — «лихо творящими»; в результате первому уготован мученический венец («аз и тебе хошу мученика учинити»), а второму — материальное вознаграждение — «50 дукат золота». Таким образом, хоть формально католические монахи и принадлежат к лагерю противников в силу своей иноконфессиональности, фактически причиной трагической участи одного из них является его недогадливость, тогда как второй вполне благополучно выдерживает испытание и избегает наказания.

Справедливости ради заметим, что это — не единственный случай в «Повести», когда именно противнику удастся избежать смерти, продемонстрировав определенное словесное «изящество» в беседе с валашским воеводой. В качестве второго, аналогичного, примера можно привести эпизод с «апоклисарем» «угорскаго» (венгерского) короля Матеаша, столь же часто упоминаемого политического противника Дракулы, как и турецкий «царь». Как и в случае с католическими монахами, посланец испытывается: проследив его взгляд, устремленный на «един кол вельми дебел и высок, весь позлащен», воевода издевательски вопрошает: «Что ради учиних сей кол тако? Повеж ми». Усмотрев в украшении орудия позорной казни желание учинить ему более «почетную» смерть, посол ловко взывает к справедливости Дракулы: «Государю, аще достойное смерти соделал буду, твори еже хощеш. Праведный бо есть судия; не ты повинен моей смерти, но аз сам». И Дракула, разглядев в высказывании посла льстиво-деликатный и в то же время изящный намек, не просто отпускает его, но и в дальнейшем пользуется этим столь удачно сформулированным аргументом, «оправдываясь» перед

менее «изящными» в словесных поединках оппонентами, обреченными на казнь: «Не аз повинен твоей смерти — иль государь твой, иль ты сам. На мене ничто же рци зла. Аще государь твой, ведая тебе малоумна и не научена, послал тя есть ко мне, к великоумну государю, то государь твой убил тя есть; аще ли сам дерзнул, не научився, то сам убил еси себя».

Второй, и самой многочисленной, группой «противостоящих» Дракуле персонажей оказываются его подданные. Таков слишком чувствительный слуга, затыкающий нос, поскольку он не в силах вынести смрада, исходящего от множества расставленных вокруг кольев с жертвами Дракулы. Таковы мастера, сделавшие по заказу воеводы железные бочки для золота и заслужившие вместо благодарности смерть. В полном соответствии с древнерусской книжной традицией не проходит автор мимо темы «злой жены»: Дракула немилосердно казнит жен-прелюбодеек и лентяек. Во втором случае присутствует мотив испытания: Дракула действительно пытается выяснить, кто из супругов виноват в том, что у мужа «срачиця издрана худа», — муж, который не сеяльна, или жена, поленившаяся сшить мужу новую одежду. В первом же случае весь фрагмент посвящен лишь сутубо натуралистическим подробностям казни неверных жен и девиц, не сохранивших девства: главным для автора оказывается само наказание, а испытание в данном случае совершается не воеводой, а самой жизнью. Таким образом, можно сказать, что в рассказах о подданных тема испытания существенно трансформируется.

Аналогичным образом не удаются никакое словесное испытание трусливые воины из дружины Дракулы: «И кои с ним з бою того приидоша, и начат их сам смотрити; кой ранен спреди, тому честь велию подаваше и витязем его учиняше, коих же сзади, того на кол повеле всажати... глаголя: “Ты еси не муж, но жена”». В данном случае испытанием является само сражение, в котором каждому предоставляется возможность сполна проявить себя, Дракула лишь подводит итоги этого испытания и выносит свой «приговор».

Несколько особняком стоит случай с нищими, которых мутьянский воевода обещает избавить от старости, немощи, болезни и нищеты. Формально испытание совершается по стандартному шаблону. Дракула вопрошает: «Хощете ли, да сотворю вас беспечалны на сем свете, и ничим же нужни будете?» Вопрос, как всегда, заключает в себе скрытый смысл, который нищие не в состоянии прочесть: «на сем свете» не ведают нужды и печали лишь те, кто уже перешел в иной мир. Но эпизод оказывается наполненным более глубоким смыслом. Я. С. Лурье в свое время усмотрел здесь полемику с традиционным иосифлянским «нищелюбием»: Дракула поступает прямо воположно тем заветам, которые предписаны иосифлянами по отношению к нищим, хотя формально демонстрирует полное и искреннее стремление действовать в соответствии с ними («свободих... от нищеты иль недуга»).

Неоднократно исследователи обращали внимание на то, что наиболее ярким образом, олицетворяющим в себе в предельном виде понятие абсолютно сильной власти,

стал в «Повести о Дракуле» образ большой золотой чары, стоявшей у колодца и источника, находившихся в весьма уединенном месте: страх грозы воеводы был настолько велик, что «никто ж смеаше ту чару взяти». Следует обратить внимание также и на то, что рассказ о чаре начинается с весьма положительной авторской характеристики, адресованной герою: «И толико ненавидя во своей земли зла, яко хто учинит кое зло, татбу, или разбой, или кую лжу, или неправду, той никако не будет жив». Таким образом, Дракула оказывается не только хитроумным собеседником, испытывающим своих противников, но и искоренителем всяких проявлений зла в своей стране. Может быть, именно поэтому в тех фрагментах повести, в которых речь идет о взаимоотношениях Дракулы и его подданных, эти последние «испытываются», как правило, скорее жизненными обстоятельствами, чем самим воеводой, а Дракула лишь подводит итоги и выносит окончательный вердикт.

Неоднократно отмечалось также и то, что в последней части повести, рассказывающей о пленении Дракулы венгерским королем Матешем, о пребывании Дракулы в тюрьме, о его последующем освобождении и смерти, организация повествования достаточно резко меняется: на смену отдельным, не связанным друг с другом отрывкам приходит более последовательное сюжетное повествование. Рассказ о пребывании Дракулы в плену, как представляется, подчеркивает его жестокость без всякой связи с какими бы то ни было испытаниями: будучи направлена на бессловесных и неразумных тварей, мышей и птиц, она перестает быть изящным аргументом в споре, а остается лишь характеристикой извращенной человеческой природы. Представляется показательным, что такая трактовка личности валашского воеводы в тексте следует за рассказом об отступлении Дракулы от истинной веры в пользу «латинства»: «Дракула же возлюби паче временнаго света сладость, нежели вечнаго и бесконечнаго, и отпаде православия, и отступи от истинны, и остави свет, и приа тму... и тако скончася в той прелести».

Более того, этот подход сохраняется и в рассказах о последних поступках Дракулы по выходе его из тюрьмы: он «отсече главу приставу... держащему злодея, а злодея отпусти», и, наконец, «дракулино же войско без милости начаша их (турок. — А. А.) сещи и гнаша их» (курсив мой. — А. А.): здесь даже на лексическом уровне выражено авторское отношение к происходящему, чего не наблюдалось раньше. Да и сама смерть Дракулы — его убивают копьями свои же, приняв за турка, — слишком подозрительна и тоже является «неправильной», а скорее всего — явно негативной характеристикой. Я. С. Лурье в свое время обращал внимание на то, что, по сути дела, только лишь переход в «латинство» является для автора тем деянием, совершив которое, Дракула погубил свою бессмертную душу.

«Большая челобитная» Ивана Пересветова

(А. С. Демин)

Напомним сведения об этом человеке. Иван Семенович Пересветов, судя по тому, что написал он сам о себе (а других сведений нет), был человек не очень книжный, а служилый и «приезжий». Выходец из Литвы, якобы потомок русского богатыря Пересвета, павшего на Куликовом поле, Пересветов нес рыцарскую службу у короля польского, у короля венгерского, у короля чешского, затем побывал у воеводы молдавского и, наконец, году в 1538 переехал на службу к русскому великому князю, восьмилетнему Ивану IV. В течение 11 лет службы так и не понадобились услуги Ивана Пересветова; за это время он составил 7 или 8 сравнительно небольших и не слишком складных сочинений, которые в 1548 или 1549 г. в виде двух «книжек» осмелился подать лично теперь уже царю, чем и стал известен. Какие результаты это имело для Ивана Пересветова, мы не знаем, а его писания кто-то гораздо позже, вероятно в XVII в., свел в единые сборники Полной и Неполной редакции его сочинений, много раз потом переписываемые.

В литературном отношении представляет интерес вот что. Итоговим произведением Ивана Пересветова, вобравшим в себя также темы его предыдущих трудов, считается так называемая (исследователями) «Большая челобитная» царю. Ей предшествовала «Малая челобитная» — это была действительно челобитная. А вот «Большая челобитная» — сочинение причудливое **по жанру**, которое сам автор в тексте называет то ли «памятью», то ли «книжкой», а собственно челобитенное обращение использует лишь один раз: «бьет челом холоп твой государевъ», — но почему-то не в начале документа, как было положено, а прежде порядочно поговорив на разные темы. С формой этого произведения полезно познакомиться внимательнее.

В списках Полной редакции сборника сочинений Пересветова, в том числе в самых ранних дошедших списках 1630-х годов, это странное произведение имеет и нечто вроде заголовка: «Мудрость греческих философов, и латынских дохтуровъ, и Петра волосского воеводы». Дал ли это название сам Иван Пересветов или последующие редакторы, остается не ясным, но такое обозначение (в списках могут стоять слова то «мудрость», то «мудрости») напоминает названия нравоучительных произведений типа «Мудрость Менандра», «Премудрость Соломона», «Премудрости Иисуса Сирахова» и указывает на их составленность **из изречений и афоризмов**.

Однако Пересветов создал не очередную подборку известных изречений, а собрал как раз неизвестные на Руси слышанные им «речи... из ыных земель и королевств... от многих мудрых людей, и дохтуров, и философов», а также и читанные им «речи», «что пишут мудрыя философи и дохтуры о благоверном царе и великом князе Иване Васильевиче всеа Русии», в особенности же «речи» валашского (молдавского) воеводы Петра IV Рареша, — все это и есть «мудрости философския», «мудрости воинския» и «мудрости великой грозы царьской», то есть отзывы и пожелания, переданные Иваном Пересветовым молодому царю Ивану IV. Таким образом, «Большая челобитная» по своей литературной форме могла бы представлять собой дипломатический отчет, «**статейный список**» посла об иностранных «речах», если бы Пересветов хотя бы участвовал в посольстве. Но ничего подобного не было и в помине.

«Речи», собранные Пересветовым, в качестве литературного целого отчасти напоминают **официальную запись** о длительном обсуждении властями каких-либо дел перед принятием решения. Ведь Пересветов, по его словам, объединил «речи» Петра Волосского о том, что «он про тебя, государя благоверного царя, и про твое царство говорит на всяк день и у Бога просит», о чем спрашивает, о чем «дobre дивится», чего «не хвалит», что, по его мнению, «не надобет», а что «годится». «Речей», обсуждающих положение дел на Руси, в «Большой челобитной» изложено, пожалуй, больше 30.

Как раз в это время в русских правительственных кругах резко увеличились по частоте и по числу участников всякого рода обсуждения дел, соответственно увеличилось и количество излагаемых речей в официальных сочинениях и документах. Для примера укажем произведение, близкое по времени своего написания к «Большой челобитной» Пересветова. Это повесть «О приходе крымского царя Сафа Киреа на Русскую землю къ Оке-реке на берегъ» в 1541 г., данной повестью завершается третья редакция «Воскресенской летописи», составленная в Москве в 1542—1544 гг. Значительное место в этой официальной повести занимает рассказ об обсуждении предстоящих действий по защите отечества, приводятся более десяти довольно длинных речей царя, митрополита, различных бояр, воевод и всего войска.

На фоне указанного официального произведения и иных произведений того же рода и того же времени видно, насколько все-таки был далек Пересветов как писатель от манеры русского официально-исторического повествования XVI в., от принятой в таких произведениях логически выверенной последовательности изложения и от их фразеологии. Общая композиция «Большой челобитной» Пересветова сбивчива, без какой-либо системы следуют «речи» или их пересказ, советы царю, исторические примеры, предсказания и предупреждения, похвалы и моления, много повторов.

Исследователи уже давно отметили главную литературную особенность «Большой челобитной» — большое количество афористических высказываний, преимущественно об управлении государством. Например, о «правде»: «Правда — Богу сердечная радость, а царю — великая мудрость»; «коли правды нетъ, ино то и всего нету»; «Богъ

не веру любит, — правду»; «силнее всего — правда». Не попытался ли Пересветов набросать что-то вроде **политического трактата**? Учительный тон в «Большой челобитной» вроде бы присутствует. И воевода Петр, и прочие персонажи все время наставляють и учат.

Однако слишком пестрое, бросающееся в глаза обилие афоризмов и изречений в древнерусском повествовательном произведении обычно служило признаком иного, чем трактат, литературного жанра, а именно — эмоционального **личного послания**, далекого от высокой политики и от строгой логичности изложения. (Таково, например, «Моление Даниила Заточника».) И действительно, «Большая челобитная» Ивана Пересветова подчеркивает больше внешнюю яркость приводимых изречений: «Годится... таковыя речи златом росписати», но никакого последовательно, отчетливо и спокойно проповедуемого учения «Большая челобитная» Пересветова не содержит. Так, несмотря на многие афоризмы о «правде» (например, еще: «Истинная правда Христос есть... Нетъ сильнее правды в Божественном Писании»; «истинная правда — Христос... Да оставил нам Евангелие — правду»), все-таки остается неясным, что такое «правда» по Пересветову. Афоризмы на разные темы следуют вне какого-либо порядка. То о богатых: «Всегда богатые о войне не мыслят, а мыслят о упокое. Хотя и богатырь обогатеет, и онъ обленивеетъ». И тут же о щедрости: «Щедрая рука николи же не оскудевает и славу царю собирает».

Мысли, высказанные в «Большой челобитной», в общем, не стройны, сама форма высказываний резко различна. Даже афористические высказывания разнотипны; они то вдруг излагаются в повелительно-инфинитивной форме: «Воинника (воина) держати, как сокола чредити (содержать), и всегда сердца имъ веселити, а ни в чем на него кручины не напускати»; то афоризм теряет форму и развертывается в поучение: «Котора земля порабощена, в той земле все зло сотворяются: татба, и разбой, и обида, и всему царьству великое оскужение, — всемъ Бога гневят, дияволу угождают»; или афоризм является частью рассуждения: «А царю как без воинства быти? Воинником (воином) царь силен и славен»; а иногда афоризм — это недоговоренное объяснительное замечание автора: «От Бога написано: комуждо по деломъ его».

Иван Пересветов создал (если опять-таки это сделал он сам, а не позднейший редактор) не продуманный политический трактат и не претендующий на официальность дипломатический отчет о том, как оценивают Ивана IV за границей, а естественное своей нестройностью и наивностью личное послание, главную цель которого составило вольное отражение впечатлений и надежд не слишком ученого автора по поводу дел государственных и своих личных. Это видно из его неоднократных очень непосредственных, нередко просторечных обращений к царю: «И как полюбится тебе, государю, службишко мое, холопа твоего?» Или: «Приметил ли еси, государь, Петра, волосково воеводу?» Или еще: «единнатцать летъ минуло, не могу достигити тебя, государя благоверного царя великого князя. Кому не подамъ память, и оне до тебя, государя, велможы твои, не донесутъ».

Теперь мы можем понять умонастроение сочинителя «Большой челобитной». Необычная по тем временам эмоциональная раскованность автора, пишущего к царю, проявилась, возможно (это одно из объяснений), по причине глубокого смятения Пересветова от состояния российских дел. Ведь недаром все персонажи, упоминаемые Пересветовым в «Большой челобитной», находятся в состоянии аффекта или испытывают сильные чувства по поводу дел государственных. Так, на каждом шагу цитируемый Пересветовым валашский воевода Петр рассуждает «с великими слезами»; «со слезами радеючи»; поговорил да и «заплакал»; «добре дивится... и говорит» и пр. Греки и сербы тоже «великим плачем плачутся». Не менее часто поминаемый царь у Пересветова то «будет веселиться», то «кручину... великую принимает», то «ему сердце разжигают вражбами», то в нем «разжигают и великую любовь». Широко, по Пересветову, диапазон чувств у Бога: что-то «Господь любит», но еще на большее «гневается неутолимым гневом своим». Показательно, что Пересветов высказывается зачастую именно о «сердцах», то есть о чувствах и настроениях персонажей: например, надо «воинником сердца веселити»; «возрастивши (вдохновивши) им сердца воинником своим»; напротив, у вельмож «сердца доброго (смелого) нету». Особенно часто нравилось Пересветову отмечать сердечность у Бога — его «сердечную радость». А вот у библейских израильтян «сердце их окаменело» и т. д. Чувства и настроения Пересветов упоминает, в общем, охотнее, чем «мудрость», а разум не упоминает совсем; даже ангелов характеризует категорией настроения: «те службою своею не скучают».

«Большая челобитная» раскрывает внутренний облик Пересветова — она свидетельствует, что, несмотря на общепризнанный ныне статус публициста, Иван Пересветов не являлся ни великим мыслителем, ни крупным писателем. Это был беспокойный служака, желавший «верно служить, сколко Богъ поможетъ»; от снедающего его служебного «печалования» он и брался за перо, остро чувствуя свою личную неустроенность в неустроенном государстве. Пересветов сам определил, хоть и косвенно, свое положение: он, приехав в Россию, оказался не у дел, за границей «оставивши службы богатя и безкручинныя», то есть теперь, в момент написания челобитной, он находится в «кручине» и не хочет страдать в такой ситуации, когда «не будет царь мыслити о воинстве... а на воинники свои великие кручины напустит».

Остается лишь только надеяться на лучшее, — что «лукавые судьи, яко от сна, возбудятся да и посрамятся от дель своих лукавых»; что в царевом отношении к воинам наступит перелом и царю можно будет «любити ихъ, аки отцу детей своих» и пр.

Но почему в процессе писания Пересветов пришел к странной повествовательной манере смешения жанров и стилей дипломатического отчета, официального исторического повествования, собрания премудрых афоризмов, челобитной и просторечного посланьица? Зашел ли ум за разум? Нет, не совсем так. Смешение получилось в результате того, что Пересветов объединил в «Большой челобитной» все основные темы своих предыдущих сочинений по принципу: «братия, рассуждайте сами себе от всякия

вещи». О ком и о чем только не написал Пересветов в «Большой челобитной»: о поведении царя и управлении государством, о вельможах и богатых, о войске и оружии, о судьях и судах, о купцах и налогах, о Византии и Риме, о Турции и Казани, о евреях и армянах, о Боге и о себе и т. д., — крупные темы перемешаны с мелкими, все их Пересветов считал важными. Видимо, острая необходимость **решать сразу множество разнотипных и разномасштабных практических задач**, государственных и личных, побудила Пересветова создать такое смешанное произведение, как «Большая челобитная».

К середине XVI в. подобная необходимость решения множества задач сразу, как бы без разделения их на мелкие и крупные, ощущалась не только Иваном Пересветовым, но и другими авторами внутренне разнородных произведений, сочетавших черты теоретического трактата, практического руководства, полемического сочинения и какого-либо привычного повествовательного жанра. Таков был, например, «Домострой» царского приближенного Сильвестра Благовещенского — кричаще разнотипное произведение, регламентировавшее весь объем деятельности человека, от государевой службы до мельчайших домашних забот, и заканчивавшееся личным «Посланием и наказанием ото отца к сыну». Такова была «Повесть о Петре и Февронии Муромских» митрополичьего приближенного Ермолая-Еразма, содержащая вроде бы житие, но с большим учительно-богословским трактатом в начале, а затем местные фольклорные легенды, но изложенные бюрократическим языком, и акафист блаженным в конце. Все эти три произведения использовали для самообозначения слово «память», имея в виду обилие предлагаемых советов и образцов деятельности.

У всех названных произведений была сходная судьба — в том смысле, что властям, пожалуй, мало что пригодились из писаний этих беспокойных авторов: Ивана Пересветова царь «не приказал никому»; Сильвестр Благовещенский то ли сам отошел от дел, то ли попал в опалу; писательская деятельность Ермолая-Еразма вызвала явное недовольство властей. Чем кончили эти реформаторы, мы не знаем.

Но и сам Иван Грозный в своих посланиях затем продолжил такое почти варварское экспрессивное смешение стилистических и жанровых традиций: чем большим количеством проблем был озабочен автор, тем более экспрессивной и вызывающей получалась смесь, тем сильнее нарушались литературные традиции, тем острее ощущалась потребность в новом языке и новой манере повествования, которые больше соответствовали бы изменившимся историческим условиям. Груз забот и проблем особенно неотступно давил на неоцененного служажу Пересветова, — горе от ума.

Домострой

(Д. С. Менделеева)

Литературная судьба «Домостроя» чрезвычайно сложна и переменчива. Первая редакция этого обширного свода, включавшего в себя наставления относительно самых разнообразных сторон жизни древнерусского человека — от участия в церковных обрядах до самых мельчайших подробностей ведения домашнего хозяйства, — по всей видимости, сложилась в Новгороде еще в конце XV в. Несколько десятилетий спустя, уже в пятидесятые годы века шестнадцатого, возникает вторая редакция «Домостроя», появление которой связывают с именем одного из сподвижников юного царя Ивана IV — священника Кремлевского Благовещенского собора Сильвестра и которая в качестве своеобразного регламента повседневной жизни рядовых обитателей Московской Руси продолжила собой и без того обширный перечень популярных в то время компиляций. (Среди таковых можно упомянуть собрание церковных постановлений — «Стоглав», руководство по гражданскому законодательству — «Судебник», впервые в русской истории собранный воедино годовой круг душеполезных чтений — «Великие Минеи Четии» митрополита Макария, обширнейший «Летописец», появление которых также относится ко времени царствования Ивана Грозного.) В дальнейшем, однако, подобная государственная важность «Домостроя» и современных ему документов постепенно утрачивается, изменяется жизненный уклад и культура, и для читателей XIX и, особенно, XX в. «Домострой» — это уже не просто «предание глубокой старины», но чуть ли не синоним вообще всяческих косных и устаревших порядков, едва ли не символ мракобесия. Последние полтора десятилетия, напротив, принесли этому памятнику необычайную популярность — он выдержал с десятков переизданий с подробными, по большей части восторженными, комментариями.

В чем же состояло подлинное назначение столь обширного — в 63 главы — и пестрого по своему составу свода? Первое, что бросается в глаза при чтении «Домостроя», — его по большей части светский характер. И действительно, обращаясь в первых статьях к делам духовным и утверждая необходимость «христианам веровати во Святую Троицу», составитель нашего свода лишь очень немного (в вопросах почитания Богородицы и икон) выходит за рамки Символа веры, словно бы намеренно пренебрегая теми многочисленными богословскими тонкостями, которые подробно регламенти-

ровались в разнообразных церковных руководствах. Более того, поучая читателей, «како, ...приочистив себе духовно тайнам Божиим причащатись», автор, оставив практически без внимания сложный обряд исповеди (в древнерусских требниках содержащий обычно до сотни вопросов духовника, различных для «мужей», «жен», «девиц», иноков и инокинь, и даже предполагаемые ответы кающегося), сразу же переходит к различным бытовым подробностям поведения в храме, вроде того, чтобы «зубами просвиры не кусати» и «аще с кем о Христе целование сотворити... губами не плюскати». (Подобные сниженно-бытовые подробности, то и дело попадающие в поле зрения автора нашего памятника, заставляют вспомнить и другой, относящийся к значительно более поздней Петровской эпохе свод правил обхождения — «Юности честное зерцало», — составитель которого тоже по-детски наивно, с точки зрения современного читателя, предписывал находящимся на торжественных ассамблеях или церковной службе юным кавалерам «носом не храпеть», «глазами не моргать» и т. п.)

Дальнейшее знакомство с «Домостроем» позволяет заметить, что многие из его наставлений, в частности советы по избранию духовного отца («Изыскати отца духовного добра, боголюбива, благоразумна и рассудительна, а не потаковника, пьяницу, ни сребролюбива, ни гневлива»), равно как и вызывавшие бурные возмущения среди читателей XIX и XX вв. руководства по воспитанию детей («Любя же сына своего, учащай ему раны...»), на самом деле являются всего лишь более или менее точно передающими оригинал пересказами библейских Посланий апостола Павла (1 Тим. 3:8—9 и Евр. 12 соответственно) — богослужебных текстов, пользовавшихся на Руси наибольшей популярностью. В числе прочих источников нашего свода можно отметить сочинения некоторых отцов Церкви, в частности «Слово» Иоанна Златоуста «о добрых женах», к которому, согласно наблюдениям В. В. Колесова, восходит соответствующая глава в труде протопопа Сильвестра. Существенное отличие московской редакции «Домостроя» от его новгородского варианта состоит, однако, в том, что ее составителем были планомерно убраны все содержащиеся в более раннем тексте отсылки — названия различных сочинений, имена авторов тех или иных догматов и толкований. Таким образом, несложно заметить, что в качестве руководства в духовной жизни свод, составленный благовещенским протопопом, претендовал даже на некоторую самостоятельность, исчерпанность, но при этом значительно уступал многим памятникам церковной книжности, возможно, потому, что был адресован, подобно большинству компиляций того времени, прежде всего читателям-мирянам.

Недостаток духовных поучений с лихвой восполняется в «Домострое» наставлениями, так сказать, гражданского характера. Автор вновь и вновь требует от своих читателей безусловного и глубочайшего почтения к любым представителям государственной власти и главному в Древней Руси ее обладателю — монарху-самодержцу. Любопытным представляется то, что отношение к государю, похоже, составляет, с точки зрения автора, даже более важный предмет, нежели отношение к духовенству. Помещая, не

без влияния святоотеческой литературы, в самом начале своего свода небольшую статью о том, «како святительский чин почитати...», где он весьма лаконично говорит о необходимости воздавать священству и монашеству «должную честь», составитель «Домостроя» поспешно переходит к следующему вопросу: «како царя и князя чтити», освещение которого, очевидно, вызывает у него несравнимо большее воодушевление и выливается под его пером в довольно-таки обширный риторический этюд. Здесь утверждается необходимость «покоряться» не только царю или князю, но и «всякому вельможе», служить монарху «яко самому Богу», причем рассуждения подобного рода сопровождаются весьма резкими выпадами в адрес непокорных подданных («Аще кто противится влаstem, то Божию повелению противится»), а в финале даже приводится изречение апостола Павла о том, что «вся владычества от Бога суть». Однако даже цитирование столь авторитетного источника не являет собою пределов авторской преданности престолу. В другом отрывке «от царска гнева разграбления имению, а самому казнь без милости» возводится им в ранг божественной кары, постигающей христиан за нежелание каяться в своих грехах.

Кроме того, согласно предписаниям «Домостроя», всякому православному христианину надлежит ежедневно молиться «за царя и великого князя имярек, всея Руси самодержца, и за его царицу и великую княгиню имярек, и за их благородные чада, и за братью его, и за бояре» (эта формула, по всей видимости, была тщательно перенесена автором из церковного «Требника»), «и о царском, и о царицыне, и о чадах их здравии, и о братии его, и о боярах его, и о христоробивом воинстве». В то же время прошения о Божественном милосердии к собственным грехам каждого молящегося здесь едва упомянуты, а молитвенные возношения о «всем священническом и монашеском чине» обыкновенно помещаются в подобных перечнях едва ли не на последнее место.

Помимо всего, о чем рассказано выше, в «Домострое» редакции Сильвестра существует также отдельная статья, в которой подробно расписывается порядок уплаты всяческих даней и пошлин и, в том числе, содержится строжайший наказ «всяких государских податей на себе не задерживати, копити не вдрут, а платити ранее до сроку». Об уплате налогов неожиданно много, на взгляд современного читателя, говорится и в разделах о «праведном» и «неправедном житии», — человек, живущий «по Бозе», «по христианскому житию» предстает здесь скорее не с морально-этической, а с государственной точки зрения, не как праведник, но как добропорядочный подданный, верный и преданный царев слуга, который «и у своих христиан (крестьян), или на власти, или на приказе праведные уроки (подати) в подобное время емлет».

Так постепенно складывается перед нами подлинное назначение «Домостроя» — философского трактата о гражданских обязанностях каждого отдельного человека, взаимоотношениях гражданина и государства. Каково же, в таком случае, назначение тех глав нашего памятника, которые посвящены разнообразным подробностям ведения

домашнего хозяйства.² Возможно ли, чтобы столь высокие рассуждения на государственные темы сочетались на его страницах с обыкновенной «Книгой полезных советов» или справочником по кулинарии XVI в.?

Уже через несколько минут знакомства с «Домостроем» голова неподготовленного читателя обычно начинает идти кругом от многочисленных упомянутых здесь предметов «избной порядни» — разнообразных «рубашек, скатертей, убрусов, ширинок, утиральников», «полотен, усчин, летников, кафтанов, сарафанов». Перед нами, словно в закромах гоголевского Плюшкина, размещены «в клетях, в подклетях и в амбарах», «в коробьях, в бочках, по грядках и по спицам» разные хозяйственные принадлежности: «платье ветчаное, и дорожное, и служное, и полости, и епанчи, и кепеняки, и шляпы, и рукавицы, и медведка, и ковры, и попоны, и войлоки, и седла, и саадаки, и луки и с стрелами, и сабли, и топорки, и рогатины, и пищали, и узды, и оброты, и морки, лысины, и похви, и остроги, и плети, и вожжи моржовые, и ременные, и шлеи, и хомуты, и дуги, и оглобли, и миндери, и мехи дымчатые, и сумы, и мехи холщовые, и припоны, и шатры, и пологи, и лен, и посконь, и веревки, и ужища, и мыло, и зола...», — и всякие съестные припасы: «хлебы и калачи, сыры, яйца, забела, и лук, и чеснок, и мясо всякое, свежее и солонина, и рыба свежая и просольная, и мед пресный, и ества вареная, мясная и рыбная, студень, и всяй запас естемой».

Настораживает лишь одно: при всей своей «бытовой настроенности», наш памятник чаще всего бесполезен именно там, где возникает необходимость непосредственного хозяйственного совета. И действительно, те каждодневные домашние мелочи, что обычно вызывают массу вопросов молодых «государынь» и которые, собственно, составляют основу современных книг по домоводству, автор «Домостроя», как правило, оставляет на хозяйское усмотрение, будучи совершенно уверенным, что устная живая традиция донесет их лучше всяких писаний. Читая этот «устав домашнего хозяйства», то и дело встречаем обороты, подобные следующему: (о начинке для пирогов) «в скромные дни со скромною начинкою, *какая лучится*, а в постные дни — с кашею или с горохом, или с соком... *что Бог лучит*; (о гарнире к потрохам) «а каша бы овсяная или гречневая и ячневая, и иною, *какого хочешь*» (курсив везде наш. — Д. М.). И так, по сравнению с автором «Книги полезных советов» составитель «Домостроя» как-то уж слишком несерьезно относится к предмету своего описания. Рассмотрим другой совет: повествуя о том, «как избная порядня устроить хорошо и чисто», автор рекомендует «стол, и блюда, и ставцы, и ложки, всякие суды, и ковши, и братины, воды согрев, из утра перемыти и вытерти и высушить...». Согласитесь, здесь нет намерения просветить читателя о том, в каком именно порядке и как мыть вышеупомянутые «ставцы и ложки», не важно даже, есть ли в каждом конкретном доме все упомянутые предметы или только некоторые из них; главная мысль, которую пытался выразить составитель столь длинного перечня предметов, — это необходимость вымыть всё.

Таким образом, перед нами открывается особое, литературное назначение многочисленных перечней «Домостроя». Оно состоит, с одной стороны, в том, чтобы, так сказать, «задокументировать» весь домашний обиход вплоть до самой мелкой соломинки и последней нитки, а с другой — с помощью подобного приема автор пытается составить некую общую картину этого самого обихода (а учитывая, что описания нашего памятника вообще редко распространяются за пределы дома, — и всего жизненного пространства древнерусского человека), претендующую, опять-таки, на замкнутость, самодостаточность, исчерпанность. Убедиться в «литературности» перечислений «Домостроя» можно, даже просто обратившись к одному из отрывков, приведенных нами выше, — описанию закровов рачительного хозяина: вместо естественного, при воспроизведении по памяти картины собственного амбара, перечня случайных предметов, перед нами — словно результат упражнения в риторике — возникает тематически подобранный реестр, где сначала упомянуты различные носильные вещи — «платье ветчаное и дорожное и служне», — затем, постепенно расширяя охват, — разные покрывала для саней, конская сбруя, оружие, упряжь, походное снаряжение, разнообразные веревки, принадлежности для стирки и так далее — вплоть до всякого железного лома; классификация предметов не по тому, как и где сложено, а подчиняясь довольно-таки последовательной логике составителя.

О преобладании в труде протопопа Сильвестра литературно-назидательных идей над утилитарно-практическими говорит и тот факт, что при работе над второй редакцией «Домостроя» автором был планомерно исключен ряд статей, содержавших именно рецепты приготовления «муки-крупчатки», различных медов и квасов, заготовки и хранения овощей. Очевидно, невзирая на общую бытовую направленность памятника, чрезмерное углубление в столь «низменные» материи все же не входило в замысел его составителя. Таким образом, становится окончательно ясно, что перед нами — отнюдь не средневековый справочник по домоводству, каковым часто изображают «Домострой», но своего рода философско-дидактический трактат, основная задача которого — для «наглядного» поучения читателей изобразить жизнь идеального человека, окруженного таким же идеальным замкнутым микрокосмом дома.

Что же касается идеи «всеобщего учета», о которой мы уже говорили выше, то она получает на страницах Сильвестрова свода самое широкое развитие. И дело тут не только в том, что у хорошего хозяина, согласно предписаниям этого памятника, решительно все непременно должно быть «сочтено, и перемечено... и записано», «все в счете и в письме». Труд благовещенского протопопа вообще можно назвать своеобразным «памятником русского рационализма» (конечно же, в просторечном, бытовом значении этого слова) — понятия «рассудок», «разум» занимают, согласно ему, одно из главнейших мест в жизни человека. О необходимости просить у Бога «помощи и разума» упоминается уже в самой первой главе «Домостроя». Образцовые, положительные персонажи получают здесь наименование «разумных», «рассудных» (или «бла-

горассудных»), «смысленных» (или «промышленных», что также имеет некоторое отношение к «смыслу»), а одним из главных достоинств «добрых жен» становится «добрый разум» и «благоразумный помысл». Чада «добрых» же родителей должны воспитываться, согласно авторским представлениям, «в учении всякому разуму», а отрицательные персонажи названы у него «безумными», «невеждами», «нечувственными» (то есть не чувствующими меры, несознательными), «неискусными» и «неучеными». Даже человеческое здоровье и благополучие всецело зависят, по мнению автора, от способности христианина «рассудить» (то есть осознать) свои грехи, чтобы потом искренне серьезно покаяться.

Вообще всякое действие, совершаемое образцовыми персонажами «Домостроя», неизменно выглядит как заранее обдуманное, в высшей степени осознанное, точно рассчитанное, что, однако, не свидетельствует об их лицемерии, но позволяет создавать и непрестанно поддерживать некий разумный порядок, который, собственно, и является предметом описания нашего памятника. Здесь можно не только найти наставления о том, «како жити человеку, смятя свой живот» (то есть рассчитав свою жизнь), и особые предостережения для тех, кто «не рассудя себя живет»; похоже, что идеалом «Домостроя» вообще становится жизнь «по смете» (как в прямом — по принципу «по приходу и расход», так и в переносном смысле), и именно такая жизнь представляется автору не только «прочной» и «благоприятной» (то есть приятной, необременительной), но также и «богоугодной», потому что она позволяет человеку избежать расточительности, в XVI в. понимаемой, очевидно, не иначе как признак тщеславия. Именно заблаговременный расчет (об экономии дров) заставляет разумных хозяек совмещать стирку с выпечкой хлеба, выкраивая дорогую и редко надеваемую одежду, — подгибать швы и тщательно собирать обрезки, дабы избежать последующих лишних расходов на ткань для заплат. Заботы о приданном для дочери здесь начинаются с момента ее рождения, ветхая «поплаченная» одежда старательно сохраняется для раздачи «сироткам» (это не только разумно, но и богоугодно), а безрассудным поступком для приглашенного на пир считается даже брать без разбору первый кусок с каждого предложенного блюда, ибо «у неких боголюбцев изобильно бывает вкушение и питие и излишнее цело снимают, и вперед иным на потребу пригождается». (Последний пример свидетельствует отнюдь не об особой скарденности наших предков, но о взаимной рассудительности как гостей, так и хозяев, привыкших надеяться только на собственные запасы и при этом жить, что называется, «в обрез», распределяя траты даже не, как теперь говорят, «от зарплаты до зарплаты», а по еще более непредсказуемому циклу — от урожая до урожая.)

Основным жизненным принципом героев «Домостроя» является стремление «мера знати во всем», и потому даже их движения, похоже, становятся плавными, неторопливыми. «Умные жены», как и «умные слуги», здесь разговаривают с посторонними не иначе как «вежливо и ласково»; надев в гости, на праздник или в церковь лучшее

платье, женщина вынуждена ходить «бережно», «и от грязи, и от дождя, и от снега беречися», и к тому же постоянно следить, чтобы «на руде и на мокре не сести». Ей же надлежит заступаться перед мужем за провинившихся слуг не иначе как «по рассуждению», а ее супругу наказывать их, не круша все и вся в порыве слепой ярости, а строго «смотря по вине» и, если уж дошло дело до применения физической силы, бить следует «вежливенько, бережно, разумно» (то есть опять-таки в меру), «а по уху, ни по видению не бити, ни под сердце кулаком, ни пинком, ни посохом никаким железным или деревянным не бить», а закончив «поучение», «примолвити», то есть приласкать, дав тем самым понять провинившемуся, что наказание окончено, а другого зла на него никто не держит. Каким же самообладанием и рассудительностью должны были обладать древние москвитяне, чтобы соблюдать все тонкости подобной «педагогике»!

При таком господстве разума над чувствами даже самые непосредственные человеческие проявления приобретают в «Домострое» несколько иной, непривычный для современного читателя оттенок. «Дружбой» здесь называется ни что иное, как деловое партнерство, основы которого можно заложить, например, достойно отблагодарив продавца за приобретенный у него товар, причем разумный способ и размеры подобной «почестки» каждый раз определяются индивидуально — «по человеку смотря и по купле». «Грехом» в понимании «Домостроя» также становится нарушение разумной меры: это не просто «еда» (например, вкушение скоромного в пост или употребление некоторых продуктов, традиционно считавшихся на Руси «нечистыми», например конины), но «еда без воздержания», не пьянство само по себе, но «пьянство безвременное, и рано, и поздно»; а наставлениям о необходимости разумной экономии, «жизни по смете» здесь предшествуют статьи о «неправедном» (в данном случае — чрезмерном) стяжательстве». Дабы окончательно избавить читателей от того превратного впечатления о порядках, свойственных «Домострою», которое может сложиться у них под влиянием ассоциаций из литературы Нового времени, заметим, что большинство заимствованных из нее примеров, пригодных, казалось бы для того, чтобы посрамить изложенную в Сильвестровом своде теорию «жизни по смете», на самом деле являются скорее примерами описанного здесь же «неправедного стяжательства»: про уже упоминавшегося нами Плюшкина Гоголь говорит, что «с каждым годом уходили из вида более и более главные части хозяйства и мелкий взгляд его обращался к бумажкам и пёрышкам, которые собирал он в своей комнате». Полную разнообразных и непрестанных хлопот по увеличению собственного состояния жизнь семейства господ Головлевых Салтыков-Щедрин также называет не иначе как «фантастической погоней за благоприобретением».

Главными действующими лицами «Домостроя», адресатами абсолютного большинства изложенных в нем наставлений являются хозяева дома, в разных долях разделяющие между собою всю власть и ответственность в семье, — «государь» и «государыня». (Сильвестров свод, даже повествуя о семейных отношениях, не знает иных

наименований, нежели «господа» и «слуги». Все обитатели дома существуют внутри общей иерархии положений, где дети приравнены к челяди — для автора нет особой разницы «послати куды службу или сына...») Таким образом, только «государии» обладают в доме пусть относительной, но все же свободой, и именно их повествователь считает своим долгом «наставлять».

В то же время в протопоповых описаниях той части домашних забот, которыми распоряжается «государыня», очевидна некоторая отрывочность и непоследовательность — здесь, как ни в каком другом моменте повествования, заметны неуверенность, некомпетентность повествователя-мужчины: в конце концов после попытки разрешить пресловутый «женский вопрос» с помощью обобщающе-описательного «Слова», заимствованного из трудов Иоанна Златоуста, и нескольких глав, посвященных главным образом шитью и готовке, автор и сам переходит к безличным наставлениям общего порядка, вновь оставляя мелкие подробности их исполнения на усмотрение домоуправительницы: «Всегда бы всякая порядня вымыто и чисто было бы... все было бы измыто, и выскребено, и вытерто, и сметено... Ино то у порядливой жены всегда дом чист и устроен, — все по чину и упрятано... и причищено, и приметено: в устрой, как в рай войти». Создается невольное впечатление, что в этом отрывке среди очевидных результатов многочасового труда не хватает главного — самой хозяйки. Таким образом, распорядок существования женщины в доме, традиционно на Руси скрываемый от посторонних глаз, даже автором столь авторитетного сочинения описывается как бы видимым со стороны, в тех пределах открытости, которые дозволялись общественным мнением. Не случайно из Сильвестровой редакции «Домостроя» бесследно исчезли существовавшие в более ранних списках упоминания неких «торговок», успевавших в кратчайшие моменты пребывания вне стен дома — в частности во время стирки на реке — пересказать «женам и девкам» окрестные новости. По всей видимости, даже такое невинное нарушение должностящего порядка не казалось автору достойным изображения среди других подробностей идеального быта. При этом единственной особенностью пребывания женщины в доме, которая является до конца понятной и для повествователя, и для читателей, оказывается то, что жизнь «государыни» отнюдь нельзя назвать праздною. Даже в «официальных», так сказать, ситуациях, когда ее имеют возможность видеть случайно зашедшие гости или муж, ей прилично сидеть «за рукоделием», а уж незаметная для посторонних глаз домашняя жизнь и вовсе превращается в сплошную беготню. А как же иначе, ведь ей нужно решительно все в доме «досмотрети» и «дозрети»: готовится ли обед — нужно, чтобы «всякую еству... жена бы сама знала и умела сделать»; начинают ли шить — необходимо всякий материал «отвесити, и отмерити, и сметити, и казати, сколько чего надобно, и сколько чего даст, и прикроити и примерити». «А рубашки красные самой дати при себе кроити». Кроме того, согласно описаниям «Домостроя», именно жена почти всегда распоряжалась запасами в доме — у нее находились «в малом ларце» ключи, и она же «по вся дни у мужа

спрашивалась и советовалась о всяком обиходе, и вспоминала (напоминала), что надобет». Все бы хорошо, но как подобную «спорость» в делах древние «государыни» умудрялись сочетать с приличествующей им на людях степенностью и сдержанностью — «вежливостью и лаской», — знал, наверное, только поп Сильвестр.

Еще большим числом забот обременены в «Домострое» «государы». Мало того, что в средневековом доме не было привычного нам теперь распределения обязанностей и поэтому решение абсолютного большинства вопросов здесь зависело исключительно от единоличной воли хозяина, — именно он закупал «на торгу» необходимые на год запасы, «поучал» жену и детей, поощрял и наказывал слуг, наблюдал за обустройством огорода, самолично варил пиво, проверял отчеты ключника, два раза в день — утром и вечером — обходил весь дом, а ночью «послушивал», не до конца полагаясь на усердие наемных сторожей. Более того, древнерусский «государь» должен быть в своем доме также и кем-то вроде духовного отца, научая домочадцев и слуг «страху Божию и всякой добродетели», кормильцем, на чье разумное, но достаточное жалованье «кормилась» вся челядь с семьями, а в случае надобности — даже и терпеливой нянькой, берегущей, от всякого греха, даже лучшее платье особо неразумных слуг «дадут, коли время надеть да, опять снемше, подале у себя блюдет»). Дело доходит до очевидных, на наш взгляд, преувеличений, когда даже еду и питье выставляют на стол, каждый раз непременно испрашивая особого распоряжения хозяина. Вмешивая почтенного главу семейства даже в столь незначительные хозяйственные тонкости, автор, очевидно, всего лишь стремился лишний раз подкрепить конкретным примером из жизни принцип «Только все по наказу — ино добро». Главное здесь — уже не только участие «государя», но настроение подчиненных ему домашних, которые только в нем одном должны видеть верховную власть, а его согласие и благословение считать необходимыми для начала каждого дела. Таким образом, порядок, описанный в «Домострое», есть ни что иное как самодержавие в миниатюре, а на примере домашних дел автор стремится объяснить читателям также и обязанности образцовых подданных. Наш памятник приобретает в этом случае глубокий смысл и весомое общественное значение.

Переписка Андрея Курбского с Иваном Грозным

(А. А. Илюшин)

Инициатор этой переписки — князь Андрей Михайлович Курбский. Он первым отослал свою грамоту царю из Литвы, тайно покинув Московское государство, а Грозный не удержался от искушения написать «собаке» и «псу» пространное ответное послание, изругав своего ненавистника, но тем самым и удостоив его высочайшего своего внимания. Затем они еще раз обменялись письмами, а на третье письмо князь ответа не получил. Эта переписка продолжалась, с перерывами, с 1564 по 1577 г. и стала едва ли не самым ярким памятником в русской литературе XVI в.

Кто же такой Курбский — как человек и писатель? Боярин, воевода. Отличился при взятии Казани и в некоторых других кампаниях. Царь до поры до времени ему покровительствовал, но отношения осложнились, и Курбский почувствовал, что в условиях начинающегося антибоярского террора оставаться в нашем не слишком-то богоспасаемом отечестве довольно рискованно, и бежал в Литву. Как когда-то осуждающе говорили про эмигрантов: изменил Родине! Теперь отношение к ним иное, и литература «русского зарубежья» стала предметом почтительного внимания. «Чем же, как не изменой, воздать за тиранство...». Так написал о Курбском современный нам поэт еще в 1968 г., чем разгневал представителей тогдашнего официоза. Но если «изменить Родине» — ничего страшного, то предать семью — другое дело. Курбский бежал без жены и сына, хотя не мог не понимать, что теперь над ними нависла смертельная опасность — погибнуть в царских застенках. Есть основание полагать, что с ними случилось самое худшее. Сам же князь в Московию не вернулся, прожил не очень спокойную, но в целом благополучную жизнь на чужбине, где, в основном, и расцвел его незаурядный писательский талант.

К началу XVI в. русское монашество разделилось на «стяжателей» и «нестяжателей», несогласных между собой в вопросе о монастырском землевладении: первые настаивали на нем, видя в этом залог своего процветания, вторые проповедали нищету черного духовенства, должного кормиться собственным трудом, рукоделием. Стяжатели — иосифляне, по имени Иосифа Волоцкого, игумена Иосифо-Волоколамского монастыря (удивительно, впрочем, что Иосиф в своем сочинении «Просветитель» самого Христа назвал «нестяжателем и нищим» — словно бы вопреки своим же убеждени-

ям). К нестяжателям примкнул Максим Грек, что во многом способствовало размежеванию в области литературно-стилистических предпочтений, характерных для этих противостоящих групп: установка на оживленную разговорность — у стяжателей, на строго-риторическую упорядоченность — у их оппонентов. Ко всему этому не были безучастны и некоторые светские писатели. Курбский стал учеником Максима Грека и продолжил нестяжательскую традицию. Ивану Грозному, напротив, гораздо ближе иосифляне.

Иных великих злодеев природа подчас щедро наделяет огромным талантом. Грозный не только личность, обладающая безмерно-чрезвычайным темпераментом, он умеет запечатлеть этот свой клокочущий темперамент в слове. Рядом с ним безусловно одаренный Курбский кажется иногда несколько пресноватым: силен, но не извержение вулкана. Грозному, впрочем, порою несколько вредит избыточное многословие, в котором его иронично упрекнул Курбский: «Широковецательное и многощумящее твое писание...» (в дальнейшем царь «исправился», написав второе — короткое — послание).

«Эпистолиа первая князя Андрея Курбского...» в сокращенном стихотворном переложении А. К. Толстого, очень искусно использовавшего древнерусские речения оригинала:

Царю, прославляему древле от всех,
 Но тонушу в сквернах обильных!
 Ответствуй, безумный, каких ради грех
 Побил еси добрых и сильных?
 Ответствуй, не ими ль, средь тяжкой войны,
 Без счета твердыни врагов сражены?
 Не их ли ты мужеством славен?
 И кто им бысть верностью равен?
 Безумный? иль мнишись бессмертнее нас,
 В небытную ересь прельщенный?
 Внимай же! Приидет возмездия час,
 Писанием нам предреченный,
 И аз, иже кровь в непрестанных боях
 За тя, аки воду, лях и лях,
 С тобой пред судьбою предстану!
 Так Курбский писал Иоанну.

Вторую строку преложитель завершил восклицательным знаком. Нужна — точка, ибо «Царю» в этом случае — не вокатив, а дательный падеж адресата: «Царю, от Бога препрославленному...» (ср. далее у Курбского в фигуре обращения звательный падеж: «Почто, царю...?»).

У поэта: «...побил еси... сильных». У Курбского: «...силахъ во Израили побил еси...». При чем тут Израиль, если речь идет о Московском царстве? Комментаторы

поясняют, что наименование «Израиль» по отношению к России связано с идеей богоизбранничества Руси, популярной среди публицистов XVI—XVII вв. Добавим к этому, что еще в XII в. в русских православных церквях звучала стихира: «Отъчество же намъ Иероусалимъ крепъкый и непогыбающий». Таковы причуды древнего мышления. К примеру, «Москва — третий Рим». Попробуйте посчитать, согласно такой логике: Москва — который по счету «Израиль»?

Грозный блистательно ответил на эту инвективу Курбского. Сначала напомнил о том, что случилось «во Израили» — в прямом смысле этого топонима, по Библии — с Гедеоновыми сыновьями, а потом тончайше намекнул на то, что не знает, как и что там «во Израили»... а вот «Русская земля правится божиимъ милосердиемъ». Так что никаких сильных он не убивал «во Израили» — еще бы: никогда там и не был. То есть царь просто не принял одно из правил словесной игры, предложенное князем: называть Московское царство Израилем. Если хочешь говорить о том, что я проделывал в Москве, истребляя русских воевод, то зови Москву Москвою.

Иван IV вообще весьма находчив и остроумен в споре с Курбским. Например, тот пишет: «Уже не узриши, мню, лица моего до дни Страшнаго Суда». Грозный великолепно парирует: «Лице же свое пишешь не явити намъ до дни страшнаго Суда Божия. Кто же убо восхоцетъ таковаго эфиопскаго лица видети?» Смешнее не придумать. Грозному царю не откажешь в чувстве юмора. Да и всерьез ли он о самом себе, в послании монахам Кирилло-Белозерской обители: «Увы мне грешному, горе мне окаянному, охъ мне скверному! ...А мне, псу смердящему... Самъ повсегда въ пьянстве, въ блуде, въ прелюбодестве, въ скверне, во убийстве, въ граблении, въ хищении, въ ненависти, во всякомъ злодействе...» — и пр. Можно представить себе, какой ужас наводил Грозный подобным самобичеванием на окружающих: воспалившись толикой яростью, вот-вот обратит ее с себя к ним. Кому-то земной поклон от царя, одержимого покайным пафосом, — и тут же нож в сердце.

Курбский закончил свою грамоту обещанием: «А писанейце сие, слезами измоченное, во гробъ съ собою повелю вложить, грядущи ми на судъ съ тобою Бога моего Исуса». Из этого Грозный сделал вывод относительно того, что Курбский напрочь отложился от христианства: истинно верующие прощают врагам своим всякие обиды, опальный же боярин-воевода унесет свою ненависть к царю в могилу. Логично. Не только взрыв бурных эмоций, но и известная тонкость в выстраивании несколько замысловатых суждений.

Столь же обдуманно возражение Грозного Курбскому, писавшему, что его пролитая в боях кровь вопиет на царя к Богу. Она пролита иноплеменными, врагами нашего отечества — на них пусть и «вопиет», сам же царь вовсе не проливал крови. Это звучит более чем убедительно и характеризует царя как опытного полемиста, прекрасно умеющего аргументировать свои мысли.

По преданию, первую эпистолию Курбского вручил Грозному слуга беглого боярина Василий Шибанов, что стоило ему жизни. Царь в гневе пронзил его ногу острокопечным железом, а затем несчастный был отправлен в застенки, где был зверски замучен, проявив героическую стойкость и так до конца жизни и не отрекшись от своего господина (чем едва ли спас бы себя). Царь стыдит Курбского: «Како же не устрамишься раба своего Васки Шибанова? Еже убо онъ свое благочестие соблюде, пред царемъ и пред всемъ народомъ, при смертныхъ вратахъ стоя, и крестнаго ради целования тебе не отвержесе и похваляясь всячески, умрети за тебе тцашесе. Ты же убо сего благочестию не поревноваль еси: единого ради малаго слова гневна не токмо свою едину душу, но и своихъ прародителей души погубиль еси...» Разумеется, Грозный укоряет здесь Курбского не за то, что тот пожертвовал жизнью своего верного слуги, но за то, что князь не последовал его примеру; слуга не изменил своему господину, а Курбский из-за пустяков изменил своему господину — царю Ивану.

Последовало «Краткое отвецание князя Андрея Курбскаго на зело широкую эпистолию князя великаго Московскаго». В этом названии таится насмешка: царь (великий князь) непомерно велеречив, многословен, в то время как Курбский лаконичен, не болтун. И ему странно, что московский самодержец не постеснялся отправить столь нелепое и неискusstvenное послание в Литву, где его могут прочесть и посмеяться над ним люди просвещенные и образованные, сведущие «не токмо в грамматических и риторскихъ, но и в диалектических и философскихъ» областях знания. Существенно новых обвинений в адрес царя — сравнительно с первой эпистолией — в этом «отвецании» не содержится, и Грозный вполне мог бы никак не откликнуться на него, но, кажется, ему желалось показать, что и он не лыком шит — умеет писать сдержанно и кратко, «со смириениемъ» (насмешка Курбского, видимо, задела его самолюбие). Хотелось также намекнуть, что военные успехи (1577 г.) русских в ходе Ливонской войны ведут к тому, что Литва перестает быть надежным убежищем для беглого князя.

Третье послание Курбского — «На вторую эпистолию отвецание цареви» — слагалось как-то судорожно. Если раньше он осуждал и высмеивал многословие Грозного, то теперь сам грешен: недержание речи. Написал, подписался, приложил переводы двух глав из книги Цицероновых «Парадоксов», но эпистолия не закончена, продолжает, как будто бы закончил, еще раз подписал, однако опять продолжает, и наконец закончил, и в третий раз подписался. Ритм местами не плавный — прерывистый:

Вспомяни дни свои первые, въ нихъ же блаженне царствовал еси!

Не губи къ тому себя и дому твоего!

...Очются и воспряни!..

Курбский, придираясь к стилю Грозного, отметил, что тот пишет «ни строками, а ни стихами». Наверное, полагал, что сам он пишет «стихами». Согласиться с этим нелегко, однако, в самом деле, подобные приведенным «строки» более похожи на «стихи», чем иные огромные абзацы в прозе Иоанна, тем более имея в виду, что слово

«стих» в древнерусском языке многозначно и может означать строку, законченную фразу, ритмическую единицу, маленький (иногда пронумерованный) абзац, молитву и др. «Стих» в переводе с греческого есть ряд, это может быть и ряд камней, и ряд логически выстроенных мыслей, образов, мотивов. Курбский, по-видимому, ценил в себе умение выстраивать такие ряды и отказывал в этом умении своему противнику.

Перепиской не ограничивается историографическая прикосновенность Курбского к царю. Перу писателя принадлежит «История о великом князе московском» — повествование о том, как некогда «добрый» (?) царь превратился в лютого душегуба, в некое исчадие ада, и замучил и умертвил несметное количество славных людей». От хорошего (?) к плохому — значит трагедия. История этого царствования — именно трагедия, «игра плачевная, яже радостию починается и zelo многими бедами и скорбми скончается» (на самом деле, по Курбскому же, выходит, что добрым и хорошим Иван никогда не был, но изначально — злым). Автор «Истории» повторяет декларацию, с которой выступил в самом начале своего первого послания царю, который был якобы в православии пресветлым, а ныне стал сопротивным, безбожным, с прокаженной совестью.

По остроумному замечанию В. О. Ключевского, Курбский не пожелал «молча расстаться со своим покинутым государем». Да уж, не промолчал. И голос его был услышан. Много лет мы радовались не только тому, что он услышан, но и тому, что на него откликнулся грозный царь, чей голос опять-таки нельзя не различить в хоре иных голосов. Радоваться, конечно, не вредно, однако подчас сама жизнь и сама Воля Науки велят приуныть и призадуматься: а не приснились ли нам эти голоса? а что если они доносятся до нас не из XVI в., а из более позднего времени? Эти вопросы актуализировались и стали самыми важными в медиевистике конца XX в., обращенной к проблеме изучения текстов, связанных с именами Курбского и Грозного (вопросы авторства).

Проблема подлинности переписки. Едва ли не самой острой и сенсационно-эффектной проблемой в медиевистике последних лет (первая половина 70-х годов) стала проблема подлинности тех посланий, которыми обменивались князь А. М. Курбский и царь Иван Грозный. В русской дореволюционной и советской историографии подлинность этой переписки сомнений не вызывала. Зато немало аналогичных «хлопот» было с другим величайшим памятником нашей древней литературы — имеется в виду, конечно, «Слово о полку Игореве». Новые возможные покушения на него скорее всего уже никому не показались бы новыми: все давно сказано и пересказано, аргументы сопоставлены с контраргументами, к каждому яду подобрано соответствующее противоядие. Убежденность спорящих сторон надежно испытана.

Что касается литературно небогатого русского XVI в., то здесь, казалось бы, и поживиться особенно нечем, ибо весьма немногими ценностями он располагает. Пришлось, впрочем, убедиться в том, что и он не застрахован от попыток поубавить количество этих ценностей. В 1971 г. появилась книга американского ученого Э. Кинана

«Апокрифы Курбского и Грозного. (История составления в XVII в. «корреспонденции», приписываемой князю Курбскому и царю Ивану IV)». Получается, как это видно из названия книги, что ни царь, ни беглый боярин не были авторами писем, которые в действительности подделаны и приписаны им гораздо позже, много лет спустя и после их смерти. Такой подлог, если он на самом деле имел место, не делает особой чести XVII в., и без того изобиловавшему превосходными памятниками литературы, зато предшествовавшее столетие лишается своего оригинального и яркого достояния.

Исследование Э. Кинана вызвало много откликов — и у него на родине, и у нас, и в других странах. Наиболее значительным возражением ему явился труд Р. Г. Скрынникова «Переписка Грозного и Курбского. Парадоксы Эдварда Кинана». Вслед за тем оба автора — советский и американский — написали еще каждый по статье, возвращаясь к той же проблеме и полемизируя друг с другом. В работах Р. Г. Скрынникова попутно даются библиографические справки о других выступлениях в советской и зарубежной печати, имеющих отношение к поднятой Э. Кинаном проблеме, что избавляет нас от необходимости подробно излагать весь ход полемики. Заметим лишь, что данный сюжет сохраняет свой интерес до сих пор, появляются и, как нам кажется, еще будут появляться новые исследования: думать есть над чем. Но об этом — несколько позже.

Сначала коснемся того, что сквозит между строк монографии Э. Кинана и на что уже обратил внимание Р. Г. Скрынников. При всем стремлении продемонстрировать объективное отношение к русской культуре XVI в. американский исследователь, по видимому, убежден, что Московия эпохи Ивана Грозного не знала и не могла знать подлинных литературных шедевров, таких как знаменитые эпистолии Грозного и Курбского. Э. Кинан сомневается в их высокой образованности, развитом литературном вкусе. Имеются ли для этого сколько-нибудь веские основания?

Вообще недоверие к культурным возможностям русского XVI в., к «варварской Московии» той эпохи само по себе достаточно традиционно. В книге о Максиме Греке А. И. Иванов ссылается, например, на труды зарубежных медиевистов (Франция, Греция), которые писали об «умственной спячке», «русском невежестве», «русской беспросветности» как об атмосфере первой половины столетия, — а ведь по отношению ко второй некоторые мрачные краски и подавно сгущаются! Тем не менее, полагает А. И. Иванов, этот «господствовавший среди историков и литературоведов дореволюционного периода» «взгляд на состояние культуры и образованности Московской Руси XVI в., как на состояние полного застоя, должен быть решительно отвергнут».

Однако «отвергать» нужно не только «решительно», но и с некоторыми существенными оговорками. Конечно, век, подаривший нашей культуре книгопечатание, был веком высокой образованности, просвещенности, а не темноты и застоя. Талантливые публицисты, филологи-эрудиты, страстные библиофилы были современниками Ивана

Грозного. И славные зодчие, воздвигшие храм Василия Блаженного, — тоже. Неужели этого (хотя бы этого) мало? И все-таки, расценивая подобные явления как свидетельство культурного подъема и расцвета, нельзя не заметить какого-то зловещего затишья в литературе. Богатейший XV в. кончился, богатейший XVII в. не начался, в промежутке же — дремотное оцепенение. Начетническая эрудиция грамотеев — это еще не литература. XVI в. не создал ничего равного по силе ни никитинскому «Хождению за три моря» (XV в.), ни «Повестям» о Савве Грудцыне или Горе-Злочастии (XVII в.).

Называя Петровскую эпоху самой «нелитературной» за все время существования русской литературы, Д. С. Лихачев замечает, что подобные «перерывы» наша литература знала и раньше: вторая половина царствования Грозного. Как видим, известные недостатки — если не всего в целом, то какой-то части XVI в. — признаны не только в дореволюционной и зарубежной историографии, но и в обобщающем труде виднейшего советского исследователя. Но сразу следует подчеркнуть, что необразованность и безграмотность тут абсолютно ни при чем; тормоза и препоны, мешавшие литературе развиваться, были совсем иного свойства.

Литературе XVI в., на наш взгляд, присущи две характерные особенности. Первая: литература мало похожа на литературу, так сказать, на изящную словесность; в ней почти полностью отсутствует дух артистизма. Изящная словесность как бы подменяется деловой и прочей письменностью. Сочинения Максима Грека и его учеников (в числе которых был и Курбский) — это публицистика, богословие, филология, но не «беллетристика»; «Домострой», «Стоглав» — в них элементы художественности жестко подчинены всякого рода внелитературным факторам, в частности жанру морального кодекса; «Истории» того времени, как это и видно из их названий, именно истории, а не художественные произведения; послания, моления, жалобы, плачи и т. п. преследуют прежде всего утилитарные цели. Век, во-первых, жестокий и, во-вторых, деловой: и то и другое создает неблагоприятную атмосферу для развития собственно литературы.

Вторая особенность. В центре всего — царь Иван. Литература обращена к нему, к его личности, творчеством управляют некие центростремительные силы. Писатели как бы стоят вокруг царя и смотрят на него. Восславить его, научить его, намекнуть ему, осудить его — а все остальное второстепенно. И от него — центробежная отдача: казнит, милует, спорит, пишет. Царь — адресат посланий и герой «Историй», к нему тянутся нити от Максима Грека, Пересветова, Сильвестра, Курбского, безымянных авторов.

Обе особенности в высшей степени присущи переписке Курбского с Грозным. Это — вопреки Э. Кинану — не только памятник XVI в., но и характернейший для данной эпохи памятник, проникнутый духом своего времени и прочно занявший свое место в общем литературном контексте тех лет. Ивана IV невозможно себе представить без его сочинений, передающих своеобразнейший колорит этой личности (кстати,

«образ» Грозного в литературе и искусстве Нового времени создавался с несомненным учетом того материала, который содержится в писаниях царя, и в частности в его эпистолиях Курбскому).

Однако общими суждениями теоретического порядка мнение Э. Кинана нельзя опровергнуть. Необходимо обращение к конкретным реалиям и документам, которые американский исследователь внимательно изучил и по-своему их интерпретировал. И здесь, пожалуй, главный камень преткновения — текст письма, посланного неизвестному лицу узником-монахом Исайей, — текст, местами совпадающий с первой эпистолией Курбского. Эти совпадения впервые отмечены Э. Кинаном. Он полагает, что послание Исайи написано в 1566 г. и послужило источником для осуществленной в XVII в. подделки письма Курбского. Р. Г. Скрынников установил, что письмо Исайи относится к 1562 г., то есть за два года до бегства Курбского, а стало быть, боярин-эмигрант вполне мог, когда писал царю, воспользоваться как источником текстом Исайина письма. Таким образом, все как будто остается на своих местах.

Впрочем, не все. Готова развеяться красивая романтическая легенда, в свете которой Курбский предстает перед глазами потомков как некий страдалец, несправедливо гонимый и страстно обличающий своего «мучителя» — Грозного. Мы и раньше знали, что Курбский — предатель, личность темная и сомнительная, однако все это как-то не мешало слышать в его инвективах крик исстрадавшейся души. Теперь оказывается, что «крика» якобы не было, в лучшем случае можно говорить о ловко составленной компиляции. Более того: еще немного — и придется признать, что Курбский — лгун и позер, которому не в чем обвинить царя конкретно, поскольку тот не сделал лично ему ничего плохого, а риторические возгласы типа «коего зла и гонения от тебе не претерпел!» — чистейшая демагогия, лишенная какого бы то ни было реального основания. Хотим того или нет, а ведь не избежать в таком случае Курбскому коренного пересмотра — «невыгодного» для него — его политической и литературной репутации. Так требует Э. Кинан? Ничего подобного: он вообще отрицает Курбского как писателя, и тут ни о какой литературной репутации просто не пришлось бы толковать. Так требует (пока) логика спора с выводами американского исследователя — спора, в ходе которого постепенно выясняется объективная истина.

Теперь — об Исае. Выходит, некоторые из литературных достоинств, приписывавшихся Курбскому, — на самом деле достоинства Исайи. Европейски образованный монах, приехавший к нам с некоей миссией из Литвы и попавший здесь в тюрьму, умел писать так, как словно бы и не умел писать малообразованный ярославский медведь Андрей Михайлович Курбский. Р. Г. Скрынников считает Исайю шпионом. В работе Л. А. Юзефовича о миссии Исайи приводятся данные, в свете которых облик монаха несколько облагораживается. Словом, «шансы» сравнительно недавно открытого писателя растут, а давно признанного (Курбского) — падают. Насколько это справедливо — попробуем разобраться.

Прежде всего не так уж много в первом письме Курбского текстовых совпадений с Исайиной «Жалобой». Впрочем, не так уж их и мало. Сверх того, их наличие заставляет подозревать, что вся эпистолия в целом носит компилятивный характер — просто мы пока еще не знаем, из каких именно лоскутков она сшита, к каким источникам восходит. Вообще компиляция, как известно, — явление обычное в древнерусской литературе, чуждой того брезгливого отношения к плагиату и плагиаторам, которое характерно для культуры Нового и, особенно, новейшего времени. Имея это в виду, следует «простить» древнерусскому автору его литературную несамостоятельность, тем более если составленная им компиляция удачна в структурном отношении и, главное, органично соответствует личности автора и подразумеваемой ситуации, побудившей его орошать слезами свое «писаньице» (Курбский: «А писаньице сие, слезами измоченное, во гроб со собою повелю вложити...»).

Далее. Сочинения Исаяи скорее всего тоже компилятивны. И у него, и у Курбского есть выражение: «...за чашу студеной воды». Р. Г. Скрынников в этой связи отметил, что оно восходит к Евангелию от Матфея (10:42). Л. А. Юзефович сближает отдельные выдержки из Исайиной «Жалобы» со стихами Псалмов — 40:9 и 30:21 (правда, эти сближения кажутся несколько произвольными). Укажем, помимо того, еще одно соответствие. У Исаяи есть слова: «За благая моя воздал ми злая» (почти так же — у Курбского: «Воздал ми еси злая благая»). Р. Г. Скрынников указал, что нечто подобное встречается и в завещании Грозного: «Воздаша ми злая возблагая», предположив, что это трафаретный и популярный в XVI в. оборот. Воистину это так, и не Исаяя же его придумал! Аналогичный оборот имеется в Псалме 34:12: «Воздаша ми лукавая возблагая», а также в Псалме 37:21. Скорее всего, будущие исследования покажут, что и другие места в «Жалобе» Исаяи (да и в послании Курбского тоже) заимствованы из каких-то пока не учтенных источников.

Посмотрим далее, чей текст — Исаяи или Курбского — более органично связан с личностью автора и с ситуацией, в которую попал один и в которой оказался другой автор. Вернее, ситуации очень несходные (так же как несходны личности Исаяи и Курбского). Кто же из них имел больше «прав» писать так, как писал? Вопрос достаточно серьезный и принципиальный.

Исаяя называет своего противника, митрополита греческого Иоасафа, по чьему доносу он попал в тюрьму, «блекотливую бабой». А потом оказывается, что эта «баба» чуть ли не антихрист, возомнивший себя бессмертным, источник зла, кровопийца. Это как-то не вяжется с первоначальной презрительной аттестацией: ведь если Иоасаф «блекотливая баба», то уместен ли столь грозный тон столь страстных инвектив в его адрес? Другое дело — Иван Грозный, адресат эпистолии Курбского. Этот — не баба, этот действительно может претендовать на бессмертие, бросить вызов небу, пить христианскую кровь, и тут действительно можно призвать на его голову все громы небесные и земные.

Исайя считает, что Иоасаф отплатил ему злом за добро. За какое же добро? Ведь все началось с того, что сам Исайя донес московским властям на греческого митрополита, вместе со свитой которого приехал на Русь. Этот донос заметно осложнил положение Иоасафа, и последний злом отплатил коварному монаху — за такое же зло, а вовсе не за добро. В устах Курбского аналогичная фраза звучит намного убедительнее. Беглый боярин в свое время верой и правдой служил царю, был одним из лучших его полководцев. Правда, неясно, каким «злом» отплатил ему Грозный, и поэтому Э. Кинан считает, что автором письма не может быть Курбский, которому лично не на что было бы жаловаться. Типичное явление! Русского человека часто спрашивали и спрашивают: «А за что ты такого-то ненавидишь? Что он лично тебе плохого сделал?» Э. Кинан как бы задает такой же вопрос Курбскому. Видно, культуре буржуазного Запада чужда и потому не всегда понятна бескорыстная ненависть *a la russe*, невнятен пафос беспричинных жалоб и «беспочвенно-абстрактных обвинений». Однако истцом, вызывающим к «неумытному судии», может стать не только потерпевший, и ваша ненависть к тирану, который лично вам ничего плохого не сделал, отнюдь не противоестественна. Надличная по своей сути, она — и этому тоже удивляться не надо — подчас облекается в формы личной вражды и даже обиды.

Все это, конечно, верно лишь до известных пределов. Каким бы «бескорыстным» ни был Курбский в своем споре с царем (то есть обижался не за себя, а вообще), — все равно странно было бы с его стороны возводить на Грозного явную напраслину. Например, утверждать, что царь погубил его семью, если тот ничего подобного не делал. «..Всеродно погубляя нас» — такие слова, полагает Э. Кинан, мог написать царю человек, у которого семья подвергалась преследованиям. Р. Г. Скрынников с таким толкованием не согласен, но он так же, как Э. Кинан, понимает слово «всеродно»: то есть со всей родней. Возможно, что Э. Кинан и Р. Г. Скрынников поняли это слово правильно, и возразить в таком случае американскому исследователю можно лишь акцентируя слово «нас» (то есть многих обиженных царем бояр и воевод, а не «меня», Курбского, с «моей» семьей). Однако напомним в этой связи, что иное значение слову «всеродно» придавал в свое время Н. К. Гудзий: всеродно — значит всячески, то есть всевозможными способами. Нам кажется это объяснение вполне вероятным: в древнерусском языке слово «род» (отсюда — «всеродно») было столь же многозначно, как и в современном русском, если судить хотя бы по словарю И. И. Срезневского, — вплоть до того значения, какое мы сейчас вкладываем в это слово, когда говорим о родах и видах чего-либо. Может быть, и у Курбского речь идет о «родах» и «видах» смертей и казней, а вовсе не о погубленных «родах» и семьях? В таком случае выражение «всеродно погубляя нас» идентично по смыслу выражению из той же эписистолии «воевод... различными смертьми расторгл еси», и вопрос о пострадавшей семье автора письма отпадает сам собой.

Вернемся к сопоставлению текстов Исайи и Курбского. Оба пишут о своей пролитой крови. Применительно к Исае это звучит несколько сомнительно. Он не военный человек, монах; на полях сражений кровь не проливал. Может быть, его с пристрастием допрашивали, прежде чем заточить в тюрьму? Но это не более чем наш домысел. В целом же трудно прокомментировать его фразу. Когда он пишет о том, что находится в темнице и страдает «во юзах», мы его понимаем. Но кровь? Скорее всего, это чистая условность. Напротив, Курбский поминает свою пролитую кровь не всуе, в самом что ни на есть прямом смысле. Он был ранен при штурме Казани; кровь пролил за царя — и на царя же она вопиет (а за кого пролита и на кого вопиет кровь Исайи? — об этом у него ничего не сказано).

Между тем Э. Кинан отдает предпочтение Исайину оформлению данного образа как наиболее удачному сравнительно с тем, что есть у Курбского. «Кровь моя, яко вода, пролитая туне», — пишет Исайя, и это выражение продуманное, строго сверенное с ветхозаветной традицией, согласно которой даром («туне»), напрасно лить воду в жаркой и безводной стране — преступление. У Курбского же нет слова «туне», а просто: «кровь моя, яко вода, пролитая за тя...» — глубокий смысл нарушен. Так ли это? Разумеется, нет. Для русских вода — не ценность, и в том, что драгоценную княжескую кровь приравняли к воде и она, подобно дешевой влаге, льется свободно, и заключается драматизм образа, созданного Курбским.

Насколько можно понять вкусы Э. Кинана, письмо Исайи кажется ему не только первичным по отношению к письму Курбского, но и более талантливым по сравнению с ним сочинением, хотя, с другой стороны, исследователь полагает, что составленное в XVII в. «письмо Курбского» поэтически усовершенствовано благодаря использованным средствам художественности, незнакомым XVI в., и Исае в частности. Ритмическая проза эпистолии Курбского, которую Э. Кинан не очень метко (как уже указывалось Р. Г. Скрынниковым) называет литургическим стихом, — явление, хорошо известное древнерусской литературе задолго до XVII в. Едва ли требуется доказывать эту очевидную для специалистов истину. Не хотелось бы также превращать полемику с Э. Кинаном в спор о вкусах, тем более что в его трудах оценочно-эстетический момент не играет важной роли. Продолжая сопоставление текстов Исайи и Курбского, главный упор сделаем не на вопросе о том, который из них «лучше» или «хуже», а на вопросе о том, явился ли первый источником для второго.

Э. Кинан не сомневается в том, что автор «письма Курбского» воспользовался как источником «Жалобой» Исайи. Российские исследователи считают, что Курбский заимствовал большой отрывок из этой «Жалобы». Разница в этих заключениях лишь та, что Э. Кинан, в отличие от наших ученых, отрицает авторство Курбского, непосредственная же зависимость одного текста от другого признана единодушно. Спорят о том, истинный или мнимый Курбский использовал текст Исайи. Р. Г. Скрынников, правда, в одном месте оговорился: «не следует полностью отбрасывать» возможность того,

что «оба автора могли независимо друг от друга использовать один и тот же текст, заимствовав его из одного или двух сходных источников», но потом неоднократно признает факт текстовой зависимости Курбского от Исаяи. Л. А. Юзefович поясняет, откуда и в результате чего беглому князю мог стать известен текст «Жалобы» литовского монаха.

Итак, по существу, нашими учеными признан серьезный характер аргументации Э. Кинана, доказывавшего, что текст Исаяи был первоначальным, а текст Курбского — вторичным, заимствованным. Мне эта аргументация не кажется достаточно убедительной. Кстати, в ее системе фигурирует и рассуждение Э. Кинана о «пролитой крови», которая «вопиет к Богу» в посланиях Исаяи и Курбского, о чем уже шла речь выше. Вариации этого образа в разных текстах не свидетельствуют в пользу «первичности» или «вторичности» того или иного.

Сомнительны и другие аргументы аналогичного плана. Э. Кинан утверждает, например, что автор «письма Курбского» обращается к царю во втором лице, а Исаяя говорит об Иоасафе в третьем лице. Это было бы естественно (если бы это было только так!), поскольку Исаяя жалуется на Иоасафа своему другу, и митрополит для него «он», а не «ты», в то время как Курбский пишет самому царю, и Грозный для него «ты», а не «он». Стало быть, Курбскому, если он заимствует отрывок из Исаяина письма, нужно формы третьего лица заменить формами второго лица; Исаяе же — если вдруг предположить, что он воспользовался письмом Курбского, — необходимо, напротив, перевести местоимения и глаголы из второго лица в третье. Второе допущение Э. Кинану кажется нереальным, поскольку у Исаяи в некоторых случаях вообще отсутствует указание на лицо. Например, Курбский пишет, что не знает, чем он «пред тобою» (то есть перед царем) согрешил. Если бы Исаяя списывал у Курбского, он должен был бы, следовательно (?), написать, что не знает, чем «пред ним» (то есть перед Иоасафом?) согрешил, а Исаяя вместо этого признается, что не знает, «пред ким» согрешил. Вывод: не Исаяя у Курбского списывал, а наоборот. Но, позвольте: если перед Курбским, таким образом, стояла задача Исаяины «третьи лица» заменять «вторыми», то почему он перевыполнил план и «тыкал» царю там, где мог сохранить Исаяины внеличные формы? По-всякому тут могло быть. Наше несколько эфемерное возражение Э. Кинану отчасти пародирует эфемерность его аргумента.

Но разговор о формах второго и третьего лица на этом не должен кончиться. Дело в том, что Э. Кинан неправильно прочитал одну фразу из «Жалобы» Исаяи. В рукописи: «Али бесмертен мниш себе», а в воспроизведении Э. Кинана: «Али бесмертен мнит себе». Выходит, что Исаяя, вопреки логике и Э. Кинану, говорил об Иоасафe-таки во втором лице, хотя вовсе не к нему обращался? Как видим, система доводов американского исследователя, построенная на анализе грамматических форм, теряет под собой всякое основание. И трудно предположить, что в данном случае имела место ошибка переписчика, исказившего текст Исаяи и написавшего «мниш» вместо «мнит»,

поскольку форма третьего лица, требуемая, казалось бы, логикой, внесла бы в текст кощунственную двусмысленность. Представим себе: «Кровь... вопиет к Богу моему. Али бесмертен мнит себе?» Кто «мнит»? Бог или же Иоасаф? Кстати, текст письма Курбского совершенно свободен от такого рода стилистических несообразностей — как скрытых, так и явных.

Р. Г. Скрынников убедительно доказал, что письмо Исаяи написано раньше бегства Курбского и, следовательно, его первого послания царю. Но это вовсе не значит, что Курбский как-то опирался на сочинение литовского монаха. Существование не установленного пока общего источника, к разным спискам которого обращались Исаяи и Курбский, представляется вполне вероятным.

Особо важное значение Э. Кинан придает некоторым текстовым совпадениям в первой эпистолии Курбского и в сочинении, приписываемом князю И. А. Хворостинину, писателю начала XVII в., и известном под названием «К читателю». Американский исследователь убежден, что текст «К читателю» первичен, и автор письма Курбского позаимствовал из него фрагмент. Но почему не наоборот? Хворостининский фрагмент, на наш взгляд, как раз вторичен, представляя собой неудачно оформленную реминисценцию из послания Курбского царю. Хворостинин, так сказать, просто «испортил» текст XVI в., распорядился им далеко не лучшим образом. Филологический анализ, надеюсь, подкрепит данный вывод достаточно веско.

Сопоставим. У Курбского: «Коего зла и гонения от тебя не претерпех! И коих бед и напастей на мя не подвигл еси! И коих лжей и измен на мя не възвел еси!» У Хворостинина: «Той (Бог. — А. И.) бо весть, коего злаго гонения не претерпех, коих напастей не претерпех, коего зла не возведоша на мя, коего лжееретичества и лжеизменных малодушеств не приложиша ми».

Риторические вопросительные «коего..?» («коих..?») в тексте Курбского стоят строго на своих местах. Хворостинин, под наплывом предшествующих рассуждений о боге, превращает их (то есть эти «коего?» и «коих?») в союзные слова, вводящие придаточное предложение. Но в этом случае должна была бы измениться синтаксическая фигура: не «Бог ведает, какого гонения я не претерпел», а «Бог ведает, какие гонения я претерпел», или — по-древнерусски — «Бог весть, кои гонения претерпех». Хворостинин, переделывая фразу Курбского, обошелся с нею недостаточно решительно и потому допустил языковую неточность: в результате у него не получилось ни риторических вопросов, ни правильных сложноподчиненных конструкций.

Если даже мысленно откинуть «той бо весть» и отнестись к хворостининским словосочетаниям как к риторическим вопросам, то и тогда не избежимся от явных недоумений. У Курбского: «Коего зла и гонения от тебе не претерпех?» У Хворостинина: «Коего злаго гонения не претерпех?» Последний вариант неудачен, это результат некоей порчи. Он комически бессмыслен. Чтобы нагляднее это показать, позволим себе одну аналогию с языковой конструкцией Нового времени. Есть такая шутка: «По

какому римскому праву» (вы это делаете)? Услышав такой вопрос, люди смеются. А что смешного в вопросе? В частности, наверное, то, что он неправильно построен, сам в себе содержит не менее комический ответ: «Как то есть “по какому”? Вы же сами сказали: по римскому». Так же и с Хворостининым: «Коего злаго гонения не претерпех?» Возможный ответ: «Как то есть “коего”? Сам же сказал — “злаго”». Далее. Хворостининские слова «злаго гонения» с их «го-го!» на стыке воспринимаются как очевидное искажение слов Курбского «зла и гонения». Начальный слог «го» в слове «гонения» загипнотизировал Хворостинина (или переписчика?), и появился еще один слог «го»: «злаго» вместо «зла и...». Скорее всего, текст письма Курбского, послужившего Хворостинину источником, был — под упомянутым «гипнозом» — в этом месте неправильно прочитан.

У Курбского — безукоризненная ораторская триада синонимических пар: «зла и гонения» — «бед и напастей» — «лжей и измен». Этот строгий порядок нарушен в тексте Хворостинина: «злаго гонения» — «напастей» — «зла» — «лжееретичества и лжеизменных малодушеств». У Курбского к каждой синонимической паре прикреплен свой, не повторяющийся в другой раз глагол: соответственно «не претерпех» — «не подвигл еси» — «не възвел еси». У Хворостинина, разумеется, и эта фигура искажена: «не претерпех» — «не претерпех» (опять!) — «не возведоша» — «не приложиша». Словом, если Курбский — настоящий Цицерон в своем роде, то Хворостинин — не очень-то способный его ученик.

Согласно соображениям «простой вероятности», с которой стремится сверять свои текстологические гипотезы Э. Кинан, можно полагать, что Хворостинин «ухудшил» текст Курбского, а не тот, кто якобы подделал письмо Курбского, «улучшил» текст Хворостинина. И дело здесь не только в том, что вообще испортить шедевр легче, чем усовершенствовать нечто посредственное до высочайшего уровня, а и в том, что вполне отчетливо, как мы это старались показать, виден и механизм, и самый процесс «порчи»: 1) вот что было; 2) вот как и почему нарушается былой порядок; 3) вот что стало.

Нет надобности рассматривать те фрагменты хворостининского сочинения, которые никак не соотносимы с письмом Курбского. Отметим лишь, не останавливаясь на этом подробно, что хворостининский текст вобрал в себя мотивы Псалмов, прежде всего лamentsии Давида, оставленного Богом и страждущего духовно и физически.

Не будем останавливаться также и на других проблемах, имеющих отношение к переписке Курбского с Грозным. Многие из них обстоятельно освещены в нашей науке, и прибавить к этому нечто существенное трудно. Не менее, впрочем, трудно касаться малоизученных вопросов. На один из них хотелось бы, по крайней мере, указать.

Э. Кинан не просто отрицает авторство Курбского и Грозного. Он называет писателя, который, по его мнению, был подлинным автором приписываемых Курбскому и Грозному писем. Это князь С. И. Шаховской, хотевший было в 20-х годах XVII в.

послать из Тобольска обличительное письмо царю Михаилу Романову, но благоразумно изменивший свое рискованное решение и подписавший составленное уже послание именем Курбского. Пусть, мол, считают, что это в минувшем веке беглый боярин писал царю Ивану. А затем будто бы Шаховской и люди его круга подделали ответную эпистолию Грозного, и заодно всю дальнейшую переписку.

Советские медиевисты немало сделали для того, чтобы показать истинность традиционной атрибуции. Обращено также внимание и на то, что в ситуации 20-х годов XVII в. вообще и для отношений Шаховского с Михаилом в частности по меньшей мере странно, а подчас и необъяснимо странно выглядела бы такая переписка, якобы «подделанная» под XVI в., но намекающая на современность. Но остались тут и свои белые пятна. Если Курбский изучен вполне основательно, то Шаховской остается, по существу, малоизвестным писателем. Мы ясно видим, что Курбский и Грозный могли написать и написали друг другу свои письма, но доказательство этой же истины от противного — то есть доказательство того, что таких писем никак не мог написать Шаховской, — на данном этапе дело более трудное. О Шаховском знаем мало, несмотря на обострившийся в последнее время интерес к русской литературе XVII в. и появление ряда содержательных исследований, ей посвященных (в них фигурирует и Шаховской, но не столько сам по себе, сколько в связи с общими характеристиками культуры его времени). О Шаховском знает мало — и признает это — Э. Кинан.

Между тем это интересный и безусловно заслуживающий внимания писатель, если судить по тем сочинениям, которые он действительно написал и которые опубликованы. Можно предполагать, что не менее интересна неопубликованная часть его литературного наследия. Кстати, ему приписывались и не принадлежащие ему сочинения, например «Повесть» князя И. М. Катырева-Ростовского. Э. Кинан своими трудами внес огромный вклад в создание проблемы «мнимый Шаховской», приписав ему переписку Курбского с Грозным. Думается, чем глубже наше литературоведение изучит истинного Шаховского, тем убедительнее будет рассеяна мнимость ложных атрибуций. И в этом смысле концепция Э. Кинана сослужит добрую службу — как один из факторов, стимулирующих исследовательский интерес к малоизученному писателю XVII в.

Гипотезы американского исследователя не встретили сочувствия в научном мире, однако следует все же признать, что «парадоксы» (по выражению Р. Г. Скрынникова) Э. Кинана и его скептицизм играют в известном смысле положительную роль, активизируют творческую мысль его оппонентов, не говоря уж о том, что он вводит в научный оборот некоторые обнаруженные им факты.

Лет тридцать пять тому назад нам и в голову бы не пришло класть краеугольным камнем в изучение наследия Курбского и Грозного проблему авторства: они или не они писали такие-то и такие-то сочинения? Но прошли те времена, пришли новые, и данная проблема остро актуализировалась. Она не была бы острой, если бы сохранились автографы или хотя бы списки сочинений опального князя и грозного царя, дати-

руемые XVI в. Но увы, мы ими не располагаем, довольствуясь списками более позднего времени — XVII в. Читатель вправе удивиться: как же так случилось, что у нас под рукой автографы Максима Грека, а от его ученика Курбского, да и самого Ивана IV ничего такого не осталось? Вопрос останется без ответа. Мы можем убедительно, но не доказательно утверждать, что это подлинные произведения наших великих писателей, но окончательной уверенности в этом нет и быть не может: отсутствие документов есть отсутствие безусловных доказательств.

Историческая память обманчива. Даже с XX веком — сравнительно недавним прошлым — не умеем как следует разобраться: кем и когда создан сей текст? Медиевистика во многом есть служба доверия. Переписывание чьих бы то ни было сочинений чревато неизбежными ошибками и отклонениями, и исправить их — восстановить правильный текст — подчас невозможно. Поневоле приходится верить во что-то. Сказанное в полной мере относится к переписке кн. Андрея Курбского с Иваном Грозным.

Демократическая сатира

(А. В. Архангельская)

Термин «демократическая сатира» был введен еще в прошлом веке В. П. Адриановой-Перетц применительно к ряду типологически близких произведений второй половины XVII в., построенных на пародировании «серьезных» текстов. Позднее, особенно на рубеже XX—XXI веков, возникают достаточно существенные сомнения и в «демократизме», и в «сатиричности» этих текстов, так что о них по большей части говорят как о «смеховой» или «пародийной литературе». Эти произведения являются неотъемлемой частью процесса становления новой русской литературы, причем процесса, ориентированного на европейскую литературную систему. Общеизвестно, что для создания успешной пародии необходимы два условия: пародируемый объект должен быть хорошо знаком читателю и он должен уже потерять свое актуальное литературное значение. Этим условиям в конце XVII в. лучше всего отвечали традиционные церковные и деловые жанры, осознававшиеся прежде всего как важная историческая часть древнерусской литературной системы.

Наиболее известна знаменитая пародия на церковную литературу и формы богослужения «Служба кабаку, или Праздник кабацких ярыжек». В этом произведении пародируется не один жанр, автор обращается к общему канону службы святым угодникам, дополняя его канонами жития, проповеди, акафиста и др. Одним из самых ярких примеров, демонстрирующих метод работы автора с исходным текстом, можно считать «переделку» молитвы «Отче наш»: «Отче наш, иже еси седиши ныне дома, да славится имя твое нами, да прииди ныне и ты к нам, да будет воля твоя яко на дому, тако и на кабаке, на пече хлеб наш будет. Дай же тебя, господи и сего дни, и оставите должники долги наша, яко же и мы оставляем животы свои на кабаке, и не введите нас на правех, нечего нам дати, но избавите нас от тюрмы».

Исследователями неоднократно отмечалось, что данное произведение следует рассматривать как особый тип пародии — пародию средневековую, имеющую целью осмеять не исходный текст и тем более не породивший этот текст христианский обряд, а самое себя, свое выдуманное содержание, вложенное в традиционную форму православной церковной службы. «Это типичный для средневековья “смех над самим собой”, в том числе и над произведением, которое в данный момент читается. Смех имманентен самому произведению. Читатель смеется не над каким-то другим автором, не над

другим произведением, а над тем, что читает» (Д. С. Лихачев). И все же надо подчеркнуть, что появление такого рода пародий было невозможно в древнерусской литературе, пока не началась коренная перестройка всей литературной системы в целом. Именно на фоне секуляризации и европеизации русской литературы стало возможным появление типичных для западноевропейского средневековья «*parodia sacra*». И это прежде всего означало, что в сознании массового русского читателя второй половины XVII в. богослужебные тексты окончательно перестали осознаваться частью жанровой системы русской литературы.

Неоднократно отмечалась двойственность авторской позиции в этом произведении: автор и обличает героя, и сочувствует ему, что осложняется тем, что он вводит самого себя в коллективный образ пьяниц, и таким образом место иронии занимает самоирония. Столь же коллективным является образ слушателя, к которому обращается автор. Этот «коллективизм» — отличительная черта народного смеха, о природе которого Ю. М. Лотман и Б. А. Успенский писали: «Говорящий и воспринимающий — участники общего действия и многократно в ходе его меняются местами».

Вторая группа жанров древнерусской книжности, подвергавшихся пародированию, — это официальные деловые документы, прежде всего челобитные. Важно помнить, что жанрово-стилистические характеристики официально-деловой письменности в первой половине XVII в. существенно повлияли на трансформирующиеся в новых условиях традиционные древнерусские жанры (житие, воинскую повесть и др.). Этот процесс в конце столетия сменился пародированием этих же характеристик, что свидетельствовало о том, что деловые жанры, как и жанры литургические и богослужебные, перестали выполнять литературную функцию (эстетическую).

Наиболее ярким примером пародии на деловую письменность можно считать «Калязинскую челобитную». В ней присутствуют все основные традиционные формулы жанра, заглавие и начало текста выдержаны в строго деловом стиле, однако далее происходит пародийное «выворачивание наизнанку» серьезной формы: монахи Калязинского монастыря жалуются на своего настоятеля, вина которого, как оказывается, состоит не в нарушении устава, а в строгом следовании ему. Он «монастырскую казну не бережет, ладану да свечь много прижог... приказал... нас, богомольцев твоих, за ворота не пустить, и в слободу не велит сходить, и скотья двора присмотреть, чтоб телят в хлев загнать и кур в подполье посадить, благословение коровнице подать». Здесь еще более явно, чем в случае «Службы кабаку», видно, что объектом пародии является не пародируемый жанр, а ее собственное новое содержание.

Как и в «Службе кабаку», герой «Калязинской челобитной» — герой коллективный. Это группа веселых монахов, любителей выпить и поесть в свое удовольствие. Им противопоставлен настоятель, праведный аскет, сторонник строгого уставного жития. Исследователями отмечалось, что «образ архимандрита местами строится вполне в соответствии со старыми парадигмами традиционной житийной литературы, даже в

манере церковной героической эпики... но разглядывается он в пародии со стороны очень неприязненных наблюдателей» (Л. Боева). Такая характеристика этого героя приводит к тому, что и авторское, и читательское отношение к нему оказывается двойственным.

Пародирование деловых жанров могло приобретать более широкие масштабы, как, например, в «Повести о Ерше Ершовиче» — пародии на судебное заседание. В этом тексте можно найти элементы пародирования разнообразных деловых жанров — челобитной, протокола судебного заседания, формы допроса свидетелей и т. д. Важным признаком этого текста является его аллегоричность: действие происходит в мире рыб, истцами являются Лещ и Головадь, ответчиком — Ерш, судьями — Осетр, Белуга и Семга. Однако это не басенная аллегоричность, когда под «животной» природой подразумеваются те или иные особенности природы человеческой. «Повесть о Ерше Ершовиче» строится на комическом сочетании «рыбно-человеческих» отношений. Ерш говорит о себе: *«Человек я доброй, знают меня на Москве князи и бояря и дети боярские, и головы стрелецкие, и дьяки и подьячие, и гости торговые, и земские люди, и весь мир во многих людях и городех, и едят меня в ухе с перцем и шафраном... а поставляют меня перед собою чесно на блюдах и многие люди с похмеля мною оправливаютца»* (курсив мой. — А. А.). В результате получается изощренно сложная двойственность образа: Ерш сам характеризует себя одновременно и как «человека», и как рыбу, составляющую основу блюд, которые употребляются в пищу людьми. От этого фрагмента, пожалуй, только шаг в одну сторону — до столь любимых народом диковинных «человекоядцев» псевдогеографических переводных повествований типа «Александрии» или «Сказания об Индийском царстве», а в другую — до социального наполнения метафоры поедания человека человеком (причем именно поедания бедного богатым).

«Повесть о Ерше Ершовиче» представляет собой следующий шаг по пути бытовой конкретизации образа главного героя. Перед нами уже не коллективный собирательный образ, а индивидуализированный герой, ловкий бедняк, добывающийся всего в жизни смекалкой и хитростью. Ерш «приволокся» в Ростовское озеро «в зимнюю пору на ивовых санишках и загрязнился и зачернился... и впросился у нас ночевать на одну ночь, а назвался он крестьянином». Характеристика недоброжелательных истцов сменяется самохарактеристикой: «А я, господа, Божиею милостию и отцовым благословением и материною молитвою ни чмуть, ни вор, ни тать и не разбойник... живу я своею силою и правдою отеческою». Неоднократно отмечается бедность Ерша: «Лещь с товарищи своими люди прожиточные, а я человек небогатой»; «слаться на них не смею, потому что путь дальней, а езду платить нечем». Бытовая конкретизация усиливается появлением собственных имен у героев «Повести». Ерш Ершович, например, оказывается потомком старинного, но обедневшего дворянского рода «Вандышевых, Переславцев».

К демократической сатире традиционно относят и ряд текстов, не являющихся пародиями в строгом жанровом смысле. Это, например, «Повесть о бражнике» и «Повесть о Шемякином суде», восходящие прежде всего к традиции переводной бытовой новеллы, чрезвычайно распространенной в России второй половины XVII в. Однако комический эффект в этих произведениях достигается также при помощи «переворачивания» или даже «выворачивания наизнанку» традиционных представлений.

«Повесть о бражнике» представляет собой ряд диалогов, которые ведет бражник, то есть пьяница, «толкущийся» у райских врат, с выходящими к нему по очереди святыми. Эти диалоги строятся по одной и той же схеме: святой спрашивает бражника: «Кто толкуется у врат святых?» и, получив ответ, восклицает: «Бражником не входимо в рай». После этого бражник, оказавшийся достаточно просвещенным в библейской истории, обнаруживает в жизни собеседника тот или иной неблагоприятный поступок, чем посрамляет его. Вспоминается, что апостол Петр трижды отрекся от Христа; апостол Павел был среди гонителей христиан и, в частности, первомученика Стефана; царь Давид взял себе на ложе жену убитого подданного; царь Соломон поклонялся идолам и т. д. Свободная композиция «Повести о бражнике» давала возможность произвольного увеличения или уменьшения количества диалогов: обычно собеседниками героя выступали библейские цари Давид и Соломон, а также апостолы Петр, Павел и Иоанн Богослов; в некоторых списках бражник вступает в спор с наиболее почитаемым на Руси святым — Николаем Угодником. Перед нами цепь однотипных анекдотов, построенных на ловком и остроумном ответе, в более поздних редакциях объединенная в новеллу при помощи яркой концовки: бражник не только входит в рай, но и садится там на лучшее место. Очевидно, что текст строится все на том же пародийном переворачивании: «праведники и пьяница как бы поменялись ролями. Они не только вынуждены открыть перед ним (пьяницей) райские врата; они уже признают его превосходство» (А. М. Панченко).

Однако следует обратить внимание на то, что итог личной судьбы бражника не оказывается столь уж неожиданным. Автор с самого начала обращает внимание читателей на добродетельность пьяницы: он не просто пьет с утра пораньше в светлые праздники, он «за всяким ковшем Господа Бога своего прославляет», то есть пьет во славу Божию. В результате по смерти за его душой является ангел (а не дьявол). Но амбивалентная жизненная позиция героя не позволяет ангелу самому ввести душу пьяницы в рай; именно поэтому душа бражника лишь приносится к райским вратам, а дальше герою предоставляется самому бороться за право оказаться внутри. Заметим, что решение участи бражника происходит абсолютно без божественного вмешательства. Рай населяют грешники, удостоившиеся не последнего места в Библии, и эти грешники решают судьбу нового грешника. Ситуация приближается к заурядной повседневности, а персонажи — к обычным людям.

Данью традиции следует считать дидактический вывод, который следует за новеллистической *pointe* о вхождении бражника в рай: «А вы, братья моя, сынове рустии,

православный христианин, Богу молитесь, на блуд не бывайте, оставляете, а не упивайтесь без памяти, не будете без ума, и вы наследники будете Царствию Небесному и райския обители». Пожалуй, здесь обращает на себя внимание только упоминание ума — именно того свойства, во многом благодаря которому бражнику удастся с честью выйти из сложной ситуации и добиться права оказаться в раю.

Новеллистическая форма может довольно существенно усложняться. Примером этого может служить «Повесть о Шемякинском суде» — одно из самых популярных произведений рассматриваемой группы. Сюжет повести также составляет цепь анекдотических ситуаций, но они гораздо более искусно собраны воедино. Завязку новеллы составляют три анекдотических эпизода: с лошастью богатого брата, с задавленным сыном попа и с убитым отцом «жителя града». Они достаточно искусственно объединены образом главного героя — безымянного «бедного брата». Новаторство автора «Повести о Шемякинском суде» заключается в остроумном разнесении завязок и развязок анекдотических фрагментов. Роль развязок играют три приговора судьи Шемяки по трем рассмотренным делам, за чем следуют три откупа, т. к. истцы предпочитают заплатить ответчику, чтобы он не настаивал на исполнении приговоров. Кроме того, рассказ о судебном заседании включает обрамляющую конструкцию: перед началом каждого нового дела «бедный брат» показывает судье завернутый в платок камень, который тот принимает за подношение. Неоднократно отмечалось, что «Повесть о Шемякинском суде» восходит к традиционным для древнерусской литературы рассказам о судах, но переносит действие в настоящее художественное время. Если ранее деяние и судебное решение следовали непосредственно друг за другом, причем деяние чаще всего представлялось читателю описательно (например, в хорошо известных апокрифических судах Соломона), а основное внимание было сосредоточено на «приговоре», судебском решении самом по себе, то в «Повести о Шемякинском суде» ситуация существенно меняется. Ставя рядом ответчика и судью, «Повесть» совершенно отчетливо симпатизирует первому и откровенно насмехается над вторым. Одновременно наблюдается некое противоречие между традиционным заглавием, в котором фигурирует имя судьи, порождая тем самым определенные читательские ожидания (опять-таки традиционные) относительно того, кто будет главным героем произведения, и непосредственным содержанием текста, главным героем которого оказывается безымянный (в отличие от поименованного судьи) «бедный брат».

Достаточно далеко отойдя от документальной пародии на судебное заседание в том виде, как она была представлена, например, в «Повести о Ерше Ершовиче», «Повесть о Шемякинском суде» тем не менее строится на все том же пародийном «выворачивании наизнанку» традиционных представлений: приговоры судьи Шемяки доводят до абсурда идею справедливого возмездия.

Первые пьесы российского театра

(А. С. Демин)

Драматургия в России появилась в тесной связи с придворной культурной жизнью и, прежде всего, с настойчивым желанием царя Алексея Михайловича завести у себя театр. По крайней мере в течение долгих 12 лет, с 1660 г. по 1672 г., царь неоднократно поручал найти «мастеров комедию делать», «которые б умели всякие комедии строить». Наконец, благодаря энергичным усилиям начальника Посольского приказа боярина Артемона Сергеевича Матвеева, была построена деревянная «комедийная хоромина» в царской подмосковной резиденции в селе Преображенском, и 17 октября 1672 г. в присутствии царя состоялась первая постановка. Сыграли пьесу «Артаксергово действо», написанную на сюжет библейской «Книги Есфирь», — о том, как скромная сирота иудейка Есфирь благодаря своей красоте стала женой персидского царя Артаксеркса.

С тех пор придворный театр активно функционировал почти три с половиной года, пока в январе 1676 г. внезапно не умер царь Алексей Михайлович. За то время была построена еще одна «комедийная хоромина» — уже в самом Кремле. В обеих «хороминах» для царя было сыграно, с повторениями, по крайней мере 10 разных пьес преимущественно на библейские темы, в том числе «Иудифь» (о том, как иудейская вдова Иудифь отсекла голову у ассирийского воеводы Олоферна), «Малая прохладная комедия об Иосифе» (о том, как еврейский пастушок стал правителем Египта), «Жалобная комедия об Адаме и Еве» (про изгнание их из рая) и пр.

В эти же годы придворный поэт Симеон Полоцкий написал две пьесы, тоже на библейские темы, — «О Навходоносоре-царе, о теле злате и о трех отроцех, в печи не сожженных» (как язычник царь Навуходоносор уверовал в истинного Бога) и «Комедию притчи о блудном сыне» (после кутежей вернувшимся с раскаянием в дом к отцу). Мы не знаем, ставились ли эти пьесы, но первая из них, судя по предисловию, предусматривала присутствие царя на представлении.

Заведение театра в Москве и содержание первых пьес было связано с целым рядом обстоятельств довольно напряженной придворной жизни 1670-х годов. Первая причина — внешняя: это подражание Западу, желание царя быть на уровне европейской моды. Поэтому сочинителей и постановщиков пьес долгое время, но безуспешно

искали на Западе (а те не хотели ехать в Россию) и, наконец, нашли у себя в Москве, в Немецкой слободе. Авторами и устроителями пьес стали немцы — пастор Иоганн-Готфрид Грегори, медик Лаврентий Рингубер, «комедийный мастер» Юрий Гибнер, затем поляк Стефан Чижинский и многие другие. Первая пьеса придворного театра — «Артаксерксово действо» — вообще была в оригинале написана на немецком языке и лишь затем переведена на русский.

Однако только о следовании моде и о простом переносе немецких или иных западноевропейских текстов на русскую сцену говорить не приходится. Хотя сочиненные иностранцами пьесы ориентировались в основном на немецкую барочную драматургию, но ни к каким конкретным зарубежным драмам они не восходили, а были написаны специально для русского театра; при этом даже перевод, например, «Артаксерксова действа» превратился в русскую переделку, отражающую условия российской действительности.

Театр как придворная «потеха». Но почему так рьяно ухватились за европейскую моду? Существовала при царском дворе важная практическая потребность, побуждавшая создать театр: желание заполучить новый вид развлечения. Еще задолго до открытия театра сама драматическая форма считалась в XVII в. подходящей для не совсем серьезных, «шутейных», юмористических или саркастических сочинений, написанных в форме диалога, нередко с ядовитыми ремарками к речам персонажей. Таковыми были, например, сатирические «Сказание о Куре и Лисице», «Повесть о бражнике», «Сказание о птицах небесных», записи о некоторых вероучительных «прениях» и пр.

Театр же и того больше — воспринимался как совсем уж откровенная «потеха». Так, например, в 1637 г., за 35 лет до открытия первого театра в Москве, русские послы как-то посетили польский придворный театр и сообщили царю, что видена ими «комедия, по-русски потеха», — яснее не скажешь. Незадолго до организации театра царь в письменном поручении о делах едущим за границу, не думая ничего худого, ставил театр на одну доску с разными потешными приобретениями для его царского развлечения: найти не только «комедийных» мастеров, но и такое устройство, «чтоб всякие птицы пели, и ходили, и кланялись, и говорили, как в комедии делаетца». Когда была поставлена первая пьеса, один из иностранных организаторов постановки указал опять-таки на ее развлекательный характер: «Великий царь Московский пожелал забавляться комедией... Царю до того понравилась игра, что он смотрел ее в продолжение целых десяти часов, не вставая с места». И участники дальнейших представлений продолжали называть театр «комедийной потехой» и «потешным делом». Сами авторы подтверждали ту же цель своих пьес: «занеже комедия человека увеселити может» («Темир-Аксаково действо»); пьесы сочиняют «утехи ради», «во утеху сердец» (Симеон Полоцкий).

Пьесы получились увлекательными за счет двух главных особенностей, еще невиданных в Москве: во-первых, благодаря разнообразным декорациям и, во-вторых, бла-

годаря физической подвижности, «живости» действующих лиц на сцене. Именно эти особенности еще в 1659 г. бросились в глаза одному из царских послов во Флоренции, который увидел там театральное представление и написал не о его содержании, а о сценических «вымыслах мастерских»: «Объявились палаты... Объявилось море, колеблемо волнами, а в море рыбы, а на рыбах люди ездят... Объявилось поле, полно костей человеческих, и враны прилетели... Объявилось человек с 50 в латах и почали саблями и шпагами рубиться...». И все изделия — «живые»: «аргамачки (кони) под коретами как быть живы, ногами подрягивают»; в яствах «деланы», как живые, звери, птицы и рыбы; «шкатулы» — «а как их отомкнут, и почнут в них люди ходити и как быть живые».

Постановки русского придворного театра самым непосредственным образом были рассчитаны на занимательную «потеху». Яркой зрелищностью отличались декорации — деревья с восковыми яблоками, пальмы, оленья голова, облака, фигура ангела, скалы, разноцветные огни и т. д. Блистали роскошью костюмы персонажей — в мехах, золоте и серебре, камнях и атласных лентах.

Но особенно увлекательной была подвижность действующих лиц на сцене. С небывалой подробностью и детальностью авторы пьес изображали внешние, физические действия людей. Персонажи у авторов пьес много передвигались, пребывали в постоянном движении. Они не представляли уже расположившимися на сцене, но выходили на глазах у зрителей, шли по сцене, уходили и приходили непрерывно в течение представления. Об этом свидетельствуют авторские ремарки в текстах пьес и сами речи героев. Первая «сень» (сцена) первой же пьесы «Артаксерксова действия» началась с торжественного выхода действующих лиц. «Выдут, — сообщалось в ремарке, — царь Артаксеркс, Мемухан, Мерес, Харсена, Сефар, Мегуман. И сядет царь Артаксеркс с теми своими князьми, и начинают говорити». Заканчивалась первая «сень» уходом одного из героев. «Немедленно иди», — повелевал Артаксеркс, и Мегуман отвечал: «Аз пошел», и уходил. Такое построение «сений» многократно повторялось в «Артаксерковом действе» и в последующих пьесах.

Целый процесс выхода героев предусматривали и пьесы Симеона Полоцкого. Например, драма о Навуходоносоре открывалась ремаркой: «Изыдет Навуходоносор с бояры и слугами шестию человек, а вооруженных вой за ним станет шесть же человек. Царь убо, сед на месте уготованном, начнет глаголати». А в конце пьесы герои публично покидали сцену: «И отидут за завесы».

Впечатление активности героев усиливалось еще оттого, что в течение одной только «сени» неоднократно приходило и уходило несколько разных лиц. Например, в одной из «сений» «Артаксерксова действия» придворный Гатах трижды появлялся на сцене, предупреждая собеседника: «И ты мало и зде потерпи, аз отхожу», «жди зде», — вновь удалялся и снова приходил. А в пьесе Симеона Полоцкого о блудном сыне даже в кратких эпизодах число приходящих и отлучавшихся было особенно велико — слуги,

купец, богатый господин, приказчик, пастухи, блудный сын и пр. Герои почти не останавливались.

Малоподвижных персонажей не было. Недолгая задумчивость героя обязательно прерывалась приходом кого-либо. Только задумается Артаксеркс «о семь же, что есть мое житие», как приходит его супруга царица Есфирь, и события вновь захватывают царя. Или, например, «велеможнейший кесарь» воинственный Темир-Аксак (в пьесе «Темир-Аксаково действо»), «седя и на коленях моляшесь», только начинал произносить первые слова молитвы, — как прибежал караул и объявлялся «всполох». Если герою мешали двигаться, насильно препятствовали тому, чтобы он уходил со сцены, опускали его в ров, как молодого отрока Иосифа, хватали его, задерживали, как развратная Вильга Иосифа, или привязывали к столбу, как воеводу Ахиора, и оставляли в пустынном месте, то тут же на сцену прибегало множество «людей глаголющих», воинов (в «Иудифи») или слуг (в «Малой прохладной комедии об Иосифе»), и действие развивалось дальше.

Пребывание каждого персонажа на сцене было заполнено обилием передвижений, действий, поз, жестов. Герои, появившись на сцене, многократно кланялись и преклоняли «колена свои» (ср. многочисленные ремарки): «били челом», иногда до земли (блудный сын говорил отцу: «Отче любезны! Се ти челом бию, под твое нозе преклоняю выю»); вставали и вскакивали; поднимались и спускались по ступенькам (дядя Есфири Мардохей в «Артаксерксовом действе» просил разрешения «токмо две ступени отступить»); оглядывались, показывали и «помаали» рукой (ср. ремарки в «Иудифи», «Темир-Аксаковом действе», «О Навходоносоре»).

Герои на сцене находились в состоянии энергичного физического действия. Искали друг друга (например, архангел Гавриил искал на сцене спрятавшегося Адама: «Взыскую, ничтоже обретаю. Адаме! Адаме! Где еси ты?.. Не слышиш ли, Адаме! Изыди! Где еси ты?»). Шептались друг другу на ухо (Мардохей говорил Есфири «словце токмо, во ухо»). Обнимались, «напад на выю» (так отмечено в ремарке пьесы о блудном сыне), и целовались. Притом эти поцелуи на сцене иногда имели ясно выраженный любовный характер, как, например, «лобзания» Артаксеркса, целовавшего Есфирь. Герои ели и пили, и зрители, судя по ремаркам, видели, как герой «принимает стакан», «наполнивши»; «держит кубок в руке и говорит» или уже «приходит, скачючи, имея в руках две крушки вина и поет» («Темир-Аксаково действо», «Иудифь», «Комидия притчи о блудном сыне»). На сцене заключали сделки, бив по рукам, и считали деньги («Зде по рукам бьют... Зде считаютъ», — сообщали ремарки в пьесе об Иосифе). Зрители видели, как герои «сядут играти», одни — «в зерни», «прочии — в карты, в тавлеи», как «будут добро проигравати», меняться одеждами и пр. (пьеса о блудном сыне).

Особенно насыщены физическими действиями были сцены стычек, драк и казней персонажей, когда, например, «о землю ударят и бьют по ногам» («Иудифь»), «падут

на землю обои; бьют и вопят» («Темир-Аксаково действо»), или когда все вдруг нападали и грабили одного: «Зде вси крикнут: “Емлим, емлим, емлим!” И расхитят останки» («Комидия притчи о блудном сыне»). На сцене «вязали» людей (пьесы об Иосифе и Навуходоносоре) и обыскивали настолько грубо, что один из обыскиваемых кричал: «Что же сие движение и осязание! Коего беса ищещи тамо!» («Артаксерксово действо»).

Не менее многообразными были уходы героев со сцены. Герои уходили, качаясь («пойдет, сланяся», — говорилось в одной из ремарок о блудном сыне); падали в обморок, «обомирали» (ср. пьесу об Иосифе). Заключенный бился головой так, что «голову всю сокрушил и мозг видеть» («Темир-Аксаково действо»). Повешенный метался и содрогался, и палач, глядя на него, говорил: «Виси же, движесе... мечися, здрогнися» («Артаксерксово действо»).

Жизнь персонажей выражалась не только в грубых, заметных перемещениях и телодвижениях, но и во множестве мелких жестов, нередко относящихся к области мимики. Герой не только «трепещет со страху» (пьеса об Адаме) или «глаголет, дрожаще, яко бы ужаснувся» («Иудифь»), но выражает это более тонко. Все детали поведения персонажей, конечно, невозможно было исчерпывающе описать в ремарках, но многое сверх ремарок предусматривалось драматургами и поэтому косвенно отразилось в речах героев. Так, например, можно восстановить то, как опальная царица Астия в «Артаксерковом действе» выражала смятение, выслушав царский указ о ее изгнании, потому что о ее растерянности вспоминал затем один из придворных: «Воспоминаю на ея горкия слезы... како очи тамо абие водою заплылись, яко к тому отдыхати не могла, како к земли упала, яко рыдая стояла и так жалобно жалела». Повидимому, выразительны были мимика и вздохи воеводы Олоферна, который, по словам одного персонажа, в течение «больши трех часов... овогда уста отверже, воздыхающе; овогда же очеса свои переменя, роздежену сущу» на Иудифь. Менялась в лице и Вильга в пьесе об Иосифе, и это отмечалось во всеуслышание: «Истинно вижу, — говорил ее супруг, — яко лицом переменялась (...) или ея и некая нужда предстоит, о ней ж никому явно чинити не хоцет?» Лицо героя не было маской, его выражение все время менялось.

Первые драматурги вполне сознавали особенность своих творений и в предисловиях к пьесам почти постоянно упоминали о «живости» персонажей. «Яко Артаксеркс, еще и мертв», — свидетельствовало, например, предисловие к «Артаксеркову действу», но пьеса — «того нам жива представляет». Предисловие к «Темир-Аксакову действу» содержало целое рассуждение о драматической «живости»: «И для того комедия нарицаетца мастерством, потому что она... живых персон в речении и ризах показывати (...) приводит». О «живости» действующих лиц предупреждал зрителей и Симеон Полоцкий: «Аки вещь живу узрит милость ваша», «то камидийно мы хоцем явити и аки само дело представить». Драматурги 1670-х годов сознательно — явно для развлекательно-

сти — с невиданной детальностью изображали действия, жесты, мимику персонажей. Вот такое подробное, увлекательное живописание авторами физических движений героев мы, пользуясь эпитетом самих авторов пьес, называем «живостью» героев.

Стремление к живой развлекательности и увлекательности отразилось в различных областях придворной культуры второй половины XVII в. Так, иконописцы, группировавшиеся вокруг придворного «изографа» Симона Ушакова, специально рассуждали о необходимости «живоподобия» изображаемых людей и существ и на практике претворили этот принцип в небывало «живых» иконописных образах, а царская грамота одобрила эту новую манеру «естеству подражати». В официальных сочинениях, имевших отношение к царскому двору, этот принцип яркой «живости» описываемых персонажей использовался очень активно — например, в послании царя Алексея Михайловича о смерти патриарха Иосифа; в отредактированном и частично написанном царем большим руководством об организации соколиной охоты («Урядник, или новое уложение и устроение чина сокольничья пути»); в печатной книге, изданной Московским печатным двором, о болезни и исцелении некоего царского ясельничего («Извещение чудесе, бывшего в царствующем и богоспасаемом граде Москве о сложении триех первых перстов...») и т. д.

Театр и царская служба. «Живость» героев не была пустой, чисто внешней. Какой бы «потехой» ни казался московский театр, но в первых пьесах отразились и вещи более серьезные — политические и философские идеи той придворной среды, в рамках которой театр и функционировал. «Живые» герои усиленно призывали к определенным нормам поведения, в особенности же к тому, чтобы каждый человек энергично занимался делами: «Всякой к своему поставленному делу поиди» («Иудифь»); «исполный ж тогда всяк дело свое» (пьеса об Иосифе); «всяк лутчей промысль да исполнить» (пьеса об Адаме) — такого рода призывы героев к героям регулярно повторялись в первых же драматических сочинениях. Их подхватил в своих пьесах Симеон Полоцкий. У него действующие лица также поучали: каждый «да весть свое дело», «что велят, трудися» (пьеса о блудном сыне); «прилежен буди» (пьеса о Навуходоносоре).

Энергично делать дела — значит делать их быстро. И герои торопили друг друга. «Шед скоро, поспешите», «спеши, спеши, не косни», «побежи наскоро и без мотчания», «скоро оставите все и ступайте, не мешкав», «ох, спеши, молю зело ти», «и аз же поспешу» — эти требования, просьбы и обещания герои повторяли постоянно («Артаксерксово действо», пьеса о Темир-Аксаке). Герои хотели, чтобы все делалось скоро: «Посылайте вскоре, дабы сие дело к утрею не продлилось», «в odkлад не откладай и все, еже аз ти рекл, не мешкав исполняй», «еже велят вам, то скоро творите», «приведу вскоре во исполнение», «тотчас сия исполнена будут» («Артаксерксово действо», «Иудифь», пьеса о Навуходоносоре). Надо было скоро говорить и скоро читать: «Глаголи же скоро», «повеждь ми скоро, како збылось», «прочитайте скоро», — требовали герои друг от друга («Иудифь», «Темир-Аксаково действо»).

Надо было быстро принимать и отпускать посольства: «их посольство нам скоро объявить... чтоб их скоро отпустить»; быстро вести бой: «да скоро... взяти и абие бой сотворити» («Темир-Аксаково действо»); быстро добиваться любви: «абие прилежах любов твою получитьи», — признавалась Вильга Иосифу; быстро жаловаться: «Кто какую жалобу имеет предложитьи, той без мешкоты сотвори» (пьеса об Адаме и Еве); быстро казнить: «абие смертию казнити», «в един час живота лишити», «скоро, скоро к висялице!» (пьесы об Адаме и о Навуходоносоре, «Артаксерксово действо»).

Энергичность героев предусматривалась и в ремарках. «Великого фараона скорейший указ ест, да Пентефрия без мешкоты к нему приидет», — сообщала, например, про египетского вельможу Пентефрию ремарка в пьесе об Иосифе. «Абие снидет к ним аггел», — обозначалось мгновенное появление ангела в пьесе о Навуходоносоре. Быстрота — прежде всего. Стремясь энергично делать дела, герои не терпели отсрочек и подстегивали тех, кто их задерживал. «Доволно!» — прерывал один персонаж другого. — «Не могу с тобой день целой розговаривати. Перестань, бо у мене иное дело есть» («Иудифь»). Блудный сын понуждал отца: «Отче любезный, время ми губиши, аще един день мене удержиши». Герои не хотели ждать ни дня: «Досадно бо ми есть еще так долго... ждати», «болши нам претерпети несть возможно» («Иудифь»). Постоянно назначались возможно краткие сроки окончания дел — «во месяц», «в трех днях», «в сутках» и пр. (особенно в «Иудифи» и «Темир-Аксаковом действе»). Поэтому, отвлекая от дела, один персонаж извинялся перед другим: «Недолго тя задержу», «еще мало да потерпиши» (пьеса об Адаме).

В связи с тезисом энергично заниматься делами понятны многочисленные филиппики героев против лени, безделья, беспомощности. В пьесах 1670-х годов лень отвергалась при каждом удобном случае: «Трудом приложися... Бодрствуй отселе, лености престани», «кто сладко яст, пиет, въскоре обнищает» (пьеса о блудном сыне). На Бога надеяться нужно лишь тогда, когда исчерпаны все человеческие усилия: «Достойт нам не закосневати или спати, но... всякия промышленные средства взыскати, ибо никакие Бог прежде не действует чудеса, разве когда всех человеческих промыслов уж не станет» («Иудифь»). Одним из худших обвинений был упрек в бездеятельности. Почему потерпело поражение войско могучего Олоферна? Еще и потому, что Олоферн «ест и пиет по вся дни, веселящися и прохладжался», а «Олоферновы люди подлинныя пьяницы суть и боязливые безделники» («Иудифь»).

Посмотрим теперь, что говорили персонажи в ответ на эти призывы. Ответ был одинаковый. Герои декларировали готовность к немедленному действию: «Всякия труды готов подимати» (пьеса о блудном сыне); «должность мою аз уже исполню и ничто же оставлю» («Иудифь»). Герои не желали тихо сидеть дома, их влекли дела во внешнем мире: «Яко вода не текущая, но тихо стоящая, смрадный дух скоро приемлет, тако и аз сам себе аки бы смердящим быти мню, что толь долгое время без дела пролежати принужден был», — заявлял один из них («Иудифь»). «Ныне же тот

недоброй человек, кто дома останется», — говорил другой («Темир-Аксаково действо»). Блудный сын у Симеона Полоцкого тоже чувствовал себя «во пределех домашних, як в турме замкненый» и стремился вырваться «весь мир посещати».

Действующие лица заявляли о стремлении самим все испытать, сделать дело своими руками, увидеть своими глазами. Это жизненное кредо было сформулировано в образной форме: «Зверь, его же ловят, многожды сладчайший есть, нежели той, его же копием ловчим убивают» («Иудифь»). Герои стремились действовать самостоятельно даже в мелочах. Недаром оскорблялась красавица Иудифь, когда предлагали ее за руку провести к воеводе: «Аз не малая отроковица, чтоб мене за руку весть! Слава Богу, и сама дойти к нему могу» («Иудифь»). Турецкий султан Баязет хотел лично присутствовать в рядах сражающегося войска: «Аз и сам в добром пребуду строю войска моего», — и велел воеводе начинать бой лишь в своем присутствии: «Да не дай зрети на свое храбрство, дондеже сам приеду» («Темир-Аксаково действо»).

Потребность видеть все важные события своими глазами ясно высказал царь Навуходоносор: «Сам хошу зрети», «видение паче слуха уверяет; хошу, да око мое согладает» (пьеса о Навуходоносоре). Вот почему герои часто повторяли, что они являются очевидцами событий: «Ей, очима сам видел и ушима слышел», «есть так аз видех», «аз сам увидех... ей, своими очесы» («Артаксерксово действо»); «сам аз очесми моими видех» (пьеса об Иосифе) и т. д. Или еще значительнее — герои утверждали, что они сами на себе испытали те или иные жизненные перипетии: «Аз на сомом сие себя искусно проведаль есть» (пьеса об Адаме и Еве); «сам искусих се во всяцей потребе» (пьеса о блудном сыне).

Своими симпатиями и антипатиями герои тоже словно отвечали на призыв к активному действию. Судя по монологам, большинству драматических персонажей казались привлекательными образы именно энергичных, деятельных людей. Царице Астинь, например, нравилась, по ее словам, «дерзновенная» царица Семирамида, а не «ея мужленостный Нин». «Чесо же ради аз тя вслед не могу ступити?» — выражала Астинь желание следовать образу жизни «дерзновенной» царицы («Артаксерксово действо»). Служанку Абру поражала «дерзостность» Иудифи: «О, никогда бы аз тако дерзостна была!» («Иудифь»). Но, помогая Иудифи, и Абра становилась «дерзостней». Вельможа Пентефрия ставил всем в пример ревностно трудившегося Иосифа: «Смотрите на верного Иосифа моего...» (пьеса об Иосифе).

Своеобразный диалог драматических героев друг с другом, то обращавшихся с призывами к активному действию, то в ответ на призывы заявлявших о своей готовности активно действовать, не оставляет сомнений в том, каковы были требования драматургов к их героям. От героев требовалась энергичная настроенность, готовность немедленно заняться выполнением «дела».

Драматурги 1670-х годов ценили не только настроенность к действию, но еще больше умение героев быть деятельными на практике. Блудный сын был настроен

куда как энергично, но на поверку оказался недееспособным. Вот почему большинство персонажей у драматургов являли свою энергичность ежеминутно, были заняты непрерывно, с лихорадочной интенсивностью действовали день и ночь, пребывали и «нощно в бодрости» («Иудифь»). И, разумеется, извещали о том во всеуслышание. «Хошу, аще сна не имам, время туне не испустити», — пояснял Артаксеркс в «Артаксерксовом действе» и ночью перечитывал «царственные книги». В другой раз заботы заставляли его «печално же обращаться чрез всю долгую нощ». Мардохей пребывал «вседневно и нощно у врат градских», молился всю ночь или подслушивал ночные планы заговорщиков. Воевода Аман клялся, что «не будет сна в моих очах», пока он не отомстит Мардохею; и виселицу Мардохею готовили ночь напролет. «И сею нощию отнюдь нимало спиши, — приказывал Аман своему сыну, — ...и во всю сию нощ да делают оно древо» (то есть виселицу). Герои были поглощены делами, не замечая, как проходит ночь; и вдруг один говорил другому, опомнившись: «Се зри, зоря уже к нам прииде». Персонажи очень редко, в единичных случаях, высказывали желание отдохнуть от дел и забот. Но если героя на сцене заставляли спать, он в тот же момент пробуждался и продолжал бурную деятельность (Темир-Аксак в пьесе о нем); в противном случае спящему отрубали голову (Олоферну в «Иудифи»). Конечно, и рано утром персонаж был бодрим: «Аз днес по утрии зело рано пред солнечным въходом стояще... По сем... пошел есть ни что прогулятися» (пьеса об Адаме и Еве). Герои в пьесах, в соответствии с требованиями драматургов, действовали непрерывно и неустанно, как заведенные.

Аналогичные мотивы получили распространение и в других, не только драматических, сочинениях придворных авторов второй половины XVII в., которые напрямую требовали от своих современников энергично «делати» дело. Тему усердного труда исключительно усердно же разрабатывал, например, Симеон Полоцкий, особенно в сборниках своих стихотворений и сборниках проповедей. Примечательны уже названия ряда его стихотворений — «Делати», «Труд» и пр. «Да праздных людей не имеют в себе, ибо комуждо трудитися тебе», «слово абие делом вси да совершают», надо «от трудов сокровищ искати» — подобных предписаний для читателей у Полоцкого можно подыскать великое множество. Притом поэт писал об активной деятельности именно мирских людей в обыденной жизни: «Денница... нудит люди ко делу: ов в водах глубоких рибствует, ов в пустынях лов деет широких, иный что ино творит».

Призывы истово заниматься мирским трудом раздавались и в проповедях Симеона Полоцкого. «Точию никтоже да пребывает в лености, — убеждал проповедник. — Мирстии, вси вы трудитесь кождо во своем звании неленостно: вои — в полцех, художницы — во градех и селех, тяжателие — на нивах».

У Полоцкого найдем обращения к отдельным сословиям, к отдельным видам работников: «Аще кто силен, той да защищает; аще кто мудр есть, сей да поучает». Среди прочих, кого автор призывал трудиться, были ученые («ко книгам склонися»), учителя

(«образ делом дай») и ученики («читай часто»). Были вдовы: им «подобает и дело благо, еже рука знает». И цари были обязаны трудиться: «Царем не срам быти, рукама дело честно своима робити». Все члены общества, снизу доверху, обязаны были усердно работать.

В сочинениях другого придворного писателя — Николая Спафария — также заметны усилия автора «возвати житие от праздности»; притом много примеров предназначено для поощрения трудолюбия у царя. Вот один из них: «Обычай бе прехвалный у персов сицевый, яко некий от воевод своих имяше чин той, яко на кийждо день рано к царю персидскому приходяше и ему глаголаше: “Возстани, о царю, и потщися о делех...”» («Хрисмологион»). Или другой образец царского усердия. Сиракузский царь показал своему философу, с каким напряжением он всегда занимается делами. Посадил того на трон под висящий на волоске меч: «Сицевым и вящим попечением всегда труждаюся и аз и вси, иже разумно владети хотят» («Василиологион»). Или, наконец, прямые поучения у Спафария: «Не подобает царю нерадиве ничего делати» («Арифмология, сиречь числословие»). Царь в представлении придворных писателей оказывался самым трудолюбивым работником, которому следовало подражать.

Придворные писатели, поэты и драматурги усиленно убеждали каждого читателя гнать лень и сонливость. Обличение состояния сонливой вялости стало одной из излюбленных тем. «Полезно выну бдети, не много же спати», — настаивал Симеон Полоцкий. «Три неудобно разделяются, — не без насмешки отмечал Николай Спафарий, — ...сонлоубец, и ленив, и мяхкая постеля» («Арифмология»). «К спящему человеку, — говорилось в одной из драм, — и мыш в постелю внидет, яже пред бодръствующим и являтися не смеет» («Иудифь»).

Своего рода призывом развеять сонливость и быть готовым действовать служили непривычные на Руси названия новых церковных книг: «Трубы словес», «Жезл правления», «Меч духовный», «Брашно духовное», «Обед душевный» и пр. Эти названия так и толковались современниками. Симеон Полоцкий рекомендовал слушать «Трубы словес», «будящая нас от сна». «Меч духовный» побуждал, по его выражению, «чтобы мечи не заржавели на Москве». «Жезл правления» был готов к немедленному употреблению: «лающих псов умеет зубы сокрушати», — поясняло послесловие к книге. Заглавие «Обеда душевного» также призывало к деятельности. «Прими любезно обед сей... — раскрывал автор содержание названия, — яждь, взямая рукама ума твоего, прежувай зубами разсуждения...». Короче говоря, действуй умом и руками.

Появление не просто «живых», но небывало энергичных героев в драматургии и призывов к энергичности в придворной литературе вообще было связано с новыми обстоятельствами царской службы. Сформировалась приближенная к царю группа деятелей, отличительными чертами которой были необычайная энергия, неутомимость и стремление к быстроте в ведении дел, перекликающиеся с соответствующими чертами героев литературы и с авторскими требованиями к людям.

Прежде всего характернейшей фигурой был царь Алексей Михайлович. Исследования историков и собственные высказывания царя позволяют представить стиль работы этой личности. Подчеркиваем, что будем говорить не о содержании деяний царя, не об их полезности или вредности. Это совсем иная тема. По необходимости кратко скажем об общей особенности его практической деятельности, а именно об энергичности и быстроте.

В практической деятельности Алексей Михайлович отнюдь не был «тишайшим». Исследователи уже давно отметили «деятельную и вместе экспансивную натуру царя», «его темперамент, не допускающий отсрочек», «исключительную хозяйственную энергию» и пр.

Энергичная настроенность Алексея Михайловича сразу заметна по его посланиям и грамотам. Желание быстро делать дело ясно отражалось в письмах царя к родным начиная с 1650-х годов. «Коротко вам пишу, потому что неколи писать, спешу...», «наскоро еду», «а скорее тово поспешит никак нельзя», — таковы постоянные его упоминания о себе.

Еще примечательней его отношение к подданным. Во множестве грамот царь с невиданной настойчивостью требовал быстроты и неутомимости в вершении дел. К традиционным словам указов о том, чтобы приступить к исполнению «тотчас», царь нередко добавлял: «...без мотчанья, не мешкая нигде ни за чем ни малого времени», «тотчас, не мешкая ни часу», «как скорее, так и промышляйте» и т. д. Он требовал бессонного усердия: «...имей крепко опасенье и Аргусовы очи на всяк час, беспрестани в осторожности пребывай и смотри на все четыре страны».

Прежнюю неисполнительность и нерасторопность царь осуждал. Он неоднократно призывал «дурные всякие обычи прежние отставливать». Те, кто «тихостию и бледостию лица своего» уклоняются от службы, напоминали царю медленно уползающие облака. Он же требовал от каждого: «не разленяйтесь», «на нашу службу поспешай».

Энергичность Алексея Михайловича проявлялась непосредственно в практической жизни. Известно, например, что Алексей Михайлович учредил и лично возглавил Тайный приказ, имевший самые широкие полномочия в политике, военном деле, хозяйстве и культуре. Исследователь дел приказа А. И. Заозерский показал, как много «работ при быстроте их темпа» было проделано за сравнительно короткий срок.

Не только на бумаге царь требовал интенсивного исполнения поручений. Так, он устраивал смотры во дворце и наказывал стольников, опоздавших на службу. «Стольников беспрестани купаю ежеутр в пруде, — сообщал царь в одном из писем, — ...за то, кто не поспеет к моему смотру». Здесь знаменательно и само «бодрящее» наказание.

Попытки царя расшевелить приближенных были, очевидно, многообразны. О них писал путешественник Павел Алеппский, поясняя при этом: «Царь обходился со своими вельможами так, что вместо спокойствия подвергал их большим трудам». Алексею Михайловичу, по-видимому, удалось добиться ощутимых перемен. Недаром лет через

пятнадцать после Павла Алеппского другой путешественник, Яков Рейтенфельс, писал: «Приказания царя, какого рода они бы ни были, хотя бы и влекущие за собою смерть, исполняются всеми быстро, не взирая ни на какие преграды...» Своего предшественника — Михаила Федоровича — Алексей Михайлович, несомненно, превосходил энергией и результативностью действий.

Алексея Михайловича окружали не менее энергичные деятели. Вспомним об А. Л. Ордине-Нащокине. Чрезвычайная активность его общепризнанна. Судя по писаниям, Ордин всегда думал о быстроте и инициативности в решении дел. «Не для я покою поехал, — признавался он в одном из своих ранних писем, — то мне и радость, штобы больши службы». Он опасался «в деле не ослабеть»; предлагал меры, от которых «дело скорее делается»; стремился «скончать дело неотложно». Той же быстроты требовал и от других, чем бы ни ведал. Дело должно быть «совершенно, не испустя времени». Если речь шла, например, о почтовом ведомстве, то — «гонять наскоро», «чтоб та почта ни за чем не стала ни часу». Рукописное наследие А. Л. Ордина-Нащокина полностью еще не собрано. Но изданные документы явственно обозначают склонность этого человека к непривычной скорости и интенсивности в работе, отчего у него было немало врагов.

Подобную активность можно обнаружить, пожалуй, у большинства известных личностей третьей четверти XVII в. В боярине А. С. Матвееве, например, по словам исследователей, «мы наблюдаем... не официального начальника или теоретика-дипломата, а живого и энергичного социального деятеля». Сам А. С. Матвеев писал мало, но в челобитных и он, вслед за Ординым-Нащокиным, вспоминал, что «не лготил себе», «работал... в скорых и частых посылках», и перечислял эти «работы свои непрестанные», «всяция моя неспокойныя службы». То были невиданные по энергии и размаху начинания; как утверждал Матвеев, «а прежде сего никогда... не бывало». Кстати, в своих письмах царь Алексей Михайлович тоже иногда отмечал, что предпринимает дело, не виданное ранее.

Можно еще назвать влиятельных лиц, выделявшихся необычной энергией, — патриарха Никона, боярина Б. М. Морозова, боярина Б. М. Хитрово и лиц, менее известных, — дьяков Д. Башмакова и Л. Иванова. Обозрев, например, заслуги Д. Башмакова, А. И. Заозерский выразился так: «Тут действовала огромная рабочая сила... решительный характер».

Новый стиль практической деятельности распространился далеко за пределы ближайшего окружения царя. Появились небывало энергичные воеводы вне Москвы. Даже в далекой Сибири, по характеристике С. В. Бахрушина, «развивает неимоверную деятельность и энергию» воевода П. И. Годунов, «предшественник дельцов петровского времени». Его «кипучая организаторская деятельность» была настолько непривычна, что некоторые в Сибири всерьез считали, будто воевода «делает, забыв головы своей, ума отступив».

У нас нет достаточных данных, чтобы последовательно представить, как все более широкий круг людей в третьей четверти XVII в. усваивал новый стиль активной и подвижной «службы государевой» и поведения в обществе. Имеются только отрывочные сведения. Иногда попадает, например, письмо, в котором один приказной человек просит других: «Братцы, государи, товарищи! Хто есть в приказе, тотчас сходите» по такому-то и такому-то делу, чтобы все «поспело» вовремя. Теперь приказному, который стал «о делех приказных не радети» и был вопиюще «неисправен», приходилось писать челобитную царю с объяснением причин своей «неисправности». Характерно, что виновный приказной настаивал на своей ненависти к лентяям и жуликам: «Ей, великий государь, прежде таковых, яко ж ныне и аз, яко самых сущих Божиих врагов ненавидах, а ныне в той вражий образ не домышляюся, како аз сам облечеся» (челобитная Григория Всполохова).

Пьесы московского придворного театра оперативно отразили не только общие условия царской службы, но и ее сиюминутные частности: новую женитьбу Алексея Михайловича, увлечение царя соколиной охотой и разведением садов, возрастание роли думных дьяков и врачей при дворе, интенсивность русско-персидских отношений в это время и многое другое. Новой атмосферой практической жизни царского двора и российских властей были окутаны первые пьесы — в целом и в мелочах.

Театр и философия жизни. Первые пьесы российского театра были не только развлекательны и прагматичны, но отличались и своеобразной философичностью. Что думали о жизни авторы, например, «Артаксеркова действия»? Прямых рассуждений по этому предмету в пьесе не имеется, но есть косвенные свидетельства того, что драматурги представляли себе жизнь насыщенной множеством событий в каждый отрезок времени. Отзвук такого представления замечен в ответе Артаксеркса. Когда приближенный готовился перечислить по книге события с начала царствования Артаксеркса: «Что имам прочитати?... О твоём, о царе, власти началство?» — то Артаксеркс останавливал читающего: «Ни, то есть бесконечно. Зри, что сего лета какие дела творились...» Перечень крупных, памятных дел за один год уже был пространным, а за многие годы становился бесконечным. Время было заполнено обилием дел. Так считал Артаксеркс, так думали и авторы.

Действительно, судя по отдельным репликам персонажей, «Артаксерово действие» охватывало короткий отрезок времени: немногим более месяца из истории царствования Артаксеркса; фактически же показано около десяти дней из этого месяца. А сколько событий, дел, действий вместились в десять дней! Каждый день в изображении авторов пьесы был насыщен деяниями людей. Драматурги в самом материале пьесы воплотили замечание их персонажа о бесконечности дел даже за относительно небольшой отрезок времени.

Особый драматический прием, неоднократно используемый авторами «Артаксерово действия», подтверждает, что авторы на практике исходили из предпосылки о

бесконечной цепи деяний в каждый данный момент прошлого. Показать на сцене все сплетение действий момента полностью невозможно, необходим отбор главного. И авторы опускали, например, лишние разговоры героев, передававших весть о событиях из уст в уста. Герой выходил на сцену, уже извещенный о происшедшем событии, заканчивая беседу об этом и приступая к новым делам. Так, после внезапной казни Амана не было «сени» о том, как Мардохей впервые узнавал о смерти своего врага. Мардохей выходил, лишь переспрашивая о новости, сообщенной ему где-то за сценой: «Повешен ли Аман ныне? Сам ли ты то видел?» — «Сам яз ево изымал и видел, как к смерти шел», — подтверждал свидетель, и действие развивалось далее. Так же изображалась, например, царица Астинь после ее низложения. Соответствующей речи придворных к царице не было. Астинь выходила на сцену с вопросом: «Сице ли я, Астинь, пребуду отверженна?», а придворные подтверждали: «Изверженна еси ты и всеми посмеянна». Действие перескакивало через промежуточные ступени. В данном случае авторы не только делали пьесу более динамичной, но и намекали на многие деяния, оставшиеся за сценой.

Обратимся к другой пьесе — «Темир-Аксакову действию». Представление о насыщенности периодов прошлого делами и событиями косвенным образом выражено в авторском предисловии: «А гречане многие тысячи золотых на протор положили, чтобы действия все на письме написаны были». Сколько же произошло событий, чтобы только на их перечисление и описание пришлось затратить многие тысячи золотых!

Даже недолго длившееся событие, например сражение, состояло из необозримого количества действий. Ведь султан Баязет перед сражением требовал: «Сего ради скоро непрестанных гонцов посылайте: да будет мне ведомо, что тамо чинится». Гонцы следовали непрестанно, потому что сообщаемые ими факты были бесконечно обильны. Велик упоминаемый авторами промежуток времени или мал, он буквально забит делами, для подробного перечисления которых требуется множество написанных книг, множество гонцов с вестями и т. п.

Пьеса о Темир-Аксаке изображала события, происшедшие примерно в течение месяца; непосредственно было показано около десяти дней; за эти дни успевали произойти события мирового масштаба; притом в каждый момент что-то случалось. Драматурги в некотором роде выступали перед зрителями как «непрестанные гонцы» — информаторы о бесконечном количестве событий прошлого.

В прочих пьесах 1670-х годов нетрудно обнаружить то же самое. Даже когда на свете существовало лишь два человека, как в пьесе об Адаме и Еве, события не заставляли себя ждать. Стоило появиться на сцене Адаму, как уже случалось нечто важное: «Велиал и Люцыпер со иными многими ангели гордости их ради из неба низ свержены», — такое большое и сложное переплетение событий, что Адам ужасался: «Ох! Ужели сие на сем свете содеяся?» И далее, по пьесе, в течение нескольких дней «на сем свете содеяся» исключительно важная для будущего человечества цепь собы-

тий. А пьеса Симеона Полоцкого «О Навходоносоре царе» фактически показывала один день, но в этот день умещалось все: как «Навходоносор не тако живяше», и как исправился, и каковы были последствия этого для людей.

Но самое главное — изображение жизни, насыщенной событиями, являлось частью широкой картины перемен, рисуемой пьесами. Вместе с позами и жестами непрерывно менялись настроения драматических персонажей. Артаксеркс выходил на сцену радостным — «сы ныне аз бо сам в радостех пребываю», и тут же становился печальным. «Како же в веселии печаль аз обретаю, во многих бо скорбех себе быти признаваю?» — спрашивал себя он. Но печальный и тоскующий Артаксеркс при следующем своем появлении на сцене уже находился в негодовании и ярости (действие 1, сень 3). Затем предстал умиротворенным и радостным (действие 2). Потом снова впал в гнев (действие 3), сменявшийся недолгим успокоением. Затем царь выражал свое «бесконечное печалие» (действие 4). Потом вновь появлялся радостным и милостивым (действие 5), чтобы вскоре предстать крайне разгневанным (действие 6) и вновь обрести равновесие.

Менялось настроение почти у всех героев. Горе и плач сменялись веселием, радость омрачалась досадой, на смену надеждам приходил ужас и т. д. Особенно экспансивно вел себя блудный сын — то смиренный, то хохочущий на сцене, то впадающий в состояние крайнего беспокойства и самоуничужения, то с облегчением радующийся красоте мира. Колебания испытывали даже относительно второстепенные персонажи, общая настроенность которых, казалось бы, оставалась неизменной. Например, в «комедии» об Иосифе неистовая в своей любви Вильга то пыталась совратить Иосифа, то вдруг отказывалась от своих намерений («аз уже то покину и болши тя к тому привлеци не стану»), то вновь искашала его.

Неустойчивы были и внутренние устремления героев. Например, основу действия «Жалобной комедии об Адаме и Еве» составляло изображение колеблющихся желаний главных персонажей (отсутствующее в Библии и в соответствующих апокрифах). Так, в первых сценах Адаму и Еве не хотелось пробовать плод с запретного древа. «Адаме, знаеши ли древо сие? — спрашивал ангел. — ...да под лишением живота своего от него не яси, ни же ко овощам его да не прикоснешися». — «О, ни, аз в томь не опасуюся», — заверял Адам. «Хотя бы неведомо каков овощ быть, однакоже не учну для сего и не хошу милость Божию погубити», — подтверждала Ева. Но в следующей сцене их желания менялись. «Преизрядной цвет сего овоща! — говорила Ева. — Нужда ми его вкушати». «Дажд семо, возлюбленная Евва моя! — просил Адам плод. — ...тем же и аз увижу, кая в нем добродетел сокровенна». Герои затем отмечали такие перемены в себе: «ныне же веема со мною пременилося», «чувство и естество мое веема превратилос». Меняли свои желания в пьесе и аллегорические персонажи — Правда и Истина. Вначале они требовали беспощадной кары согрешившим людям, чтобы им «муку вечную получити», «их до основания погубити», «умерети

смертию». Но затем просили: «человека бедного освободить». По-видимому, менялось настроение даже Бога-отца и «праведной гнев» у него сменялся милосердием.

Картину изображаемых перемен в пьесах расширяло пестрое чередование эпизодов, нередко противоположных по настроению. Перед глазами зрителей на одной и той же сцене действие постоянно переносилось из страны в страну и из города в город, из царского дворца к городским воротам или в военный лагерь в поле, с поля или из пустыни опять во дворец. Если приходилось долго изображать одно и то же место, как, например, рай в пьесе об Адаме и Еве, то рай менялся прямо на глазах. В начале пьесы зрители видели радостный «вертоград». «Имянно же видите и слышите, — говорилось в пьесе, — лепотных струев шумы, видите и слышите красных птиц пение... возможно вам утешитися в прекрасных злаках и деревьях и в различных цветах». Но это было не надолго. И вскоре все менялось. «Никая бо птица болши не поет, — говорилось в пьесе, — никий зверь болши не ищет про себя пищи, никий цветок не обретается в прежней бывшей красоте, дерева низ сраняют от печали листы своя и трава увядает».

Пьесы 1670-х годов изображали целый мир, в котором перемены мест, движений, настроений, судеб сливались в единую большую тему. Широкие картины переменчивой жизни в пьесах 1670-х годов выражали то, каким драматурги представляли себе эту «вещ живую», то есть жизнь человеческую.

Свои представления о переменчивости человеческой жизни драматурги оговаривали в предисловиях. «Человеческое житие, — начиналось, например, предисловие к «Жалобной комедии об Адаме и Еве», — ...во оном такожде все прохлаждение и радость зыскуем, но обретаем скорбь и беду. Ей, зыскуем в нем меру, но что же обретаем? — Несмирение и бран. Зыскуем посмешение, но обретаем плач и рыдание. Зыскуем в нем здравие, но обретаем болезн и недуг». О той же пестроте и переменчивости жизни толковало, например, предисловие к «Темир-Аксакову действию»: «А что по всей вселенной творится кроме радости и печали? — спрашивали авторы. — Едина персона радостно играет, а другая печально играет, и скоро благосчастия превратится».

Драматурги часто обращались к вопросу о переменчивости «счастия», подразумевая под «счастьем» широкий круг явлений — от успехов по службе до благополучной жизни вообще. Предисловие к «Артаксеркову действию» поясняло, как «прменяется счастье», как «Бог... счастье вспять возвращает», «коль чюдно и пречюдно превращает великий Бог советы человеком». Персидский воевода Аман в этой пьесе много рассуждал о «непостоянном счастье»: «Счастье убо токмо есть жития сокращение; его же возвыси, того приведет в бедное низпадение». О «счастии» говорил и Артаксеркс, признававший, что и он может «счастьем кола тако же изриновен быти». «Прелестному колебимому счастью» был посвящен большой монолог одного из героев в «Иудифи». «О проклятое и предателное счастье! — восклицает ассирийский воевода и князь

Ахиор. — ...Лишатся то тебе... нежели в прелестном твоём лоне предпочивати... абие со страшным падением прелесть твою уведати...». О «прелестном», то есть обманчивом, «пременном» счастье пели даже в песне. «Проклятое счастье» поминал Баязет в «Темир-Аксаковом действе». Жизнь переменчива — вот главное убеждение авторов драм.

В мире, изображенном пьесами, почти все было неустойчиво, зыбко, текуче, могло переходить в свою противоположность. Так, то, что начиналось хорошо, заканчивалось плохо (и наоборот). «Жду по доброй нощи и доброй день», — говорил, например, Аман в «Артаксерксовом действе», а днем его казнили. «Но к благополучной нощи едино еще да напиемся», — предлагал пирующий Олоферн в «Иудифи», и той же «благополучной» ночью он был обезглавлен. Баязет в «Темир-Аксаковом действе» после многих удач мечтал о мировом господстве: «Аз надеюсь, что мы тогда большую часть восточного мира преодолеем»; но тут прибежал гонец с вестью: «Сполох! Сполох! Неприятель уже пред обозом и роты выезжают», и Баязет попадал в плен.

Обещания героев, даже самые твердые, обычно не выполнялись. Так, Артаксеркс, предупрежденный Мардохеем о заговоре, велел записать имя того «в царственные книги, дабы в забвение то не было во веки», но затем забывал наградить своего спасителя. Заговорщики в том же «Артаксерксовом действе» «записью кровью» клялись действовать заодно, а потом один отрешивался от другого. Адам обещал быть послушным Богу, но не исполнял этого. Блудный сын обещал отцу: «От мене дому разширится слава», но ничего, кроме позора, не приносил. Он же обещал господину, приютившему его, хорошо работать и быть верным, но не выполнял ни того, ни другого. Верность обещали, в свою очередь, и слуги блудному сыну и тоже не выполняли обещания. В «Темир-Аксаковом действе» солдаты ручались сохранить жизнь задержанному «мужику»: «Не страшися, — говорил “мужику” один солдат, — я порука, что не убьют». «И я, и я ручаюся», — подтверждал другой солдат. Но, обыскав, тут же убивали «мужика».

Почти невозможно найти что-либо утверждаемое в пьесах как постоянное, неподвижное. Даже царские указы, которые нельзя было менять никому, в том числе и царям («закон есть — никогда разрушати, еже царь едино повеле написати», — напоминали, например, Артаксерксу), даже эти указы в пьесах изменялись и отменялись. Так, Артаксеркс распорядился, чтобы под страхом смертной казни к нему никто не являлся без приглашения: «никому мужскому и женскому полу вольно ко мне входить», но затем для Есфири сделал исключение: «Аще мой есть и указ, но ты еси свободна» от этого указа. Точно так же, разослав указ о расправе над евреями, Артаксеркс потом рассылал «иные писма, яже прежнему указу не вредныя», но фактически его отменявшие. Навуходоносор в пьесе Симеона Полоцкого менял не только свои отдельные распоряжения, но и свою веру.

Нередко довольно было незначительного толчка, чтобы произошло изменение в жизни героя. Так, переход от счастья к несчастью в пьесах получался очень резким. Достаточно случайного нарушения, чтобы гармония сразу превратилась в дисгармонию. Из-за неправильно понятых слов рушились устои благополучия. Например, в «Артаксерковом действе» царь скучал по царице Астинь, которую не видел семь дней, и посылал за ней: «зане ми сердце тужит... да идет же ко мне, в венце своем убравшись и в прочих утварех, сама ся украсивши, да вси велможы, лепоту ея взирая, яко краснейшу всех, всех жен избраннейшая». Но Астинь, когда ей передавали слова Артаксеркса, истолковывала их по-иному, как унижительное предложение. В Библии гнев Астинь объяснен; но в пьесе, если исходить из ее текста, ничего унижающего Астинь в речи царя нет: он просто соскучился по царице. «Чего же царь от мя желает сотворити, — спрашивала Астинь, — и хошет мя весмя народом посрамити? Да яз открыюся беседам оных пияных князей толиких стран? О, хотение безумных!» Подданные убеждали Астинь, что: «Желает убо царь, да приидеши прекрасна, да купно весь народ себе вси увещают, подобную тебе нигде же обретают». Но Астинь настаивала на своем понимании слов царя: «Слышу аз, добре слышу, како есть ваше хотение, еже народом всем представить ми в посмеяние». «Какая сия мысль!» — пугались придворные и снова разъясняли царице мысли царя: «Но мысли его советуют, да вси князи, вси купно тя почитают. Того ради глаголю же еще, да приидеши в венце и в лутчих утварех». Однако Астинь оставалась при своем мнении: «Се оттого явленно, како есть превращенно царево сердце есть, пиянством исполненно, и хошет мя и ся видети в поношении». Так в пьесе начался конфликт, приведший к низвержению Астинь и к неожиданному возвышению Есфири.

С неверно понятых слов начинался конфликт и в «Комидии притчи о блудном сыне» Симеона Полоцкого. Это нечто новое сравнительно с евангельской легендой. Отец наставлял обоих своих сыновей, как надо жить: «Мир, смирение, кротость сохраняйте»; «мудрость стяжите»; «с честными людьми дружество держите»; «бежите всех злых» и т. п. Младший сын вслед за старшим отвечал отцу: «Мудрость словес ти любезно прияхом, в скрижалех сердец наших написахом». Но в «скрижали сердца» младшего сына отразилось несколько не то, что сказал отец. «Поучаеши нас благо пожити, — передавал смысл речи отца младший сын, — и славу рода нашего множити...» О славе рода отец ничего не говорил. Однако «славу рода», якобы упомянутую отцом, младший сын использовал в качестве предлога, чтобы отправиться в «чуждые страны»: «От мене дому разширится слава, и радость примет отчая ти глава». Результат путешествия блудного сына известен. Неточно понятая речь послужила толчком к несчастьям.

Непонимание или намеренно неверное истолкование чужих слов в пьесах было обычно для отрицательных персонажей. На этом построена, например, «Жалобная комедия об Адаме и Еве», где Змий перетолковывал Еве запрет Бога («И то, мню я,

яко не истина вразумела еси») и искушал ее попробовать запретный плод. Минутная непонятливость героя губила все его будущее.

В этой атмосфере неустойчивости для героев были характерны постоянно высказываемые опасения в дне сегодняшнем и в дне завтрашнем: «Кто же весть, что еще и днесь приидет», «день чудно начинался... Бог весть, что к вечери еще и зде случится» («Артаксерсово действо»); «кто весть, кто из нас утре в живых будет?», «кто весть, что в пяти или шти днех вам может добро приключиться?» («Иудифь»); «Бог убо весть, сколко нам жити» («Темир-Аксаково действо»). Даже самоуверенный Змий в «Жалобной комедии об Адаме и Еве» выражал сомнение: «Чаю, чаю, что в сегодняшнем числе нечто намь противное учинится».

Герои ожидали любого поворота событий в данный момент, задавали себе вопрос: «Мощно ли сему безопасно и не ложно верити?» («Иудифь») и не верили своим глазам. Когда, например, в «Артаксеровом действе» Мардохею по царскому указу воздавали почести, он все-таки сомневался: «Ох, что творят! В правду ли или в вящее поругание?» Когда Иудифь показывала осажденным соотечественникам отрубленную голову Олоферна, те, не смея надеяться на лучшее, сомневались: «Но истая ли то и самого ли Олоферна глава?» Когда возвращался домой долгожданный блудный сын, отец не верил этому, так что его спрашивали: «Се идет в двери, что не даш веры?».

Персонажи в пьесах как бы находились в готовности принять противоположное мнение о событиях или людях, вопреки тому, которое они обычно высказывали. Например, Олоферн в «Иудифи», абсолютно уверенный в своей победе, все-таки добавлял: «В три дни граду тому или в руках наших конечно быти или мне, Олоферну, сию главу на плечах не носити». Служанка Иудифи знала, что ее госпожа не пойдет замуж. «Вся вода вверх подимется, вси же горы и холми в глубину морскую вовержуются, и вся вселенная переменится, когда госпожа моя едино замуж хочет итти», — говорила она и все-таки добавляла: «Аще же она за великого Олоферна пойдет, и аз же тогда возмогу... пойти». В «Малой прохладной комедии об Иосифе» сыновья с самого начала подготовляли отца, поверившего в гибель Иосифа, к противоположному предположению: «Кто вест, не ушел ли и еще в живых ест?»

Поэтому герои меняли мнение легко, почти мгновенно; и не составляло большого труда убедить, например, Артаксеркса в том, что «всего царства отец» Аман на самом деле «супостат», «смутитель», «злодей» и «убойца»; внушить Еве и Адаму, что запретный плод вполне доступен, «прими токмо да вкушай» (пьеса об Адаме и Еве); доказать Навуходоносору, что одна вера лучше другой. Поэтому Вильга в пьесе об Иосифе с легкостью отказывалась от своей веры и от своего мужа: «Се и аз всех богов наших отвергуся... тогда азь мужа моего убию...»

Из этих многочисленных картин и эпизодов в пьесах вытекал один и тот же вывод: все быстро меняется, все зыбко. В своих суждениях, обычно сосредоточенных в предисловиях, драматурги подчеркивали стремительность перемен в человеческой жизни.

Предисловие к «Иудифи», например, указывало, что в мире столь быстро «пременяет печаль зелную в счастье, что токмо скорбь пребысть во окомгновении». Эту мысль поддерживали и речи героев. Так, один из них убеждал собеседника: «Не веси ли, яко, аще высокие деревья долго растут, но однакоже внезапно скоро токмо от единого громового удара или от бури большие сокрушаются?» В предисловии к пьесе об Иосифе внезапность перемен во взаимоотношениях людей сравнивалась со внезапностью укуса скорпиона, который «скоро воздвигнется» и «абие яд свой смертаносной испущает».

Не было в пьесах недостатка в высказываниях о неустойчивости жизненных обстоятельств и поэтому о необходимости быть настороже, не искушать судьбу своей уверенностью. «Кому бо не известно, — говорилось в «Иудифи», — что единая точию муха предражайшее благоуханное миро смердящим сотворити может?» В «Артаксерковом действе» перемены «счастья» и судьбы сравнивались с капризами погоды. «Мню, — констатировал один из персонажей, — яко счастья ветр хоцет обратитися». «О царская милость со проклятыми чествами, — каялся другой персонаж, — яже удобнее, нежели ветр ся движет!» Поэтому Иудифь говорила: «Жизнь наша ничем иным есть, токмо опасением». В «Темир-Аксаковом действе» мысль об «опасениях» развивалась подробно. «Ничто человека так утешит, — сообщалось в начале пьесы, — но как ожидание предбудущие дела, про которые он зело опасен и кручинен. Занеже нам с породы скрытные дела объявить не мочно, и не можем знать, к добру или ко упадку...» «Комидия притчи о блуднем сыне» призывала в послесловии «на младый разум свой не уповати». Драматурги вполне отчетливо излагали и выражали свое жизненное кредо.

По количеству и логической четкости формулировок видно, что пьесы 1670-х годов писались уже с ясно осознанной мыслью о «пременности» мира. Эта идея не зарождалась из самого материала пьес, а была ясна драматургам изначально и многое определила в тематике и структуре их произведений. Эта идея была даже шире того, что нашло художественное воплощение в театральных постановках. Например, в предисловии к «Артаксеркову действу» авторы, хоть и в смягченной форме, допускали мысль о «пременности» царской власти вообще («сего же Артаксеркса власть, аще бысть велика, обаче ныне несть подобна»), о «пременности» власти царя Алексея Михайловича («Натура скифетр оный имать положити»), о текучести всей вселенной («и вся вселенная преидет»). В целом, все дошедшие до нас пьесы 1670-х годов были глубоко проникнуты идеей о стремительной и неустойчивой переменчивости окружающего мира и человеческой жизни.

Вся эта философская настроенность имела явно придворные идейные корни, о чем пьесы свидетельствуют с бесспорностью. Начнем с того, что от произведений европейского барокко пьесы московского театра 1670-х годов отличаются оптимизмом и мягкостью взгляда на мир. Как известно, в литературе барокко и, в частности, в немецкой драматургии и поэзии XVII в. представление о переменчивости жизни было пессимистичным: все меняется к худшему, все бренно, все идет к гибели, смерти, исчезнове-

нию. В русских же придворных пьесах, напротив: жизнь переменчива, стремительна, но приносит счастье и благополучие. Все первые пьесы русского театра имели счастливый конец. «Иже сего дни еще в печали и в смертном страхе, ныне возможет руку прострети к своей радости», — писал автор в песне, заключающей «Артаксерсово действие». «Бог нашу печаль в радость пременял», — неоднократно повторяли его действующие лица (разумеется, положительные). О той же радостной развязке в судьбе героев драматурги предупреждали и в предисловиях к своим пьесам: «От которые беды избавив, их Бог в радость облакает».

Авторы первых русских пьес отличались склонностью смягчать напряжение сюжета. Они старались ни на минуту не допускать у зрителей сомнения в благополучном исходе событий. В самые острые моменты герои пьес регулярно успокаивали зрителей. «По скорби сей паки возрадуемся», — уверяла со сцены Иудифь. «После злопогодия солнце возсияет», — обнадеживали в «Темир-Аксаковом действе». «Успокойтесь и не отчивайте», — обращались к людям архангелы в «Жалобной комедии об Адаме и Еве».

Персонажи обычно не доходили до крайнего отчаяния. Их сразу же принимались утешать. Особенно часто «утешители» выступали в пьесах Симеона Полоцкого. Например, в «Комидии притчи о блудном сыне» блудного сына хотел утешить почти каждый. У блудного с похмелья разболелась голова, и его утешал слуга: «Государю наш, тому не чудися... Аз есмь искусен, вем, како лечити». Блудный разорился, и его утешал встреченный купец: «Что ти юноше? Кая печаль тебе? Не сумнив буди, а мужайся себе». Блудный был голоден, раздет, избит, но его уже ждал главный «утешитель», отец, беспокоившийся о сыне: «Кто тя утешит, во печали суца?»

Даже отрицательные герои, за исключением самых закоренелых злодеев, могли рассчитывать на утешение. Когда низложили упрямую и гордую царицу Астинь в «Артаксерсовом действе», то она вопрошала: «Кто ж мя да утешит?» И ее жалели.

Авторы пьес «щадили» зрителей, смягчая страдания героев. Так, в «Иудифи» смягченным было изображение тягот осажденного врагом города. Хотя горожан мучила жажда и они много говорили об этом, выяснялось между тем, что «не далече от стен многие иные кладези есть, из них же черпают воду отай», «аще не довольно на вседневную потребу, то однакожде вседневнога прохладждения ради». Когда эти колодцы также захватили враги, то обнаружилось, что в самом городе «на торжище еще един есть кладезь, водою исполненный», «да хотя мало возмогут прохладжатися». В самое трудное время один из горожан тем не менее приглашал другого «облехчитися»: «Имам еще малую крушку вина, кое ни с кем любезнее, яко с твоим благородием, поделитися желяю». О жажде лишь упоминали, но без реального ее изображения.

Смягчение несчастий было достигнуто и в «Малой прохладной комедии об Иосифе». Несмотря на то, что Иосифа ненавидели братья и продали его в рабство, несмотря на то, что он переходил из одних рук в другие, жизнь его в пьесе проходила в благополучии и довольстве. От богатого отца Иосиф попадал к богатому купцу, товары у

которого, как было изображено на сцене, «накладены ко избытку»; затем он оказывался у еще более богатого вельможи. «Ни о чемь печален есм, — говорил вельможа, — точию да Богомь моим служю, и ям и пию хлеб и вино мое, а остальное возлагаю на попечение Иосифово». Вельможа настолько заботился об Иосифе, что у него даже вызывал беспокойство, по его мнению длительный, трехдневный пост Иосифа: «Как то мочно может быти? — пенял он. — Зане постъ человека изнедаеть или поне отчасти мало образ его переменяет.. в три дни ничего же вкусити нужда есть в конец пременение естеству сотворити». Комфорт героев постоянно восстанавливался.

Резкость перемен в жизни драматических героев смягчалась также общей атмосферой развлекательности и веселья. Например, в пьесе Симеона Полоцкого «О Навуходоносоре царе» страшный библейский царь отличался неожиданной чертой — любил развлечься. Уже в начале пьесы Навуходоносор обращался к придворным: «Вы днесь печалей нам не поминайте, о мусикии сладцей промышляйте». «Зде будут ликовствования», — добавлял Симеон Полоцкий в ремарке. О склонности Навуходоносора к «мусикии сладцей» не говорилось в Библии.

Принудительное поклонение народа столпу, «телу злату», превратилось у Полоцкого в пышное царское зрелище. Царя приглашали на него: «И вся готова: изволь соглядати, како вси будут образ почитати». И Навуходоносор смотрел, «и начнут трубити и пискати» в трубы, органы и свирели. Зрелище продолжалось. Когда трех непокорных отроков, не поклонившихся идолу, ввергали в пещь огненную перед царем, то ужасных сцен не следовало. Начинался приятный концерт. Царь наблюдал, как ходят отроки в огне, и с умилением слушал, как они «некия песни сладце воспевают». Зрители смотрели удивительную историю Навуходоносора, а он в свою очередь выступал на сцене в роли зрителя удивительных зрелищ. Такая «двойная» развлекательность не допускала ничего трагического. И заканчивалась пьеса опять-таки веселием в палатах Навуходоносора, приглашавшего отроков: «Но днесь в палату вы с нами грядите, вашим приходом дом возвеселите».

Пьесы не стремились вызвать потрясение, ужас у зрителей, но переводили их внимание на удивительное, приятное, «прохладное». Недаром в «прохладной» комедии об Иосифе даже загадочные или зловещие явления толковались как средство приятного времяпрепровождения. Так смотрели братья Иосифа на его пророческие сны: «Угоден нам будет для сокращения времени, даб нам сны сказывал». Так же относилась к своим невиданным по откровенности любовным признаниям цепкая Вильга: «Все то токмо кощуйствие речи, — поясняла она Иосифу, — их же юнные люди для сокращения времени некогда аще и потребляют».

Мало того, для большей «приятности» постановщики пьесы об Иосифе намеревались включить выступления фокусника-канатоходца. Об этом сообщал приезжий немецкий очевидец подготовки спектакля: «Немецкие комедианты имели представлять

комедию, которая, как они уверяли, доставит большое удовольствие царю, если только в ней будет участвовать балансер».

«Смягчительную» тенденцию русского театра 1670-х годов ясно сформулировал Симеон Полоцкий в «предисловьях» к своим пьесам: «То комидийно мы хощем явити... во утеху сердец. Здрави убо зрите»; «Нечто примесихом утехи ради... Тако бо сладость будет обретенна».

Больше того. Авторы московских придворных пьес изображали не столько благоденствие отдельных персонажей, пусть даже самых значительных, сколько устроенность мира в целом, гармонию мира, нарушаемую назревающим конфликтом, но непременно вновь восстанавливаемую. Радуются или возвращаются к благоденствию целые народы и громадные царства, вся земля, природа и вселенная. Поэтому во вступительных монологах пьес персонажи, в сущности, рисуют картины мирового благополучия.

Артаксеркс в начале «Артаксерксова действия» призывает жить в веселии все свои народы: «Прехвальный народ персов и медов, возрадуйтес». Подданные Артаксеркса перечисляют страны, на которые распространяется благополучие под властью этого персидского владыки:

О можнейший монарх, его же скифетр достигает
 Даже до Аравии и муринов обладает!
 Твои бо силы, вем, индиане трепещут,
 И аще они злато, яко же прах, там мещут (...)
 Ты правиши сто тридесять странами.

В начале «Иудифи» уже сам Навуходоносор перечисляет подчиненные ему страны, упоминая тех же индиан, богатых золотом: «Како великодушие мое сие объяти может! Быстрая река Тигр киванием руки моей точию установитися должна... и самая Адосон река, богатством исполненная, в ней же черныя индиане купаются, принужденна ми дань от своего золотого песку подавати». Навуходоносор в пьесе Симеона Полоцкого начинает свою вступительную речь в том же духе: «Видите крепость десницы моя: вся побежденни суть страны от нея» и т. д.

Благополучное царство в «Артаксерковом действе» напоминает цветущий сад, «вертоград». Артаксеркс развивает этот образ:

Весте сами все. Стоит в моем вертограде,
 мало не посреди, доброзрачные масличные древа (...)
 Ныне же стоит то изрядное древо в достоинстве сугубом,
 издает не токмо изобилно себя масло, но и во красе своей пребывает,
 зеленеется кругом и беспрестанно,
 и стоит не едино, и украшает все оное место.

И подданные царя сразу поясняют: «Да сей красной образ — царская будет трава!»; «Ей, велие масличное древо — ты еси...»

Благополучие, перенесенное на природу, встречаем и в «Жалобной комедии об Адаме и Еве», где Эмий описывает рай: «Имянно ж видите и слышите лепотных струев шумы, видите и слышите красных птиц ление, имете также прохладнение ваше и радость в зверях и рыбь в водах; возможно вам утешитися в прекрасных злаках и древесях, и в различных цветах. Аз днес по утрии, — продолжает Эмий, — зело рано пред солнечным въсходом стояще, не возмогль до воли утешитися изь умильного пения птиц во вертограде, очеса мои удоволны бяху в прекрасных овощах на древесех. По сем, егда пресветло сияющее солнце мало росу о трав осуши, пошель есмь ни что прогулятися и обретох различные красовитые овощи».

Этот редкостный пейзаж с движущимся солнцем и высыхающей росой изображает не только благоденствие в раю, но и благоденствие всего мира. В этом убеждает пример из другой пьесы. Блудный сын в «Комидии притчи о блудном сыне» Симеона Полоцкого вернулся домой к отцу после перенесенных побоев и голода. И весь мир для него приобретает утраченную благоустроенность и гармонию. Он восклицает:

Горé прекрасно светила сияют,
землю пространну плоды украшают;
Рибами море зело исполнися,
воздух птицами красно удобрися!

Тема благоденствия, нарушения и восстановления мировой гармонии является важнейшей темой первых пьес русского театра. Настойчивое обращение к ней, притом в сходных формах, вряд ли объяснимо только общностью источников пьес. Например, главным источником большинства пьес 1670-х годов послужила Библия. Однако не все пьесы написаны на библейские сюжеты; а монологов и описаний, подобных приведенным выше, в Библии нет. Они сочинены авторами пьес. Драматурги московского двора намеренно затрагивали тему всеобщего, мирового, вселенского благоденствия. Она, как увидим далее, имела для них определенный социальный смысл.

Основой мировой гармонии в пьесах мыслится забота царя о подданных. Не только подданные верно служат царю, но и царь заботится о подданных. Это новое представление, которое ранее, в первой половине XVII в., в русской литературе не выражалось так ярко, как оно выразилось в придворной драматургии и поэзии 1670-х годов.

Артаксеркс в «Артаксерковом действе» говорит: «и нам, царем, достонт сотворяти, всех подданных своих в щедротях приизирати». Примечательно, что правитель говорит здесь от имени всех царей — «нам царем». В другой раз он признается, имея в виду своих подданных: «Мя же мое великое стадо во дни же и в нощи сокрушает...» И действительно, заботы о подданных «сокрушают» Артаксеркса даже по ночам. Страдая бессонницей, он просматривает «царственные книги», проверяя, чтобы все подданные получили награды за благодеяния, оказанные царю. «Хощу, аще сна не имам, — поясняет Артаксеркс, — время туне не испустити, зане сплю и бодрствую в корысть

моих подданных». Есфирь, ставшая царицей, высказывается еще решительней. Один из придворных передает ее слова: «...и в своем шествии сказати велела, яко и самой свой живот за тя и всех не хошет щадити».

Если бы подобное изображение царя встречалось только в «Артаксерковом действе», то его можно было рассматривать как единичное явление. Однако и в «Темир-Аксаковом действе» кесарь Темир-Аксак рисуется сходными чертами, хотя и менее прямолинейно. Узнав о поражении своего союзника кесаря Палеолога, Темир-Аксак прежде всего беспокоится о подданных: «Я не токмо печален о своем брате и союзнике Палеологосе, но и паче простых невинных душ, которые побиты от того варварского Байцета» (Байцет — это султан Баязет).

В пьесе «Иудифь» один из подданных Навуходносора произносит перед царем монолог о том, что цари должны заботиться о подданных. «Всемиловивейший царь государь! — начинает он. — Изобретаются два столпа, ими же не точию кождо царство, но и вся вселенная утверждена есть и содержится. То есть правда и милосердие... похотящему же выну праведным быти, царство скоро изпустошет и подданных лишится... убо милосердие содержит весь мир во изобилии...»

У Симеона Полоцкого есть несколько стихотворений, посвященных рассматриваемой теме. Одно выразительно названо «Любовь к подданным». Подобно Есфири из «Артаксеркова действия», царь в стихотворении Полоцкого способен положить жизнь за своих подданных. «Оле любви царския! — восклицает придворный поэт Полоцкий. — Сам хошет умерети, аки отец ли мати за любия дети». В другом стихотворении, названном «Началник», Симеон Полоцкий предлагает правителям: «Тако началник должен есть творити, бремя подданных крепостно носити». Наконец, еще в одном стихотворении разбирается разница между царем и тираном:

Кто есть царь и кто тиран, хощеш ли знати,
Аристотеля книги потщися читати.
Он разнствие обою сие полагает:
Царь подданным прибитков ищет и жаелает.
Тиран паки прижитий всяко ищет себе,
О гражданстей нимало печален потребе.

Конечно, ссылка на Аристотеля в последнем стихотворении Полоцкого не означает, что пересказывается только мысль античного мудреца. В те же годы, к которым относятся стихотворения Полоцкого и первые драмы русского театра, большое рассуждение о том, «како Бог нечестивых царей и тиранов наказует и смиряет», было включено и в «Хрисомологион» Николая Спафария. Взаимоотношению царя и подданных уделялось большое внимание в русской придворной литературе.

В трактовке этой темы заметных разногласий не было. В пьесах совпадают традиционные метафоры-символы: Артаксеркс в «Артаксерковом действе» сравнивает себя с солнцем, равно освещающим всех подданных:

И яко же звезд всех князь то солнце есть золотое,
 всем луча дарует, всем дает равное,
 тако и нам, царем, достоин сотворяти.

И точно такое же, равно освещающее всех солнце переходит в пьесу Симеона Полоцкого «О Навуходносоре-царе», правда, в качестве сравнения с царем Алексеем Михайловичем:

Благовернейший, пресветлейший царю {...}
 всем православным яко солнце данный,
 Да нам светиши ясне добротами,
 яко же солнце светлыми лучами!

Такова картина социальной гармонии в первых пьесах, связанная, по-видимому, с настроениями московского двора того времени.

Придворная ориентация пьес выразилась не только в идеях, высказываемых авторами и персонажами, но и в изобразительных элементах. Материальный фон, на котором разворачиваются основные события пьес, пышен и богат. Например, в «Артаксерксовом действе» постоянно упоминаются чистое серебро и золото и дорогие камни, не соответствующие библейской легенде. Полководец Артаксеркса Аман обещает: «Ручаюсь тма талантов чистого сребра отдати и вручити абие казенным и приказным». Артаксеркс вспоминает, какими подарками он одарил людей: послу — «двесте перских коней со збруими и толико же сабель со многим камением и з драгоценными вещми... Ему же прибавлено драги лук со стрелами»; «свой перстень возложих цены зело безценной. Еще же азь даровах ему золотую гривну со образом своим и чепь зело дивну» и т. п.

Материальным богатством своего фона «Артаксерксово действо» не выделяется среди остальных пьес, в которых богатства и золото тоже постоянно на виду. Например, Навуходносор чрезвычайно богат и в «Иудифи», и в пьесе «О Навуходносоре царе, о теле злате». Если в Библии кратко сказано, что Навуходносор велел сделать золотого тельца, то в пьесе Симеона Полоцкого этот царь распоряжается сделать тельца именно из чистого золота и именно в таком количестве, какое потребуется: «Слыши, козначей! Се велим мы тебе: даждь чиста злата, елико есть тебе».

Страны, соседние с теми, что изображаются в пьесах, по словам персонажей, также богаты золотом и камнями. В «Иудифи» обсуждают богатства Иерусалима, в «Темир-Аксаковом действе» — камни Турецкого государства. Даже рай выступает в сопоставлении с палатой, украшенной драгоценными камнями. В «Жалобной комедии об Адаме и Еве» Адам сожалеет о таком потерянном рае: «Пресветлые драгоценные камение, аспид и яхант сиянию полаты моя уступали, ныне же и то от меня отъиде».

Особенно показательное внимание авторов всех драм 1670-х годов к одежде персонажей. Хорошая, ценная одежда служит не только для развлекательности, но и для

идейности, это, с точки зрения драматургов, важный признак гармоничного мироустройства. Как только Мардохей в «Артаксерсовом действе» раздирает свои «ризы», то царица Есфирь присылает ему новую одежду. Когда блудный сын в «Комидии притчи о блудном сыне» с позором возвращается домой, то он стыдится плохой одежды. Симеон Полоцкий специально отмечает подобное чувство у персонажа: «встыдится люте худыми ризами». Такого рода деталь отсутствует в евангельской притче о блудном сыне.

Обычной нормой в пьесах является богатая одежда. В богатых одеждах появляется Иудифь. Красивую ризу дарит отец Иосифу. И даже во сне царя окружают люди в золоте и в шелках. «А видел во сне я то, — рассказывает Темир-Аксак, — будто многие честные храбрые люди... стали при моей правой руке; после сего пришли жь таковы дородные и честные люди и в таких платиах, что прежние в золоте были, так же последние в шолоковом платье были...»

Внимание к одежде в пьесах 1670-х годов явно подсказано не столько библейскими сюжетами или стилем западноевропейских, «английских», комедий, сколько русским придворным обиходом. Симеон Полоцкий, например, посвятил одно из своих стихотворений значению «красных риз» при царском дворе. Рассказав о том, как скромно одетого человека приняли при дворе лишь после того, как он надел богатые одежды, поэт восклицает: «Оле суетства суетств! Доброта не зрится, красная риза паче человека чтится».

С придворным укладом, по-видимому, связано и обилие «прохлаждающихся» персонажей в пьесах, частые картины пиров и трапез, уходы персонажей «почивати».

Полководец Артаксеркса Аман собирается к царю на пир:

Мя ныне царь к столу прийти велел

И тако у него в вине аз все забуду:

Ярость, гнев и печаль, дондеже там пребуду.

Сходное желание выражает и блудный сын: «Желаю погуляти, тем быти блаженный». «Еще на печаль кто врачество знает?» — спрашивает блудный сын. И ему отвечает слуга: «Утехою печаль обычно лечити, сладкоигрателем вели приходити». Навуходоносор в пьесе Симеона Полоцкого тем же способом хочет отвлечься от печалей, приказывая слугам: «Вы днесь печалей нам не поминайте, о мусикии сладцей промышленяйте». Так три персонажа из разных пьес одинаково лечат «печаль». Нескончаемая вереница «прохладств», пиров и веселий, воплотивших бодрое и оптимистическое мировоззрение российской придворной среды того времени, тянется через все пьесы.

Но «прохладство», богатство одежд, щедрая заботливость царя входили в «светлую» сторону придворного идеала, отразившегося в пьесах. В придворных представлениях о мире, напомним снова, была и «темная» сторона, которую пьесы также отрази-

ли. Гармонично устроенный мир в изображении тех же пьес оказывается чрезвычайно неустойчивым. Представление о неустойчивости счастья, о быстрой переменчивости жизни, о достаточности небольшого толчка, чтобы перевернуть все в судьбе отдельных людей и народов, — вот «минорная» сторона взглядов московского двора 1670-х годов, которая отразилась во всех дошедших до нас пьесах того времени.

Короче говоря, первые пьесы царского театра оказались универсально содержательными и в развлекательном, и в литературном, и в политическом, и в философском отношениях; они стали частью богатой придворной культуры, которая формировалась в царствование Алексея Михайловича.

Глава 5

Произведения на житейско-мирские темы

«Пчела»

(А. В. Архангельская)

Сочинения на житейско-мирские темы были тесно связаны с произведениями на нравственно-религиозные и государственно-устроительные темы, однако отличались от них склонностью к бытовизму, анекдотизму и абстрактной философичности. Главными героями группы житейско-мирских произведений являлись не властители и не святые, а преимущественно «мудрецы» и «глупцы». С течением времени, особенно с XVII в., эти произведения приобретали все большую хлесткость содержания и новизну формы и в конце концов превратились в откровенно развлекательно-приключенческие и авантюрные повести.

В основном переводы питали эту группу произведений, начиная с древнейшего периода. В их число входила «Пчела» — один из самых популярных рукописных сборников в средневековой словесности и книжной культуре. Его списки «в греческой письменности тянутся, начиная с X в. и кончая XVII, а в славяно-русской письменности начиная с XIV—XV вв. и вплоть почти до XVIII в. включительно» (М. Н. Сперанский). Причина такой популярности, видимо, кроется прежде всего в содержании сборника. «Пчела», «не преследуя какой-либо специальной цели... обнимала общие этические, житейские в значительной части вопросы, эти широкие рамки заполнены рядом глав, трактующих об отдельных явлениях из этой области, расположенных притом без всякой видимой системы» (М. Н. Сперанский). Эта всеохватность содержания не могла не привлекать читателя, всегда задающегося разнообразными вопросами о разных сферах человеческого бытия и существования. Кроме того, «Пчела» вполне удовлетворяла традиционной для древнерусского читателя ориентированности на канонические авторитеты: та или иная тема, затрагивающаяся в сборнике, перво-наперво трактовалась с евангельской точки зрения, далее приводились цитаты из Апостола, потом — из отцов Церкви и видных византийских богословов, и лишь в конце слово предоставлялось античным (языческим) мудрецам, философам и государственным деятелям. Эта же концепция отражена в полном заглавии сборника: «Книгы бъчела. Речи и мудрости от Евангеля и от Апостола и от святых мужь и разум внешних философ».

Появление русского перевода «Пчелы» М. Н. Сперанский относит к XII—XIII вв. По его мнению, «Пчела» была прямо переведена с греческого языка где-то на юге Руси, в одном из ближайших к Византии культурных центров.

На страницах «Пчелы» читатель встречается с целым рядом высказываний, заимствованных из ветхозаветных книг (Книга Притчей Соломоновых, Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, Книга Иова), приписываемых Василию Великому, Григорию Богослову, Иоанну Златоусту, патриарху Фотию, Иоанну Дамаскину, а также античным мудрецам (Сократу, Платону, Плутарху, Диогену, Аристотелю, Пифагору, Демокриту, Катону и др.) и историческим лицам (Александр Македонскому, судье Виасу). Из всех категорий наиболее вариативной оказывается группа древних мудрецов: их стабильного состава в рамках каждого слова (темы) не выделяется, как и не наблюдается раз и навсегда обозначенного порядка их высказываний. Промежуточным звеном между отцами Церкви и античными философами оказывается Филон (скорее всего, Александрийский — иудейско-эллинистический философ, известный своим знаменитым аллегорическим методом толкования Пятикнижия). Из древних, пожалуй, наибольшим авторитетом пользуется Плутарх — его высказывания часто предваряют все прочие.

Иногда в славянском тексте возникает путаница в именах собственных, разрешить которую возможно лишь при помощи сопоставления с греческим оригиналом (разумеется, речь идет об именах античных философов). В рамках древнерусского текста «Слова 6 о братолюбии и о дружбе» дважды приводятся высказывания, приписываемые Сократу, тогда как из сравнения с греческим оригиналом становится очевидно, что в одном из этих случаев (первом) речь идет об Исократе. Видимо, путаница эта — чистая случайность, поскольку в большинстве других слов эти два философа вполне различаются. В русском переводе «Слова 9 о власти и о княжении» дважды встречается имя Соломона, тогда как на самом деле во втором случае имеется в виду Солон, совершенно не случайно возникающий именно в связи с темой власти, поскольку он был не только поэтом, но и видным афинским политическим деятелем. Подчас имена искажаются до неузнаваемости: беотийский государственный деятель и полководец Эпаминонд оказывается Апоминдой; ученик Сократа и основатель школы киренаиков Аристипп — Агрисидом, поэт и соперник Пиндара Симонид — Тимодином и т. д. Даже Климент (скорее всего, Александрийский) читается как Климий. Все это явно свидетельствует о том, что переводчика интересовали вовсе не авторы высказываний (о которых он по большей части совсем ничего не знал, тем более что произведения и биографии античных мудрецов не привлекали внимания древнерусских писателей и переводчиков в ту далекую эпоху), а сами мнения, на которых и сосредоточено его главное внимание.

В ряде случаев русский автор дополняет и конкретизирует греческий текст, вводит те или иные кажущиеся ему необходимыми уточнения. Иногда это касается грамматического построения фразы: «Ни пир без беседы весел бывает, ни богатство без ума ни без добродетели твердо бывает» (курсивом выделена часть фразы, не имеющая аналога в греческом тексте. — А. А.). Иногда — уточняется самый смысл сказанного: «Все

новое лучши, и съсуды, и порты, а дружба ветхая». И то, и другое дополнение свидетельствует о том, что автору важно донести до читателя высказывание во всех подробностях, сформулировать мысль максимально отчетливо.

Той же самой цели служат настойчивые повторы и вариации одной и той же мысли, приписываемые разным людям. Так, в «Слове 11 о ласканьи» несколько раз употребляется сравнение ласкателя с вороном. Начинается все с мысли Плутарха: «Яко же врани прилетают и выклинают очи мертвых, такоже и ласкавци приседящи богатство безумных вынимают». Следом идет высказывание Антисфена: «Уне (лучше) есть в враны въпасти, нежели в ласкавци: они бо мертво тело едят, а си живая души погубляют». Наконец, с некоторым интервалом читается третье мнение на ту же самую тему — Эпиктета: «Врани умерших очи выклинают, еда (когда) не на потребу уже суть, ласкавци же живых душе истлевают и очи их помрачают». Совершенно очевидно, что все три высказывания представляют собой именно вариации: в первом случае оппозиция «ласкатели» — «вороны» строится и раскрывается на примере антитезы «очи мертвых — богатство безумных»; во втором оппозиция становится еще более очевидной и отчетливой за счет явного противопоставления «мертвое тело — живые души». Третье же высказывание является своеобразным синтезом: антитеза «очи умерших» (аналогично первому варианту) — «души живых» (как во втором варианте) дополняется еще и «очами живых» для более очевидного противопоставления: важно показать, что центр оппозиции — это не «очи» и «души», а «мертвое» — «живое».

Заслуживают внимания и сами заголовки тематических групп. Тема может быть определена одним словом, характеризующим положительное («о правде», «о милостыне», «о благодати») или отрицательное («о ласканьи») явление. В других случаях в заголовке выносятся контрастно противопоставленная пара («о житии добродетели и о злобе»). Довольно часто заголовок представляет собой перечень синонимических или близких понятий («о братолюбьи и о дружбе», «о чистоте и о целомудрии», «о мужестве и о крепости»).

При том, что, как уже неоднократно отмечали исследователи, в заголовке контраст выносится далеко не всегда, он часто оказывается основным приемом в построении высказывания. Так, рассуждения «о братолюбьи и о дружбе» часто противопоставляют понятия «друг» — «враг»; «дружба» — «вражда». «Достоина (лучше) верна друга язва, нежели лобзание врага»; «вражды конец ведаи, а любви не ведаи»; «иже дружитья с врагом цесаревым, то несть друг цесарев». Иногда контраст воспринимается как парадокс: «луче пища с зельем с любовью и с благодатью (сложно представить себе, как такое возможно! — А. А.), нежели предложен телец со враждою». В некоторых случаях контраст может быть усложненным количественно: «Некто от друг его поношаше, глаголя: не подобаше тебе дружбы имети с моим врагом. Он же отвеща: тебе не подобает вражды имети с моим другом» (противопоставление удваивается: речь идет о трех людях — двух друзьях и двух врагах). Может быть усложнение логичес-

кое: «Еже любити ненавидящих божественно есть, а любити любящих человекообычно есть, а еже ненавидети любящих, то ни зверем подобно».

Однако далеко не всегда контрастные противопоставления столь прямолинейны. Новый друг может быть противопоставлен старому (разумеется, в пользу старого); дружба может быть противопоставлена земным плодам (поскольку рождается вне зависимости от сезона); приобретение друга ради «стяжания» противопоставляется приобретению «стяжания» ради друга (в пользу последнего). Друг в печали противопоставляется другу в радости: «Иже друга печална бегает, то ни радостному достоин бывает». Или еще о том же: «Гъщивому другу достоино на веселье звану прити, а при печали и нуже самозванным». Эти контрасты также могут наращиваться количественно в пределах одного высказывания: «Нелепо ни с злыми дружитися, ни с добрыми вражды имети» (на противопоставление «дружба» — «вражда» наслаивается противопоставление «добрый» — «злой»). Или: «При власти многы другы обрящещи, а при напасти ни единого» (противопоставление «власть» — «напасти» дополняется и осложняется противопоставлением «многи» — «ни единого»).

Еще одним излюбленным приемом оказывается сравнение. Сравнение может быть прямо вербализовано: «Иже братью и отца оставивше, зовуть на дружбу, то подобни тем, иже свою землю оставльше, а чужу стражут» (курсив мой. — А. А.). В других случаях сравнение просто используется как прием; например, цитата, примененная потом Даниилом Заточником к человеку вообще, в источнике — «Пчеле» — относится именно к другу: «Злато огнем искушается, а друг житийскими напастями».

Приведенные примеры (взяты для наглядности из одного раздела) можно множить и дальше, но даже из сказанного уже очевидно, к каким приемам автор прибегает чаще всего.

Исследователи «Пчелы» неоднократно поднимали вопрос о жанровых особенностях фрагментов, составляющих сборник. М. Н. Сперанский, в частности, отмечал, что составители сборника больше ценили формулировку общепринятых положений. Действительно, сами темы «слов», точно так же как и трактовки этих тем, вполне традиционны и не отличаются неожиданными художественными находками. И все же древнерусские читатели, ожидавшие от книги не новаторства и яркости, а тщательной разработки и прорисовки традиционных подходов, высоко ценили «Пчелу» и неоднократно обращались к этому сборнику.

«Повесть об Акире Премудром»

(О. В. Гладкова)

Об оригинале славянской «Повести» и его источниках. Вопрос о времени и месте перевода. Переводная славяно-русская «Повесть об Акире Премудром» восходит к древнейшей ассирийской повести о царском советнике Ахикаре, созданной в VII в. до н. э. Действие «Повести» разворачивается при царе Ассирии и Вавилонии Синахерибе (в славянской версии — Синагрипе). Царь Синахериб (705—680 до н. э.) — лицо вполне реальное, но был ли у него в действительности мудрый советник по имени Ахикар, остается загадкой.

«Повесть» была необычайно популярна во многих древних литературах, известны ее арамейская, сирийская, арабская, армянская, славянская и румынская версии. Самые ранние рукописи, папирусы, содержащие отрывки «Повести» в ее арамейской версии, восходят к V в. до н. э., они были найдены в начале XX в. Арамейская версия оказала влияние на древнейшие памятники греческой (изречения Демокрита) и еврейской литературы (Книги Товита, Даниила, Иисуса сына Сирахова, Притчи, Псалтирь), отразилась в евангельской притче о бесплодной смоковнице, много позже, уже в X в., под воздействием «Повести» была составлена на греческом языке биография Эзопа (при этом греческая версия «Повести» неизвестна).

Вероятнее всего, «Повесть» была переведена в Киевской Руси уже в XI в. с сирийского оригинала (А. Д. Григорьев, Н. А. Мещерский), однако вопрос о времени, месте, а также языке оригинала, с которого сделан славянский перевод, еще не решен окончательно. Н. Н. Дурново, например, говорил о недоказанности происхождения славянского переводчика (был ли он южным славянином или русским), а также с осторожностью датировал перевод «Повести» 30-ми гг. XIII в. Высказывались также предположения об армянском оригинале славянской «Повести» (А. А. Мартиросян).

Древнейшая сохранившаяся славянская рукопись «Повести» — русская, она относится к XV в. Вообще, из пяти списков «Повести» древнейшей русской редакции к настоящему времени сохранилось лишь три, — заслуживает внимания тот факт, что один из утраченных ныне списков входил наряду со «Словом о полку Игореве», «Девгениевым деянием» и другими произведениями в состав знаменитого и очень интересного по своему составу сборника А. И. Мусина-Пушкина (как известно, сборник сгорел в московском пожаре 1812 г.).

«Бродячие» сюжеты и мотивы в идейно-художественной структуре Повести об Акире Премудром и их интерпретация. «Повесть об Акире» буквально соткана из множества сюжетов и мотивов, неоднократно и по сей день эксплуатируемых литературой и фольклором. Исследователь «Повести» А. Д. Григорьев обнаружил огромное количество параллелей к ним в словесном творчестве разных стран и народов, и его список можно было бы продолжить. Однако все параллели более позднего происхождения, чем «Повесть», поэтому сказать сейчас, были ли у нее свои источники или все указанные памятники, включая саму «Повесть», восходят к каким-то неведомым нам произведениям, практически невозможно.

Основу структуры «Повести об Акире Премудром» составляет сплетение двух «бродячих» сюжетов: обрамляющего всю «Повесть» сюжета о дяде-воспитателе и неблагодарном племяннике-ученике и сюжета о царе и мудром советнике. К первому сюжету, как ни странно, Григорьев параллелей не подобрал, а мы поговорим о них позже, а ко второму исследователь привел около 75 параллелей, причем ближе всего «Повести» и по сюжету, и по времени оказывается индийский рассказ о царе Нанде и его умном министре Шакатале (VI в.).

Оба сюжета объединяются фигурой рассказчика Акира, одновременно выступающего и в роли дяди-воспитателя, и в роли царского советника. Повествование, таким образом, ведется от первого лица, а это не так часто встречалось в литературе Средневековья.

Завязкой сюжетной линии о дяде и племяннике является моление «книгочия» Акира к Богу о даровании чада. Акир прожил уже 60 лет, у него было почти все — «премудрость», богатство, дом, жена, должность советника, но не было ни сына, ни дочери, согласно полученному им пророчеству от Бога: «От тебе чадо не родиться». В ответ на настойчивую мольбу Акира голос свыше повелел ему усыновить племянника Анадана, что Акир и сделал. «Книгочий» Акир в чем-то подобен библейскому Аврааму, доживающему до старости без потомства, но, в отличие от Авраама, Акиру изначально известно, что детей у него не будет, а смириться он не хочет. Его мудрость молчит, когда он пытается воспротивиться божественному предсказанию. Таким образом намечается одна из основных тем «Повести» — тема божественного «разума» и человеческой «премудрости», что сближает «Повесть» с другими произведениями древности, посвященными той же теме, — с апокрифическими и каноническими рассказами о царе Соломоне, с библейской Книгой Екклесиаста; с развитием этой же темы встречается читатель и много позже — в «Повести от жития Петра и Февронии».

Особенностью композиции «Повести» является не только сочетание двух динамичных сюжетных линий, но и дополнение их обширным комплексом поучений и речений, дважды останавливающих стремительно разворачивающиеся сюжеты. С точки зрения современного читателя, удивительно то, что славянский переводчик-редактор сократил событийную часть и увеличил поучительную: нужно понимать, что для средневекового читателя назидание порой ценилось выше сюжетности. Акир преподает Анадану все,

что знает сам, и действие «Повести» надолго останавливается, поскольку далее следует перечень наставлений, «наказаний» Акира Анадану. Поучения Акира — это, по выражению А. Д. Григорьева, «выводы вдумчивого наблюдателя жизни», целая система светских, житейских, нравственных, хозяйственных четко сформулированных правил, обращенная к «юноше, обдумывающему житье». Хотя в «Повести» поучения Акира расположены несколько хаотично, при желании их можно распределить по нескольким темам. Так, Акир рассказывает Анадану, каким должно быть поведение светского юноши, как, например, он должен вести себя в обществе, чтобы сохранить достойную репутацию: «И, чреву не алчюцю, не яжь брашна, егда обястливъ наречешися» — «Если ты не голоден, не наедайся, а не то прослывешь обжорой» (пер. О. В. Творогова), как он должен относиться к Богу, к семье (отцу, матери, детям — «Чадо, сына своего от детьска укроти, аще ли его не укротиши, то преже дний своихъ состарееться», жене, рабам, к покупке которых следует отнестись с особой внимательностью: «не купи раба величава, ни рабы тативы (вороватой), да те имения не расточать»). Говорит Акир и об отношении к старикам и бедным, к друзьям и недругам, а также к господину или царю; к примеру, он советует своему приемному сыну молчать о том, что увидел в доме царя: «Аще что слышиши от царя или видиши в дому его, да съгниеть въ сердци твоємъ, и не известиши его человекомъ».

Особо предостерегает Акир от «злых жен», внося свой вклад в тему, столь любимую в Средневековье: «Сыну, не прикасайся жене безумне, и язычне, и величае, и женьстей красоте не жадай: тоя бо красота слабость язычная» и т. д. Среди поучений Акира есть и такие, которые явно обращены не к Анадану, а к другому очень важному адресату назиданий Акира в контексте «Повести» — к читателю. Именно читатель должен явиться истинным восприемником мудрости Акира. Примечательно, что эти поучения содержатся только в славянской версии — это ряд поучений, предполагающих бедность наставляемого («Сыну, аще въ знаемых людехъ седя, худобы своя не являй, егда како поругаються и не послушаютъ наказания твоего» и др.), а также оговаривающих правила заема или, возможно, торговли: «Сыну, велику мѣру вземъ, а в малу не продай, не рчи, яко “тъ ми есть прибытокъ”: зло бо то дѣло есть». Поучения Акира часто выстраиваются вокруг острых, запоминающихся жизненных ситуаций (друг, обернувшийся недругом; одинокий путник ночью без оружия; муж, живущий со злой женой; гость на пиру под критическим прицелом множества глаз и т. д.) и наполняются яркими образами, возникающими преимущественно благодаря сравнениям: слова, как угли; жесток, как кость; мягок, как боб; отдача долга тяжелее ношения соли или олова и т. д. В ряде случаев поучение высказывается в форме пословицы: «Уне (лучше) есть единъ врабь, иже в руче держиши, негли (чем) тысяща птича, летеща по аеру (воздуху)» или даже притчи: «Сыну, богата мужа сынъ змию снел (съел) и ркоша ему людие: “Целбы дея (исцеления ради) снел ю есть”, а убога мужа сынъ змию снел есть, и ркоша ему людие: “Гладень бе и снел есть ю»».

Однако учение не пошло впрок Анадану (интересно, что по-арабски «ан'надан» значит «дурачок», но вряд ли это было известно древнерусскому читателю): он оклеветал Акира перед царем, и советник был приговорен к смертной казни. Таким образом подтвердилась справедливость слов самого Акира, сказанных им своему приемному сыну: «Аще бо ти не въдно (дано) от Бога будеть, тыщивъствомъ (старанием) не обрящеши» и «умну мужю речеши слово, и поболить сердцемъ, а безумнаго аще кнутомъ бьеши, не вложиши во нь ума».

От казни Акира спасает друг Набугинаил, обязанный ему жизнью, но друг вынужден скрыть осужденного в тесной яме, в то время как Анадан бесчинствует в его доме.

Узнав о смерти мудрого советника, египетский царь Фараон отправляет царю Синагрипу насмешливое письмо, в котором предлагает прислать ему строителя для возведения дома между небом и землей. Если же этого не будет, тогда придется Синагрипу заплатить дань египетскому царю за три года. Анадан не может разрешить задачу Фараона. Получение Синагрипом письма от Фараона и неспособность Анадана построить дом между небом и землей являются одновременно кульминацией линии «дядя — племянник» и завязкой сюжета «царь — советник». Синагрип вспоминает об Акире и сожалеет о том, что казнил его. Друг Акира сознается царю, что Акир жив, и вскоре тот предстает перед Синагрипом.

Видя Акира, проведшего много времени в вынужденном заточении (волосы его стали ниже бедер, борода ниже груди, тело иссохло, а ногти стали похожими на когти орла, — кстати, типичное описание в восточных литературах узника, который к тому же ассоциируется с мертвецом), царь устыдился и велел Акиру сорок дней отдыхать и приходиться в себя дома. После этого Акир, проникнув к Фараону под видом царского конюха Обекама, с легкостью решает задачу: две специально обученные орлицы поднимают в небеса мальчика, а Акир требует, чтобы мальчику подавали камни и известь. Отгадывает он и все другие загадки Фараона. Загадка, наряду с назиданием, пословицей и притчей, становится еще одним жанром, входящим в «Повесть». Загадки и задания фараона, так же, как и сюжетные линии «Повести», находят параллели в мировой литературе и фольклоре, и тоже более поздние, чем «Повесть». Так, например, полет мальчика на орлах напоминает полет Александра Македонского на грифах из второй редакции «Александрии», загадка о бревне, 12 соснах, 30 колесах и 2 мышцах — черной и белой (отгадка — год) — притчу о единороге из «Повести о Варлааме и Иоасафе» и т. д. Явилась ли «Повесть об Акире» источником для упомянутых произведений или, как и они, использовала уже известные мотивы, опять же утверждать трудно.

Надо заметить, что ряд деталей и мотивов «Повести» в процессе адаптации ее к разным национальным и религиозным традициям получили свое осмысление, теряя первоначальную связь с современной им действительностью или же, напротив, сохра-

няя рудименты прежних толкований, реалий и т. д. Например, «Повесть» сохраняет описание древней восточной казни через усечение головы и отнесение ее на «100 локоть» от тела. Вероятно, не до конца понятным русскому читателю было избиение Акиром хорька у Фараона — в древней версии Акир избивает кошку, т. е. божество египтян, и тем самым оскорбляет их религиозные чувства. В славянской редакции замена кошки хорьком ослабляет этот мотив, хотя избиение хорька по-прежнему расценивается как богохульство: «Акирь разбуявся пред нашими очима: нашимъ богом посмеяся, пред нашимъ жертвищемъ потворы дееть», — жалуются Фараону египтяне.

Триумф Акира — кульминация линии «царь — советник».

Видя столь мудрого отгадчика, Фараон сменил гнев на милость и, посмеявшись, устроил великий пир, после чего сам заплатил дань с Египта за три года (развязка линии «царь — советник»). Царь Синагрип вышел встречать Акира и устроил праздник в его честь, он захотел наградить Акира, но тот попросил, чтобы все полагающиеся ему сокровища отдали другу Набугинаилу, спасшему ему жизнь, а ему, Акиру, отдали бы Анадана. Акир жестоко наказывает своего приемного сына, а потом дает ему последнее наставление — целый обвинительный трактат, основная мысль которого — «из негоже тя есмь учил, се еси умыслилъ на мя. Да противу тому Богъ есть...». Укоры Акира даже в большей мере, чем предыдущие назидания, эмоциональны, что вполне объяснимо, и еще более тяготеют по форме к развернутой притче: «Был ми еси, сыну, яко змыя, усретши иглу, клюну ея, и рече ей игла: “Уклюнула мя еси остриши собе” (Ужалаила меня, а я ведь тебя острее)». Или: «Был ми еси, сыну, яко яворово древо, росло бо есть над рекою, да оже ражалося на нем ягода, то впадала в реку. И пришед к нему господинь и рече: “Хочю тя посечи”. И рече древо: “На другое лето на мне вишни възрастут”. И рече ему тако господинь его: “Своее ягоды не возрастивъ, можеш ли чюжа агоды возрастити на собе?» (притча, отразившаяся в Евангелии, о чем уже было сказано)». «Сыну, иже ркли суть в повестехъ (притчах): “Оже родивше, то сыномъ звать, а еже скоть даявше (за деньги приобрел), то холопомъ звать”».

«Бог... то буди межю нама пря (судьей)», — заканчивает свою речь Акир, и Анадан после этих слов бесславно умирает (развязка сюжета «дядя — племянник»). «Иже добро творить, тому добро будетъ, а иже яму копаеть подь другомъ, да самъ в ню впадетъ», — заключает автор.

Таким образом, «Повесть об Акире Премудром» утверждает победу добра над злом, поднимает тему человеческой мудрости, столь популярную в древности и Средневековье. Мудрость не может быть безнравственна (вспомним А. С. Пушкина), и научить мудрости глупого и злого невозможно. Мудрость необходима при управлении государством, и плох тот царь, который не ценит мудрого советника. В то же время, как и ветхозаветный цикл о царе Соломоне, «Повесть» показывает конечность человеческого ума: как бы ни был мудр Акир, он не может воспрепятствовать Божественной воле, лишившей его чад, он не может предугадать предательство усыновленного им

племянника. Человеческому уму не дано выйти за грань очерченного ему мира: все загадки Фараона Акир разрешает только благодаря своей смекалке; способности чудотворения и провидения у него нет. Мудрость может много, если она совпадает с волей Провидения (победа над Фараоном), и бессильна, если она противится этой воле (история с усыновлением племянника, которая произошла с Акиром по Божественному соизволению в назидание и испытание его за то, что пытался изменить предустановленное свыше).

Тесно связана с темой мудрости еще одна важнейшая для «Повести» тема — рода и его продолжения. Это очень древняя тема, уходящая в далекие времена родового строя. Род осмысляется в «Повести» не только как хранитель имущества, но и как хранитель мудрости: приемный сын становится предателем Акира, как его ни воспитывает Акир, устраивает разгром в доме своего отца, покушается на честь его жены, т. е. разрушает имущество и семью в самой основе и оказывается неспособным в итоге воспринять мудрость, заключенную в наставлениях. Тема рода, с одной стороны, решается в «Повести» достаточно жестко: продолжателем рода может считаться только прямой наследник или наследница по крови, не рассматриваются даже такие половинчатые решения, как в случае с Авраамом и его рабыней Агарью, родившей патриарху сына Измаила (Быт. 16). Однако славянская версия, возможно, усиливает идею, заложенную еще в древнем тексте: восприемником мудрости, поучений Акира может стать... читатель, такой же книжный человек, «книгичий», как и главный герой «Повести».

«Повесть об Акире» имеет богатый символический подтекст, привнесенный христианами авторами, но выражающийся не прямо, а прикровенно — через ситуацию, деталь, жест, через лексику. Этот уровень предназначен для человека не только думающего, но и посвященного, знакомого с Писанием и христианской символикой.

Важнейшей в тексте является линия Учителя и нерадивого ученика — Христа и Иуды. Акир, воспитывающий Анадана, уподобляется учительствующему Христу, процесс передачи мудрости — насыщению хлебом и водой (= Евхаристии): «насытихъ и, яко хлеба и воды, учения моего». Однако приемный сын не принимает мудрость; возникшая задолго до евангельской притча о неплодном древе в славянской версии в свою очередь может ассоциироваться с евангельским текстом и образовывать параллель: Анадан — бесплодная смоковница. Анадан так же, как и Иуда, перед предательством целует Акира: «Анаданъ приде ко мне и человавъ мя». Так же, как и Иуду, Анадана ждет бесславная смерть: он лопается пополам: «В той час надувся Анаданъ, яки кнея (кувшин. — О. Г.), и переседся на поль», — об Иуде в Деяниях апостолов говорится: «расселось чрево его, и выпали все внутренности его» (1:18).

В этом контексте моление о даровании чада сопоставимо с молением о чаше (Мф. 26:36—46; Мк. 14:32—42; Лк. 22:39—46; Ин. 18:11): как и Христос, Акир делает попытку изменить свою судьбу. Суд Синагрипа над Акиром — это суд Пилата над

Христом, решение эпизода здесь ближе всего к Евангелиям от Матфея и от Марка, поскольку только в этих Евангелиях упоминается зависть как причина предательства: Понтий Пилат «знал, что предали Его (Христа. — О. Г.) из зависти» (Мф. 27:18; см. также: Мк. 15:10). Казнь через отсечение головы напоминает казнь Иоанна Крестителя. Псевдосмерть невинного советника и уход Акира под землю, а затем возвращение на поверхность, этот рефлекс древнего мифа об умирающем и воскресающем солнечном божестве, а затем божестве плодородия, прочитывается здесь как смерть и Воскресение Христа. Пребывание Акира под землей сопоставимо к тому же с сошествием во ад Христа — с сюжетом, известным древнерусскому читателю не только из книжных источников, но и по иконописи. Неспроста появляется здесь и число 40 — количество дней, которое дается Акиру для того, чтобы он вернулся к обычной, «наземной» жизни. С глубокой древности именно сорок дней отводилось на плач по умершим, в христианской традиции этот обычай был узаконен. Антитеза смерти — воскресение: пребыванию под землей противопоставляется полет в небо. И полет на орлицах в «Повести», и полет на грифонах Александра Македонского из второй редакции «Александрии» имеют сходный ряд аллюзий: так или иначе они символизируют царский триумф и Вознесение.

Возможно, прочитываются в «Повести» и другие параллели со Священным Писанием, открывающие сокровенный символический план христианской редакции этого древнейшего произведения: Акир, усыновляющий Анадана и, по-видимому, его младшего брата, напоминает Иакова-Израиля, усыновившего двух сыновей Иосифа — Ефрема и Манассию (Быт. 48:1—20), причем как Манассия-первенец становится ниже младшего Ефрема, так и младший брат Анадана, а вовсе не сам Анадан, скорее всего, получит наследство Акира, т. е. Царство небесное.

Поединок Фараона и Акира напоминает «дуэль» Фараона и Моисея в том же Египте (Исх. главы 7—11). Египет в Древнем мире считался средоточием магов, колдунов, темных и непонятных сил: согласно одной восточной легенде, именно в Египет упали два отрехшихся от Бога ангела. В античном романе «нисхождение в Египет, то есть “мир смерти и материи”, это метафора испытания страстями» (И. А. Протопопова). Сходное представление о Египте закрепилось в Евангелии и агиографии. Испытания в Египте ждут и Акира.

Библейские 10 казней египетских, возможно, соотносятся с 5-ю (ровно половина от 10) загадками-задачами, предложенными Фараоном Акиру; следует учесть, что количество загадок в славянской версии было сокращено. К волнующей теме дани за три года, «разыгрываемой» Фараоном и Акиром и кончающейся победой Акира, прибавляется одна из центральных в христианстве тема освобождения от плена, «исхода», со всеми ее параллелями, бесконечно развиваемыми в гимнографии и агиографии (где одна из параллелей плена — язычество).

Тема «двора»-дворца между небом и землей, с одной стороны, сближает Акира с храмоздателем Соломоном, а с другой стороны, поднимает тему рая — Небесного Иерусалима, который, конечно же, никакой, даже самый премудрый, человек не в состоянии построить, поскольку это под силу только Богу, как справедливо замечает Анадан. Так и Акир не строит дворец по указанию Фараона, а лишь благодаря своей смекалке заставляет его отказаться от абсурдной идеи. В то же время полет-Вознесение, как уже говорилось, появляется здесь как необходимая антитеза уходу под землю — сошествию во ад.

Указанные символические параллели «Повести» образуют ее вневременной план и тем самым предопределяют ее значимость для средневекового читателя. Сопоставление Акира и Христа сближает «Повесть» и житие. Возможно, и тема рода связывалась у христианского книжника с темой Христа: вопросам родословия Бога-сына посвящено немало страниц Библии. Акир, выходящий из ада-могилы к торжеству правды и добра, как уже отмечалось, может символизировать Христа, а открытость премудрости для всех, преодоление замкнутости рода — торжество христианства, когда «нет различия между иудеем и еллином» (Рим. 10:12) и путь к Царству небесному открыт для всех, кто воспримет учение Христа. В нашем случае это все читатели «Повести».

Сложнейшая структура «Повести», взаимодействие разных литературных традиций, появление у древнейших сюжетов символического христианского подтекста остаются пока неизученными, рассмотрение указанного комплекса вопросов должно стать новым этапом ее исследования.

«Повесть об Акире Премудром» имела хождение в древнерусской литературе вплоть до Нового времени; как и другие переводные произведения, отшлифованные веками, она могла привлечь к себе многим — как в содержании, так и в структуре. «Повесть» оказала влияние на «Моление Даниила Заточника», а через «Моление» проявилась в русской «Пчеле», отозвалась в русском домонгольском апокрифическом «Чуде св. Николая над Синагрипом и Акиром», в составлении «Поучения от святых книг о чадах», в «Повести о Горе-Злочастии» и, возможно, в былине об Илье Муромце и Калине царе. Невинный праведник-страдалец Акир, вынужденный так долго пробыть в яме, нашел большое сочувствие в старообрядческой среде, где он, по-видимому, вызывал ассоциации с протопопом Аввакумом и другими «сидельцами»-мучениками. Сюжет «Повести» послужил основой сказки.

«Моление Даниила Заточника»

(А. А. Пауткин)

Среди произведений древнерусской литературы имеется ряд памятников, которые не укладываются в традиционные жанровые рамки, но ярко представляют житейско-мировую тему в литературе. Одним из таких выдающихся явлений книжности конца XII — первой трети XIII в. является «Моление Даниила Заточника». При обращении к нему перед читателем встает целый ряд сложных вопросов. Ведь даже само название памятника — «Моление» — некая условность, давно уже принятая в медиевистической литературе. На самом деле в рукописной традиции Даниилу «Заточнику» приписываются и «Слово», и «Послание», и «Моление». В позднейших списках можно встретить и иные жанровые «самоопределения» (например, «Написание» и даже «Сказание о Даниле, како седель на Белоозере от великого князя Володимера»). Если не рассматривать дальнейших переработок этого весьма популярного у средневековых читателей текста, то следует выделять две его редакции: «Слово Даниила Заточника, еже написа своему князю Ярославу Володимировичю» и «Даниила Заточенаго моление к великому князю Ярославу Всеволодичю». (Древнейший список «Слова» датируется уже первой половиной XVI в., а наиболее ранний список «Моления» — второй половиной XVI в.) До сих пор исследователи не пришли к единому мнению о том, как соотносятся между собой две эти основные редакции. Постепенно возобладала точка зрения, в соответствии с которой более ранний вариант текста памятника представлен «Словом». Ответ на этот вопрос способен повлиять на уточнение датировки произведения, так как не исключено, что и первая редакция («Слово»), и вторая («Моление») восходят к одному общему несохранившемуся источнику.

О чем же писал много веков назад некий Даниил Заточник? С его именем связано своеобразное прошение, челобитная маленького человека к могущественному князю, способному проявить милость к подданному и заступиться за него. Проблема заключается в том, что у редакций различные адресаты — князья, правившие не одновременно. «Слово», как уже отмечалось, обращено к Ярославу Владимировичу, в котором, скорее всего, нужно видеть княжившего в новгородских пределах в конце XII столетия правнука Владимира Мономаха. «Моление» же адресовано более известному Ярославу Всеволодовичу, сыну Всеволода Юрьевича Большое Гнездо, правившему в Переяслав-

ле Суздальском уже в первой трети XIII в. В целом редакции достаточно близки друг другу. Самое существенное отличие «Моления», помимо несколько большего объема, характерное для него выражение нетерпимости по отношению к боярству, противопоставление княжеской власти и боярского самовластия.

На протяжении двух столетий медиевисты пытаются охарактеризовать человека, столь ярко выразившего свою индивидуальность, определить социальное положение автора «Моления». Отвечать на этот вопрос приходится, опираясь только на сам текст. Поэтому на сегодняшний день существует немало гипотез о том, кем мог быть остроумец Даниил. По всей видимости, «заточник» — прозвище, намек на статус этого человека, сосланного, заточенного, закабаленного по тем или иным неизвестным нам причинам. Тяжелое положение, в которое попал Даниил, вероятнее всего, сложилось в какой-то отдельный период его жизни. В тексте имеются намеки на роковые перемены в судьбе автора: «И распысая животь мои, аки ханаонский царь буестию, и покрыи мя нищета, аки Чермное море фараона». Даниил знал уже княжеское добросердечие, испытывал прежде милости господина и ему есть с чем сравнивать свое нынешнее существование. Н. К. Гудзий считал Даниила боярским холопом, М. Н. Тихомиров — ремесленником. Б. А. Романов видел в Заточнике бывшего княжеского дружинника или слугу. Сходным образом характеризовали Даниила П. Миндалев и В. М. Гуссов. Не исключено, что автор был близок скоморошьей среде: в произведении много насмешек над собственной неустроенностью, гонимостью и бедностью. На эту знаковую особенность стиля указывал в частности Д. С. Лихачев.

О причастности Заточника к летописанию северо-восточной Руси XII в. говорил Б. А. Рыбаков, предложивший реально-историческое осмысление судьбы Даниила, основанное на тексте «Слова». В соответствии с этой гипотезой «Слово Даниила Заточника» возникло в 1197 г. Американские медиевисты Х. Бирнбаум и Р. Романчук предприняли в недавнее время еще одну попытку ответить на вопрос: кем был загадочный Даниил Заточник? По их мнению, «Слово» как «назидательная антология», имеющая явно учительную направленность, могло возникнуть только в монашеской среде.

В новое время читательское внимание к сочинению Даниила Заточника было привлечено в начале XIX столетия. Произошло это благодаря «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина. В примечании к первой главе пятого тома приведен почти весь текст памятника. Карамзин ссылается здесь на сведения, сообщенные ему К. Калайдовичем. Создатель «Истории государства Российского» воспользовался рукописью XVI в., принадлежавшей московскому купцу А. С. Шульгину. По мысли Карамзина, сочинение Заточника, «если и не достоверное, если и не им написанное, то по крайней мере любопытное: оно имеет признаки древности и напоминает некоторые старые, уже забытые русские пословицы». Так впервые была отмечена необычность формы произведения, представляющего собой затейливую вязь афоризмов, поговорок и

разнообразных сравнений, в тексте которого народная образность сочетается с книжными сентенциями.

Сомнения Карамзина в реальности фигуры Заточника понятны. Судя по всему, он располагал списком, содержащим следы позднейших добавлений и переделок. Так, в цитируемом историком тексте имеются любопытные «сказочные» уточнения: «Сии словеса азъ Даниль написахъ въ заточение на Белеозере, и запечатавъ въ воскъ и пустихъ во озеро, и вземъ рыба пожре, и ята бысть рыба рыбаремъ и принесена бысть ко князю, и нача ея пороти, и узре князь сие написание и повеле Данила освободити отъ горькаго заточения». Здесь выражено народное стремление к справедливости, счастливому завершению мытарств заключенного. Доставленное чудесным образом челобитье — явно фольклорный мотив, реализация извечных представлений о добром правителе, который непременно узнает правду, скрываемую вельможами.

Карамзин первым обратил внимание и на упоминание имени Даниила Заточника в московском летописании XV в. В повести о победе русских дружин над татарами на реке Воже (1378 г.) летописец сообщил о том, что схватили «некоего попа, от Орды пришедша», у которого был обнаружен целый мешок «злыхъ зелий лютыхъ». После пыток и допросов поп сослан «на заточение на Лаче озеро, иде же бе Данило Заточник». Скорее всего, отмеченное историком упоминание Даниила и места его насильственного пребывания, памятного московскому летописцу через многие десятилетия, следует расценивать лишь в качестве показателя популярности среди книжных людей необычной челобитной, а не как не истребленную временем память о реальном Заточнике.

Основная идея произведения. Кем бы ни был Даниил Заточник, реален ли его жизненный путь, реконструируемый прежде всего на основании «Слова», или это некий вымышленный образ гонимого страдальца, — перед нами первый в истории русской литературы текст, где столь явно выдвигается идея значимости разума, интеллектуальных способностей человека. Даниил формулирует альтернативу традиционным средневековым ценностям (знатность, богатство, воинская доблесть). Автор осознает, что он беден, не храбр в бою, не знатен, но при этом он тоже знает себе цену и прежде всего высоко ставит собственный ум: «Господине мой! Не зри внешняя моя, но возри внутреняя моа. Азъ бо, господине, одеянием оскуденъ есмь, но разумом обилень; унь възрасть имею, а старь смыслъ во мне. Быхъ мыслию паря, аки орелъ по въздуху» (Ср. со «Словом о полку Игореве» — «...шизым орломъ подъ облакы»). Далее Заточник конкретизирует эту мысль: «Нищъ бо мудръ, аки злато в калъни судни; а богат красенъ и не смыслить, то аки паволочито изголовие соломы наткано». Вообще рассматриваемое произведение можно назвать своеобразным гимном мудрости, ведь уже во вступлении звучит эмоциональный призыв: «Въструбимъ яко во златокованья трубы, в разумъ ума своего...»

Даниил страстно желает служить князю, который способен не только исторгнуть его из нищеты, но, что еще важнее, дать униженному человеку достойное положение в обществе. Заточник уверен — «богат мужь везде знаем и на чужей стране друзи держить; а убогъ во свои ненавидим ходить». Сам он уже пережил измену друзей, отвернувшихся от гонимого бедняка. Выпрашивая милости у господина, автор вместе с тем создает некий идеальный образ князя. Он складывается из просьб и призывов, утверждений и библейских аналогий, афоризмов и цитат. В отличие от идеала правителя, предложенного Владимиром Мономахом в «Поучении», «Слово» и «Моление» воплотили народные представления о власти. Это — взгляд на князя снизу вверх. Из «мирских притч» и изречений вырастает фигура добросердечного, милостивого, щедрого князя. Его «образ красен», а «глас сладок». Нищелюбивый правитель, знающий о бедах своих подданных, в то же время тверд и грозен своими людьми, ценит мудрость и верную службу, окружен дельными советчиками. Таков князь, милый сердцу Даниила Заточника.

Автор обращается к князю с просьбой явить ему милость, характеризует свое бедственное положение при помощи множества сравнений (например, «азъ бо есмь, княже господине, аки трава блещена (то есть чахлая), растяше на застении»; «азъ бо есмь, княже, аки древо при пути...» и т. д.). Вообще сравнение — самый распространенный в «Слове» и «Молении» троп, представленный во множестве разновидностей. Приведем примеры лишь некоторых из них: «Не възри на мя, господине, аки волк на ягня, но зри на мя, аки мати на младенецъ»; «якоже бо неводъ не удержитъ воды, точию едины рыбы, тако и ты княже, не въздержи злата ни серебра, но раздавай людем»; «злато съкрушается огнемъ, а человек напастьми»; «то не море топить корабли, но ветри; не огонь творить ражежение железу, но надымание мещное; тако же и князь не самъ впадаетъ въ вещь (ошибку), но думци вводятъ». Использует Даниил и игру слов, напоминающую скоморошье балагурство: «Кому Боголюбово, а мне горе лютое; кому Белоозеро, а мне чернеи смолы; кому Лаче озеро, а мне на нем седа плачь горкий; и кому ти есть Новъгород, а мне и углы опали».

Сетования на неустроенность и бедность не означают, что Даниилу неведомы пути выхода из сложившейся ситуации. Они есть. Стоит только выбрать один из них и можно обойтись без покровительства. Это — воровство или выгодная женитьба на богатой невесте (во второй редакции добавлено еще пострижение в монахи). Заточник решает отвергнуть подобные соблазны, обрисованные им в воображаемом диалоге с князем. И если прежде в его словах сквозила обычная недоверчивость и печаль изгоя («не ими другу веры, ни надеся на брата»), то теперь появляется повод пуститься в пространные рассуждения о злых женах («нести на земли лютеи женской злобы»). Чего тут больше — личных впечатлений человека, выстрадавшего свои убеждения, или же устойчивых представлений? Скорее, последнее. В афористической и притчевой форме воплощена средневековая точка зрения на женскую греховность и злонравие, не

раз демонстрировавшиеся в древнерусских текстах разных столетий: «Ту лепше ми вошь бурь вести в дом свои, неже зла жена поняти: вол бо ни молвить, ни зла мыслить; а зла жена бьема бесеться, а кротима выситсья (то есть — заноситсья), въ богатестве гордость приемлеть, а в убожестве иных осужаеть».

Где же набрался Даниил житейской премудрости, освоил, несмотря на молодость, книжные навыки? Заточник пишет о том, что не ездил за знаниями в далекие края, не плавал за море, не учился у философов, «но бых аки пчела, падая по розным цветом, совокупляя медвенный соть; тако и азъ, по многим книгамъ исьбирая сладость словесную и разум, и съвокупих аки в мех воды морския». Так образно обозначил древнерусский книжник распространенный в те времена метод обучения и писательского труда. Недаром свои усилия Заточник сравнивает с кропотливым трудом пчелы. «Пчелой» назывался популярный уже в Киевской Руси переводной сборник афоризмов. Из него позаимствовал отдельные максимы и сам Даниил. А он, действительно, искусен в деле собирания и обработки источников. Не случайно во вступлении появляется такое сравнение: «Бысть языкъ мой трость (орудие письма) книжника скорописца». Помимо «Пчелы» в рассуждениях Заточника обнаруживаются следы обращения к Псалтыри, Притчам Соломона, Паремийнику, «Повести об Акире Премудром», летописям.

К отголоскам южнорусских летописных известий можно отнести, например, фразу: «Не лгаль бо ми Ростиславъ князь: лепше бы ми смерть, ниже Курское княжение». Это высказывание ошибочно приписывается здесь некоему Ростиславу. В действительности оно принадлежало князю Переяславля Русского Андрею Владимировичу Доброму, отстаивавшему свою отчину от посягательств соседей в первой половине XII в. «Повесть временных лет» сохранила несколько афористических высказываний прославленного князя-воителя Святослава, произнесенных им в минуты наивысшей опасности. Даниил Заточник приводит еще одно обращение Святослава к дружинникам: «Яко же рече Святославъ князь, сынъ Ольжинъ, ида на Царьград с малою дружиною, и рече: “Братиа! Намъ ли от града погинути, или граду от нас пленену быти?”». Это изречение не было зафиксировано киево-печерскими летописцами XI—XII вв.

«Моление Даниила Заточника», представляющее собой удивительный сплав послания, панегирика князю, эмоционального обличения и собрания афористических максим, стоит особняком в древнерусской литературе XII—XIII вв. Вместе с тем, в мировой раннехристианской и средневековой книжности обнаруживаются сходные явления. С. С. Аверинцев усматривает родство «Моления» с произведениями христианской литературы Ближнего Востока. По мнению исследователя, древнерусское сочинение «становится чуть менее загадочным в своей жанровой сути, если его рассматривать на фоне тысячелетних традиций восточной дидактики, привыкшей, во-первых, делать драматическую жизненную ситуацию — все равно, воображаемую или совершенно реальную — предлогом для введения все новых и новых афоризмов, очень свободно соотнесенных и с ситуацией, и друг с другом, а во-вторых, самым озадачива-

ющим образом перемешивать при этом с благонамеренными трюизмами неожиданные сарказмы».

Также можно заметить черты типологической близости между «Словом», «Молением» и некоторыми произведениями византийской литературы XII в. Прежде всего это — стихотворное послание императору, принадлежащее перу Михаила Глика, писателя, заточенного по злостному навету. О реальной судьбе незнатного византийца, которого жестоко истязали в тюрьме, известно столь же мало, как и о русском «Заточенике». Характерно, что Глика тоже писал о своей образованности и разуме, ценил пословичную мудрость. Мотивы гонимой учености, бедности смышленного человека, страдающего от окружающих и женской злобы, можно найти и в поэмах, приписываемых так называемому Птохо-Продрому. Некоторые исследователи отождествляют его с константинопольским поэтом Федором Продромом.

«Прение живота и смерти»

(*А. В. Архангельская*)

«Прение живота и смерти» (более раннее название — «Двоесловие живота и смерти, сиречь стяжание животу с смертию») — памятник, чрезвычайно распространенный в рукописной традиции XVI и XVII вв., представляющий собой перевод-переделку одноименного немецкого диалога, — достаточно редко в современной медиэвистике привлекает внимание ученых и, по сути дела, исследован главным образом с текстологической точки зрения. Появление перевода немецкого диалога (вначале — чрезвычайно близкого к тексту и лишь впоследствии существенно расширенного и дополненного) связывается с деятельностью новгородского книжного кружка, сплотившегося вокруг архиепископа Геннадия (того самого, с именем которого связывается появление на Руси первого полного кодекса библейских книг — «Геннадиевской Библии» 1499 г.), и датируется предположительно 90-ми годами XV в. Действительно, памятник оказывается в русле основных исканий геннадиевского кружка, проявившего — и в рамках перевода Священного Писания, и помимо него — повышенный интерес к западноевропейской (главным образом латинской, но также и немецкой) традиции: известно, что даже для перевода отсутствовавших в славянских кодексах библейских книг новгородские переводчики пользовались не только Вульгатой, но и немецкой Библией по кельнскому изданию 1478 г.

Интерес к немецкому диалогу на популярную в эпоху Средневековья в Западной Европе тему обычно ставится в зависимость от эсхатологических ожиданий конца XV в. В 1492 г. (7000 г. от сотворения мира) на Руси в очередной раз ждали конца света; на этот раз ожидания подкреплялись известной фразой из Писания: «У Бога один день как тысяча лет», — соответственно, подходил к концу шестой всемирно-исторический день и наступал день седьмой, который, в соответствии с концепцией Книги Бытия, рассматривался не только как день отдохновения, но и как конец определенной эпохи. В период, пронизанный ощущением близости не только личной смерти, но и смерти всего мира, не мог не усилиться интерес к теме смерти вообще, всегда в Средневековье осмыслявшейся в категориях эсхатологических.

Автор ставит разнообразные проблемы, позволяющие разносторонне осветить основную тему. Смерть воспринимается как некое всемогущее существо, перед которым

не стоит никаких преград на пути за человеческой жизнью. Со смертью нельзя вступить в сражение («противу мене не можеш предстати»); для смерти оказываются абсолютно не важны социальное положение человека, его моральные качества, его пол и даже его возраст («царей, и патриархъ, князей и владущих и мучителей, сильных мужей и жен и сущих отрочат — кошу аз всех»); от нее нельзя откупиться богатым имением («аз имени не требую ни котораго человека, а требу у всякого человека отлучити живот»); даже отсрочить ее приход оказывается невозможным. Смерть властна над всеми и всякими людьми; всевластие ее еще более абсолютизируется, когда упоминается о том, что «Исус Христос, сын Божий и приснодевы Мариа, еже есть свят и великолепен, изволи пострадти смерть горкую».

Тема смерти оказывается тесно связанной с темой предсмертного покаяния, что весьма характерно для средневекового церковного мировоззрения. Человек сетует на свою неготовность: «О смерть, пощади мя до утра, да дело мое могу управити и прежде могу покаяться». Смерть же, в полном соответствии со средневековым литературным каноном, ссылается на авторитетные сочинения, предупреждающие о необходимости постоянно «бдеть и молиться». Обратим внимание на то, что в данном произведении эта тема решается гораздо более категорично, чем, например, в новеллах «Великого Зерцала» или «Звезды Пресветлой», переведенных на Руси в XVII столетии и оставивших возможность для возвращения души умершего грешника в тело на время, необходимое для предсмертной исповеди, а иногда — и для исполнения наложенной епитимьи. Неизвестный автор «Прения» и его русский переводчик сконцентрировали внимание на максимальных крайностях момента, переходного от жизни к посмертной судьбе, что тоже отвечает эпохе эсхатологических переживаний.

Поэтика произведения. Описание смерти выдержано в определенной традиции: она сравнивается с разнообразными ужасными зверями: «страшный зверю», «ревещи... яко пантер» (в этом месте в одной из рукописей на полях читается замечательная приписка, свидетельствующая о естественнонаучной «образованности» читателя и его стремлении «склонить» неизвестную реалию «на русские нравы»: «пантер есть зверь подобен волку»), «полн еси червей и змиев», «видение твое яко лва страшна». В некоторых списках смерть предстает чем-то промежуточным между человеком и зверем: «подобие у тебя человеческое, а хождение звериное», — таким образом достигается особый эффект: внешняя характеристика смерти автоматически выводит ее за рамки живого (животного или человеческого) мира в его конкретных, существующих вариантах. Объединение в одном существе свойств человека и животного одновременно означает противопоставленность этого существа и людям, и животным. Существуют варианты текста, в которых внешний вид смерти представляет собой основание для яркой антитезы: «Аз есмь не силна, ни хороша, ни красна, да сильных, да красных и хорших побираю». Атрибутом смерти выступает «кривая коса». Столь же частотно сравнение смерти с вором («...смерть вам грамоты не пошлет, но придет тайно, яко тать», —

говорит она о себе в третьем лице, придавая тем самым еще большую обобщенность своему высказыванию).

Несмотря на «уподобления», заимствованные из животного мира или вообще выводящие смерть за пределы мира живых (что еще более логично), в диалоге она выступает как искусный оратор. Среди аргументов, используемых смертью в ее споре с человеком, могут быть выделены приемы, традиционные для средневековых риторических произведений. Во-первых, это, конечно, апелляция к Священному Писанию и святоотеческому преданию: «Сын Божий в Евангелии рече: бдите и молитесь на всяк час...»; в полном соответствии с иноконфессиональным происхождением оригинала древнерусского текста может быть ссылка на католические авторитеты: «Аугустин рече: чти и прочитай вся писания и святых отец речения», замененная в позднейших редакциях на более нейтральное «глаголеть некто от святых: чти и прочитай...». Во-вторых, это тоже часто используемые средневековыми книжниками ссылки на известные исторические примеры: «От Адама и до сего дни сколке было богатырей удалых, а никто же со мною не смел побитися... Самсон сильный не богатырь ли был, не силен ли был... да и того яз взяла. Александр царь Македонский удал и храбр был и всему подсолнечному царь и государь, да и того яз взяла, яко единого от убогих. А царь Давид — в пророцех пророк — да и того яз взяла. О человеце, не мудрие ты царя Соломана — царь Соломан хитр и мудр был, да и тот со мною не смел говорити. Акир Премудрый во Алевитцком царьствии не было такова то мудреца ни под солнцем, да и тот со мною не смел поговорити, и яз и того взяла». Данный перечень весьма интересен тем, что, наряду с героями библейской истории, в нем упоминаются Александр Македонский, великий завоеватель, скорее известный древнерусскому читателю не как историческое лицо, а как герой двух редакций переводной «Александрии», а также «чистый» литературный персонаж — Акир Премудрый, герой переведенной на Руси в XI—XII вв. и чрезвычайно популярной «Повести об Акире Премудром».

Действенность использованных смертью аргументов подчеркивается в этом варианте текста сменой обращения человека к смерти: если в начальной части спора человек избегает конкретного обращения, предпочитая ему личное местоимение «ты», то после такой убедительной исторической ретроспективы он уже признает победу смерти, обращаясь к ней: «Госпожа моя смерть».

В одном из списков обнаруживается интересная вставка, рассказывающая апокрифическое предание о происхождении смерти. Отвечая на вопрос «живота»: «откуда еси взялась», смерть рассказывает о грехопадении Адама и Евы, вкусивших запретный плод с райского древа: «В том часе аз зачалася, коли Евва яблоко съела и Адамови дала. Аз в том часе в яблоке была, и Адам мене в яблоке укусил, про то и смерти вкусил, и о том Бога прогневал и весь род свой погубил». Фрагмент демонстрирует нам традиционную для апокрифов «вещность», конкретность при описании тех или иных эпизодов священной истории. Средневековому человеку явно не хватало краткого ука-

зания Книги Бытия на то, что смертным человек становится только после грехопадения. Надо было объяснить, каким образом смерть вошла в человека, как появление смерти связано с вкушением запретного плода. И связь устанавливалась — напрямую. Эта вставка интересна также тем, что в ней каждое обращение человека к смерти сопровождается необычным эпитетом «милая»: «милая моя смерть».

Финальная победа смерти над человеком может быть описана достаточно подробно. Диалог заканчивается, и смерть исполняет свою работу: «Она же приступле ко мне и положи предо мною вся своя оружия: мечи, пилы, сечива, серпы, оскорды, рожны, теслы, бритвы и иная незнаемая оружия (обратим внимание, что в этом случае “арсенал” смерти оказывается значительно богаче, чем традиционная коса, упоминаемая в основном тексте диалога. — А. А.), и взя малый свой оскордец и нача решати соузы телесная и цлены разслаби и исторгни 20 ноктей моих; и абие омертвесея тело мое: ни руку, ни ногу не имех и не могох двинутися и не разумех, что ми даст испити, толь ме бе горко яко сеть и нужда, и отторжи ми душу от тела. Искочи душа моя, яко птица от тенета... и возрех воспать и видех тело мое лежаще бездушно и недвижимо, яко же кто совлек с себе ризу свою и повержет ю зря на ню, тако же виде тело свое вельми гнусно, яко стерво и смрадно от него велия». Как представляется, данный фрагмент текста вступает в осязаемое противоречие с начальной частью диалога, где, как правило, подчеркиваются как раз достоинства телесной (то есть материальной) жизни: «наслаждаяся мира сего красоты», «насыщая и чрево свое сладкими пищаами», «аз на многих бранех бых и многих побих», «поживем во славе велице» (курсив мой. — А. А.) и др. Автор старается подчеркнуть, что приход смерти заставляет человека пересмотреть все ценностные ориентиры и понять, что все, казавшееся ему прекрасным и могущественным, есть не более чем прах и тлен.

Собственно «прение» в большинстве списков оказывается обрамленным своеобразными вступлением и заключением. Содержанием вступления обычно оказывается противопоставление (антитеза) двух образов человека. Один из них, «с оружием стоа и противляяся дерзостне», символизирует собой того, кто, будучи погружен в материальные радости жизни, «не поминая смерти, ни суда будущего». Второй же, «стоя съкрушенным сердцем и унылым образом», уже познал, что «смертен и тленен... то да скорбит и сетует о неразумии своем». Эта антитеза оказывается воплощением конфликта всего произведения: смерть вступает в диалог с человеком, уверовавшим в свое особое могущество, и постепенно убеждает его в тщетности его упований. Идеейное место следующего в композиции памятника за этой антитезой диалога — как раз между этими двумя человеческими образами. Этот диалог наглядно демонстрирует читателю, что приводит человека от самоуверенности к осознанию своей нищеты.

Общее заключение к тексту имеет характер дидактического поучения, что также характерно для средневекового способа мировосприятия: «Вси убо умрети имам и яко вода в землю разлиемся; и тогда ничто же обряцется поистинне умилнее и грознее

человека в таком устройении, еже быти без дерьзновения в час нашествия смертнаго». В то же время оказывается возможным ждать прихода смертного часа «с сладостию» и принимать «с радостию», — но только в том случае, если «житие свободно и-блаженно», а «съвесть (совесть) чиста и не осквернена калом греховнымъ лютаго жития сего». Иногда итоговое заключение содержит основные признаки ораторского поучения: «Мы же убо братие, вспомянем кождо нас смерть свою и въсплачемся, да не будет нам таковая нужда. Житие наше яко цвет в мале процветает, а вскоре изхнет. Зри, где слава и богатство, где красота и мудрость, где пиры и веселие? Вся исчезоша, едино тело наго и умилено и мертво». Таким образом, тема смерти оказывается в итоге тесно связанной с темой жизни, и основная цель автора-моралиста (поскольку любой средневековый автор оказывается прежде всего моралистом) — обратить внимание читателей на их собственное «житие». В этом смысле можно сказать, что многочисленные антитетические образы, часто встречающиеся в тексте «Прения» (человек, не осознающий себя смертным и стоящий перед лицом смерти; материальные блага жизни и мерзость тела — символа всего материального в этом мире, — возникающая после того, как его оставляет душа, и др.), являются отражением главной антитезы «жизнь — смерть», представленной в антагонистическом диалоге.

Помимо содержания, обращает на себя внимание необычная в истории русской литературы форма — «прения», «двоесловия», или «диалога». Если в западноевропейской литературной традиции жанр диалога был чрезвычайно распространен со времен античности и к XVI в. насчитывал достаточно большое количество разнообразных примеров, то на Руси он не только не обладал аналогичной популярностью, но был даже почти вовсе незнаком русскому читателю. Отдельные примеры использования жанра диалога относятся к несколько более позднему времени и представляют собой изначально произведения иностранных книжников, так или иначе оказавшихся на Руси (например, диалог любостыжательного с нестыжательным, принадлежащий перу Максима Грека и содержащий риторически-эмоциональную оценку одного из важнейших споров XVI в.), а в XVII в. канон диалога уже подвергается пародийно-сатирическому переосмыслению («Диалог отца с сыном о женской злобе» или «Сказание о Куре и Лисице»).

Литературная история «Прения живота и смерти» может быть продолжена, если обратиться к популярному в рукописной литературе XVIII столетия переводу басни Эзопа «Старик и Смерть» и ее стихотворной обработке, возникшей в это же время и также достаточно широко представленной в рукописях. В этих текстах речь также идет о «прении»: Старик, несущий из леса вязанку хвороста и сетующий на тяжелую долю, призывает Смерть, так как в этот момент жизнь кажется ему невыносимой и ее конец воспринимается как избавление от непосильной ноши (в прямом и переносном смысле этого слова). Но, когда Смерть предстает перед ним въяве, а не в воображении, он лицемерно заявляет ей, что хотел всего лишь попросить ее помочь поднять вязанку

хвороста. Диалог здесь оказывается сильно редуцированным, но, тем не менее, наличие этого сюжета в драматической форме (он использовался авторами интермедий раннего русского театра), на наш взгляд, свидетельствует о своеобразной «литературной памяти» о «преддраматической» форме диалога «живота», человека, — и смерти. Следует также обратить внимание на преемственное восприятие образной структуры «Прения живота и смерти» в знаменитой оде Г. Р. Державина «На смерть князя Мещерского» (1779).

Начало виршеписания

(А. А. Илюшин)

История русской поэзии, если представлять ее не иначе как через более или менее заметные имена творцов, мастеров стиха, обращена к нам «всего лишь» тремя с небольшим веками своего существования и развития: от Симеона Полоцкого (70-е годы XVII в.) до текущего момента, и между этими хронологическими рубежами располагается практически все, что долгое время было известно широкому читателю о нашей поэзии. Стихи, конечно, писались и раньше — всякая история имеет предысторию, всякое литературное явление — свои истоки и предыстоки. Начало XVII в. — это и начало русского виршеписания, время новизны, ознаменовавшееся возникновением в литературе особой отрасли.

Характеристика этой новизны — в чем, собственно, она заключается — требует осторожности и четкости. Никак нельзя сказать, что и до XVII в. у нас не было поэзии, не было стиха. Иначе мы зачеркнем и фольклор (былины, песни исторические, лирические, обрядовые), и церковное молитвословие. И то, и другое было, звучало, пелось. Господствовал стих напевный и безрифменный — как в народной поэзии, так и в богослужебных текстах, что и позволяет при всем их несходстве приписать им некую общность: хоть и совершенно разные напевы, но все же напевы! И противопоставить им стих говорной, для пения не предназначенный, и к тому же рифмованный. Таковой и возобладал в виршах XVII в.

Необходима еще одна оговорка. Явление рифмы было знакомо русской словесности с древних времен. Ею пользовались, но нерегулярно, от случая к случаю, и скорее даже в прозаических произведениях, чем в стихотворных. В XVI в. она изредка дает о себе знать и в стихотворных сочинениях. И только в XVII в. рифмовка становится регулярной, охватывающей весь в целом текст стихотворения, будь оно маленькое или большое по объему. Нормой становится и независимость текста от напева — самостоятельность поэтического слова, гораздо реже сказывавшаяся в предшествующие времена, когда стих предпочитали «петь», а не «глаголати».

Новизна еще и в том, что поэзия стала по преимуществу оригинальной, тогда как ранее была по преимуществу переводной — с греческого, позже с польского (имеется в виду, конечно, письменность, о фольклоре нет речи). Многие тексты церковной сла-

вянской гимнографии, относящиеся ко времени до XV в., вообще трудно воспринимать как факты русской поэзии: мало того, что это переводы, — они скорее всего и сделаны-то не на Руси, а у южных славян, и лишь потом переписаны у нас... Другое дело — XVII в. с его половодьем оригинального сочинительства, в котором ощущается русская действительность, дыхание исторического и повседневного.

Тематика виршей. Вирши — слово, заимствованное в 70-е годы XVI в. из польского языка; означает то же, что и стихи, — слово греческого происхождения. Русские виршеписцы первой половины XVII в. слагали свои сочинения неравносложными строками с произвольным ритмом, напоминающим прозу, применяли парную смежную рифму. Получалось, к примеру, так:

Изложена бысть сия летописна книга
 О похожении чудовского мниха,
 Понеже бо он бысть убогий чернец
 И возложил на ся царский венец,
 Царство великие России возмутил
 И диадиму царскую на плечах своих носил.

Автор этого стихотворения, датированного 1626 г., — князь И. М. Катырев-Ростовский. А «герой» — Лжедмитрий I, бывший чернец, монах (мних) Чудовского монастыря (вспомним соответствующие сцены из пушкинского «Бориса Годунова»: тема с веками не устаревала). В 20-е гг. XVII в. это уже историческая фигура, отошедшая в прошлое: труп давно сожжен, прах развеян... Но в стихотворении присутствует не только историческое прошлое, но и настоящий момент. Вот она, только что изготовленная летописная книга, — как бы показывает на нее виршеписец, — читай-те! Причем он сам ее «слагатай», составитель, и скорее всего — один из авторов.

Стих будничный, говорной, — не только не напевный, но даже и не ораторский, о самозванце сказано спокойно, без гневно-осуждающего пафоса. Это похоже на доверительную беседу с читателем, в которой, пожалуй, было бы неуместно метать громы и молнии, о чем бы ни шла речь. Столетия спустя дозировка прозаизмов в поэзии станет сложной проблемой, они будут врываться в нее с боем, озадачивая критиков и читателей: стихи «опрозаиваются!» А для XVII в. это не что иное, как естественная атмосфера виршеписания, возникшая вместе с его возникновением. Сейчас виршеписцев того времени редко называют поэтами. Чаще, находя их имена в различных справочниках, встречаешь определения: «обществ.», или «церк.», или «обществ. и церк. деятель, писатель», даже если эти «деятели» писали стихи, о чем тоже сообщается. Но ведь они поэты. А иные из них — поэты в первую очередь.

Виршеписание, как мы видим, касалось исторических событий века, но их широко-го отображения не дало. Метания преступного царя Бориса Годунова, бунт Болотникова и нового Ильи (Илейки) Муромца, возвышение хитроумного Василия Шуйского, девятнадцать авантюристов-самозванцев, посягавших на царский престол и колебавших

его, польскими саблями пролитая на снег в глуши костромских лесов кровь Ивана Сусанина («спас Михаила!»), первый художочный Романов и его могучий отец патриарх Филарет, фактически правивший страной, воцарение Алексея Михайловича, подавившего восстания в Москве и Новгороде и окончательно узаконившего крепостное право, — все это вместились в первую половину XVII в. («Смутное время» плюс еще несколько десятилетий, не менее «смутных»), но отдаленным эхом отозвалось в той поэзии, прошедшей мимо некоторых важных событий и имен. И все-таки приметы времени запечатлены в ранних русских виршах — свой след история в них оставила.

В древнерусской жизни, политике и культуре огромную роль играло духовенство. Частые в старину словопрения вокруг догматов веры, отдававшие схоластикой богословские диспуты были не так далеки от насущных и реальных общественных интересов, как это сейчас может казаться. Какое дело русскому священнику Ивану Наседке до того, что где-то в Дании набирает силу протестантизм, распространилось учение Лютера (чье ненавистное имя созвучно слову «лютый»)? Однако дело есть. У Руси с Данией вот-вот наладятся династические брачные связи, потому и послан Наседка туда с некоей миссией, знакомится со страной, а в результате им написаны антилютеранские вирши (по-видимому, это богословие с политической подоплекой):

Написание о лютом враге Мартине,
В лепоту реши — о блядивом сыне,
Иже вся своя ереси в все концы ввел
И всех их во дно адово свел.

В этом сердитом «написании» основательно досталось и Мартину Лютеру, и его «злому ученику» Кальвину: «Мнелися злодеи веру христианскую развратити, Ино несть мощно адовым вратам церковь Божию затворити. Основана бо паки на камени твердом И на всяком сердце милосердом». Столь же нетерпим автор к католицизму, в осуждение которому им сочинены вирши:

О римских и латынских папежах,
Аки о бесовских мрежах:
Ими же человеческия души уловляются
И во адово дно низпосылаются.
Еще же вкратце рцем о нынешних нечестивых папах,
В них же держими суть людие, аки овцы в вольчьих лапах,
И держаще бо их злодеи своими лютыми прелестми,
Тем и поглощены быша адовыми челюстми.

Огнепальный темперамент Наседки, непримиримого к инаковерующим, в чем-то предвосхищает явление протопopa Аввакума. Кстати, в конце жизни наш виршеписец пострадал от того же патриарха Никона, с которым впоследствии так отчаянно боролся Аввакум.

Высокий авторитет духовенства не исключал весьма гневных и едких инвектив в его адрес. Сохранилась анонимная сатира на церковников, предположительно датированная первой третью XVII в. Неизвестный автор обрушивается на священнослужителей, которые подают дурной пример православным, забыли о боге, пекутся только о собственном благополучии, разжирили и побагровели от обжорства и пьянства, утопают в роскоши. «Токмо домы своя и чрева строите, И токмо паки брадами и брюхами своими взяли, А божественное писание ногами своими едва не попрали». С горькой иронией безымянный виршеписец показывает разительное несоответствие «паству имущих» евангельскому идеалу пастыря, именуемого «солью земли» и «светом миру». Смелость и острота этих выпадов усугубляется тем, что они направлены против всего духовенства: речь идет не об отдельных недостойных его представителях, а о священстве в целом. Обращение «вы...» нужно понимать как «вы все».

Но нельзя забывать и о иных, славных и героических, традициях в истории русско-го духовенства, о воинах и подвижниках, об отражавших атаки интервентов крепостях-монастырях. XVII в. — это век патриарха Гермогена и протопопа Аввакума, эти великие имена говорят сами за себя. Их было много, истекающих кровью и палимых огнем борцов, мучеников. И о них тоже слагались вирши. По крайней мере, до нас дошли стихи Авраамия Палицына о том, как польские войска осаждали Троицкий монастырь, оказавший врагам мужественное сопротивление. Авраамий — известный и большой писатель, окончивший жизнь в Соловках, где сохранилась его могила. В своем знаменитом «Сказании» он описал оборону Троице-Сергиева монастыря в 1608 г. — не только прозой, но и рифмованными двоестрочиями. В частности, им поведано, как сражались с неприятелем монахи, вынужденные выходить за стены обители «дров ради добытия», что не обходилось «без кровопролития»: рубка дров оборачивалась рубкой тел, голов...

Наш современник, с его вкусом к историзму и реализму, может посетовать и на то, что стихотворений, живописующих реальный быт эпохи, не так уж много в ранней виршевой поэзии. Проза того времени в этом отношении дает гораздо больше, чем стихи. Поэт начала XVII в. мало и редко рассказывает и о самом себе, о своих личных переживаниях, впечатлениях, реакциях на все происходящее. Личность автора чаще прячется, чем выказывает себя. Такой, например, стих, как «И еще без лености хощу потружиться чернилом и пером», — драгоценнейшая редкость: он и бытописателен, и, если угодно, психологичен, и свидетельствует об авторском отношении к стихотворству как к труду. Любовные, семейные дела и чувства поэта, как правило, скрыты; если вдруг приоткрываются, — это воспринимаешь как замечательную и неожиданную находку.

Виршеписцы не ставили перед собой осознанной задачи «рассказать о времени и о себе». В их самосознании отсутствовало гордое представление о собственном избранничестве, особой миссии, бессмертии их дела в веках (нерукотворном памятнике, воз-

двигаемом стихами) — обо всем том, что станет атрибутами русской поэзии намного позже. Свои произведения они называли виршами, или согласными, то есть рифмованными, стишками, понимая, что стихотворство требует известного умения, что это дело небесполезное и отмеченное подчас знаком учености, но, пожалуй, не более того. Стих, безусловно, доставлял им большое удовольствие, но не сжигал кровь и не уносил дух в заоблачные выси. В нем могли быть зачатки лиризма, изобразительности, гражданственности и пр., но пока именно зачатки, без претензий на что-то большее.

Если уж говорить о «претензиях на что-то большее», то они по преимуществу сводились к попыткам философствовать. Далеко еще было до подлинной философской поэзии, философской лирики, но желание порассуждать в стихах о бренности всего земного и о вечных небесных ценностях — разумеется, согласно Священному Писанию — давало-таки о себе знать. Позже Аввакум скажет знаменитые слова о «виршах философских», которыми сам он не привык «речи красить». Такие философские вирши писались не только его современниками, но и предшественниками.

Вот, — философствовал анонимный автор «согласных стишков о человечестве естестве», — «родится человек на свет», совсем еще несмышлениш, затем растет, «в совершенный разум входит», и благо, если ведет праведную жизнь, но вдруг не убойтся бога и поддастся бесовским искушениям — погубит душу! — характерный мотив, характерная интонация у виршеписцев первой половины XVII в. Следуют описания адских мук как неизбежной расплаты за грехи — и откуда только берется в таких случаях та «свирепая изобразительность», которой обычно отмечены inferнальные пассажи:

Будут связаны по рукам и по ногам.
 А чтоб не досталос и нам,
 языцы их будут молчати
 и ничего никому вещати.
 Вытягнут изо уст на локоть,
 и кожа будет на тело покать...

(«Покать» — видимо, звукоподражательный глагол: «пок... пок... пок...» — так трескается кожа поджариваемого грешника, подвешенного на крюке за язык над костром; подобные изображения воспроизводились также иконописцами, писавшими Страшный Суд.)

В целом же, характеризуя «философские» вирши XVII в., особенно первой его половины, нужно отметить намеренную ограниченность их интеллектуального потенциала. Древнерусский книжник ценил мудрость, но боязливо сторонился умствования. Мудрость — от Бога, свыше, приосеняет своей благодатью праведников, а умствуют (лжеумствуют) безбожные грешники, в их числе многие философы и риторы. Сочувствия к ним нет и не может быть, они достойны осуждения. Такое понимание вещей, конечно, препятствовало развитию философской поэзии, замыкая ее в круг богослов-

ских представлениях о добре и зле, о дозволенном и недозволенном. Не будь умником, будь смиренником! — бытовало и в народе. Мифологема «горе уму», «горе от ума» выстрадана русской жизнью и русской культурой в незапамятные времена.

Поэтика виршей. Однако ограничение не должно было и не могло стать искоренением. Культура оставалась культурой, и умственность была ей все-таки нужна. Стихи сочинялись, придумывались и, следовательно, требовали интеллектуального напряжения и изобретательности, без которых невозможно самое примитивное сочинительство. И мало того, что они стали заметным явлением быта (разумеется, духовного или хотя бы одухотворенного быта), — версификация вошла в контекст тогдашней филологической науки; о «просодии стихотворной» и о «степенях стихотворных меры» рассказывала «Грамматика» Мелетия Смотрицкого, пытавшегося преподавать современникам правила стихосложения. То была объективно несостоятельная, да и не отвечающая настоящим потребностям эпохи теория стиха — но все же теория! К тому же Смотрицкий показал себя и поэтом-практиком, иллюстрируя свои теоретические положения строками собственного сочинения, в которых продуман буквально каждый слог:

Ум чист и непорочное
 Дажь ми сердце, Исусе мой.
 Утешителю Душе, окаянна
 Не презри мене, хвалу ти дающа.

Эти и подобные им образцы ученой, филологической поэзии оказались как бы в стороне от реально развивавшегося стихотворства XVII в., не готового к восприятию «правильных» стихотворных размеров (да еще в том их причудливом понимании, которое предлагал Смотрицкий). До эпохи ямбов и дактилей было еще очень далеко. Виршеписцы не были грамматистами, более того, допускали подчас грамматические ошибки, но такой ли уж это важный недостаток? Может быть своя прелесть и в языковых неправильностях, поэзии они не противопоказаны и порою даже совместимы с убедительной человечностью поэтической интонации. Таковы, например, скорбные lamentации князя Ивана Хворостинина:

Бедою многою изнемогах,
 И никто ми помогох,
 Точию един Бог,
 А не народ мног.
 Писах на еретиков много слогов,
 Того ради приях много болезненных налогов.

Тут на своем месте — старые глагольные формы прошедшего времени изнемогах, писах, приях (то есть «я изнемог», «я писал», «я приях») Но «помогах» («я помог»)? Ошибка. Возможно, ради рифмы. Это все равно что сказать «никто не помогаю». Правильно было бы «И никто ми поможе», что нарушило бы рифму. Вот она, неуче-

ность, но щемяще-трогательная человечность: писатель не овладел в должной мере грамотой, но, посмотрите, как он изнемог в борьбе с еретиками (сколь много писал против них, столь же много перетерпел).

Стихотворство врывается и в частную переписку. В культурном быту распространенным явлением становятся письма в стихах. Многие из них могут несколько озадачить: не вполне ясно, ради чего они сочинялись. В них соблюден известный этикет; пишущий умеет и всячески подчеркивает свое умение обратиться к адресату, то есть соблюсти некую риторическую фигуру обращения, умеет — затем — попрощаться с адресатом и назвать себя, автора. Но ведь, казалось бы, должно же быть что-то сверх этого, содержание письма? Вот его-то не удастся иногда обнаружить. В этом подозревается некая особенность стихотворно-эпистолярной культуры XVII в., не характерная для Нового времени, и к этому стоило бы приглядеться подробнее.

Представим себе: переписываются два старца, монаха; обмениваются посланиями в стихах. Собственно делового, практического содержания в этой переписке либо нет вовсе, либо его настолько мало, что хватило бы для его выражения нескольких слов и незачем было бы сочинять довольно пространные стихотворения, тексты которых скорее затемняют, чем проясняют это в общем-то незатейливое содержание. Зато много в них к делу не относящегося, и добро бы это было что-нибудь интересное, оригинальное — так ведь нет же, набор христианских трюизмов. Старцы рассуждают, к примеру, о том, что нет ничего полезнее божиих заповедей, что дерзость и своеволие наказуемы, а смиренномудрие спасительно, что душу свою спасут те, чей удел — воздержание, а не обжорство и блуд, и т. п., причём подобные сентенции могут повторяться в пределах одного письма. Это отнюдь не спор: старцы — единомышленники и весьма усердные монахи, им не нужно убеждать друг друга или самих себя в том, что для них и так является непреложными истинами. Как же тогда понять и оценить их добродетельно-нравоучительное рвение?

Тут в основе всего — удовольствие писать стихи: в столбик, с рифмами и другими прелестями виршеписной техники. Этому научились совсем недавно, можно сказать — только что. Этому соблазнительно предаваться не ради деловых и практических соображений, а просто так. Своего рода самодовлеющий артистизм, когда чувствуешь, что стихи хороши уже тем, что они стихи. С годами и столетиями это чувство постепенно притуплялось, к стихам предъявлялись все иные и иные требования.

Казалось бы, напрашивается возражение: артистизм артистизмом, но ведь — тем более! — неуместны банальности и начетничество. Артистизм склонен скорее к нестандартным решениям, чем к повторениям общеизвестного, в то время как наши старцы (и об этом уже шла речь) выглядят тишайшими скромниками и смиренниками, беззубо пережевывающими старые догмы. Получается, что небывалая новизна формы противоречит сугубому традиционализму суждений, самому их духу.

Но исторически и психологически это легко объяснимо. Именно новаторам формы в первую очередь необходимо было засвидетельствовать и подчеркнуть свою лояльность

по отношению к господствующей религии, сверенность своих суждений с духом и буквой Священного Писания. Иначе виршеписание с беспримерной новизною его форм стяжало бы себе слишком опасную репутацию: все новое — дерзость, всякая дерзость — богопротивна, ее того и гляди заклеят как ересь, со всеми вытекающими из этого последствиями. Пионеры виршеписания не могли с этим не считаться. То, что они пишут не так, как раньше, и не так, как все, а «двоестроичем» (двустилишиями), нуждалось в оправдании: дескать, это не богохульство, а совсем даже наоборот. Как писал чернец Савватий:

Аще и двоестроичем слогається,

но обаче от того же божественнаго писания избирається, —

и такой ход вполне характерен для практики раннего виршеписания. Об этом же приходилось беспокоиться иногда и намного позже, во вторую половину XVII в., когда наши мастера рискнули перелгать двоестрочными виршами псалмы и Соломоновы песни.

Вернемся к нашим старцам и их стихотворной переписке. Внимательно читая тексты, нетрудно заметить в них акrostихи, требующие прочтения по вертикали сверху вниз всех первых букв — построчно. Прочитав же акrostих, начинаем понимать то, чего не поняли из текста стихотворения при его «горизонтальном» просмотре: один старец просит другого прислать ему книгу для переписки («Дай ми книгу списат») — просьба, выраженная всего лишь четырьмя словами, но высказанная значительно большим количеством не только слов, но и целых стихотворных строк. Из акrostиха же узнаем и имя одного из старцев — Феоктист. Это к нему обращается с просьбой его товарищ (Ларион). Прием в то время очень распространенный: виршеписцы часто называли подобным образом и свои имена, и имена своих адресатов. То был и способ увековечить имя.

Эта новая тенденция к утверждению личного, «именного» характера словесности встречала противодействие: традиция анонимности все же была сильна. Переписчик, встретив в тексте стихотворения имя автора или адресата, заменял его обезличенным словом «имярек». Но такое возможно, если имя написано горизонтально. Акrostих же в этом смысле неприступен: пришлось бы разрушить весь текст или его большой участок. Имя, заключенное в акrostихе, практически неуязвимо, надежно застраховано от подобных покушений — Максим Грек знал, что посоветовать. А послание, как никакой другой жанр, действительно располагало к именованию, поскольку автору нужно и себя назвать, и к адресату обратиться.

Послания, эпистолии, стали вообще наиболее распространенным жанром виршеписания, который прочно закрепился в нашей поэзии на века. Переходя от единичного примера с перепиской Лариона и Феоктиста ко всему многообразию жанровых типов послания, бытовавших в стихотворчестве первой половины XVII в., можно убедиться в том, что дело тут, конечно, не ограничивалось бескорыстным удовольствием сочинять стихи и отправлять их по адресу в приятной надежде получить стихотворный же ответ

(«ответщение»). Нет, в эпистолиях часто высказывались просьбы о насущном: чтобы адресат помог автору материально, деньгами, или вызволил его из трудного положения, замолвив за него словечко перед властью имущими. И стихи в этих случаях писались не потому, что они доставляли пишущему удовольствие, а для пущей важности и, вероятно, в расчете на то, что стихотворная просьба звучит солиднее прозаической, и ответить на нее пренебрежительным отказом будет как-то неудобно: все-таки это искусные вирши, рифмованные, и нередко с акростихом.

Князю С. И. Шаховскому, неоднократно попадавшему в опалу, приходилось трудно — и вот он отправляет просительное стихотворное послание более удачливому князю (Пожарскому). Заканчивается очередная полоса невезения, Шаховской снова в почете — он уже сам получает просительное стихотворное послание от бедствующего князя Шелешпанского. Последний разумно рассчитал: Шаховской сейчас силен, даже вхож, возможно, к царю, а ведь незадолго до этого сам пострадал и поэтому может посочувствовать обездоленному собрату.

Писались также и покаянные, и обличительные послания, и сатирические, и даже просто пародийные. Старорусский стих умел серьезничать, но умел и скоморошествовать, дерзить, «сказать дурака» адресату. Бывало, что и о страшном, лично пережитом — пытках, смертельной истоме — человек говорил с юмором и веселыми прибаутками, как если бы сам не был жертвой трагически сложившихся обстоятельств. Вот, например, восставшие под предводительством Болотникова крестьяне вздернули на дыбу дворянина Ивана Фуникова, мучают, угрожают ему казнью, однако же уцелел Фуников и, хотя все тело у него болит, написал приятелю о своих злоключениях смеючись и каламбуря: «За старые шашни хотели скинуть с башни» — и все в таком духе.

Наконец, жанр послания-поучения — от наставника к наставляемому. Тон дидактический, назидательный: то самое «учительное слово», которое издавна звучало в русской литературе, побуждая чтить ее воспитательно-педагогическое значение. Автор такого послания-наставления называет себя дидаскалом (учителем), предостерегает ученика от лени и нерадения, которые необходимо преодолеть тяжким неустанным трудом, чтобы набраться знаний и стать впоследствии почтенным и уважаемым человеком. И, разумеется, правильно делает ученик, когда не щадит «сребра» ради наук — щедро платит своему дидаскалу. Таково наставление Савватия, обращенное к молодому князю М. Н. Одоевскому.

К жанру стихотворного послания естественно примыкает жанр стихотворной молитвы. И там, и здесь обращенность к адресату: в первом случае к живому современнику, во втором — к Богу или к святому, однако иногда, судя по той же назидательной интонации, вовсе и не к Богу. Так, анонимный автор «Молитвы на вирш ко Господу Богу» предпослал ей рассуждение, начинающееся словом «подобает»! И, кстати, там есть слова, почти совпадающие с цитированными выше словами Савватия о том, что

двоестрочие не мешает следовать божественному писанию. Впрочем, это не сама по себе молитва, а предисловие к ней, о «жанре» же предисловия речь впереди.

Что касается собственно молитвы, то она, как правило, звучит проникновеннее и лиричнее, чем послание. Непревзойденным и ранее неизвестным образцом этого жанра в поэзии XVII в. является «Молитва против разлучения супружества» С. И. Шаховского, которому закон угрожал расторжением четвертого брака, причем небездетного (трижды овдовев, нельзя было жениться еще раз). Вот полностью текст этого замечательного стихотворения:

Помилуй, Господи Царю,
и сохрани жену мою,
аще и незаконно поях ю,
и чада моя,
еже еси даровал, презря
мои согрешения.
Соблуди их, Владыко, и помилуй,
и долгоденьствия даруй.
Во здравии и спасении
посети, Владыко, милосердием
своим.
Во веки, аминь.

Тут и форма необычна. Не только двоестрочия, но и трехстишия с соответственно тройной рифмой, как в самом начале: царю (звательная форма слова царь — обращение к Господу) — мою — ю (ее). Особенно же впечатляет то, что не назовешь иначе как лиризмом. Текст личностей как бы озвучен голосом автора, насыщен его очень понятными нам переживаниями: Боже, помилуй мою жену, пусть незаконную, и детей, коль уж ты даровал мне их, несмотря на мои грехи... Это человечно и трогательно. Будь это стихотворение анонимно — все равно чувствовалась бы незаурядность его автора. Но оно не анонимно, а о Шаховском мало сказать, что он хорошо известен: он, в своем роде, легендарен, по крайней мере таковым стал в наше время, когда возникла фантастическая версия (и большая научная дискуссия вокруг нее), согласно которой он будто бы подделал переписку Курбского с Иваном Грозным. Кстати, еще раньше Шаховскому приписывалось одно из сочинений не менее, чем он сам, известного его современника, князя И. М. Катырева-Ростовского.

Ситуация, которую тоже можно было бы назвать «разлучением супружества», в середине XVII в. спровоцировала еще одну изумительную стихотворную молитву, причем даже предназначавшуюся для пения (судя по ее подзаголовку). Ее автор — Евфимия Смоленская, достойная предшественница многих наших женщин-поэтов. Ее, мать троих сыновей, лишили мужа, священнослужителя, «предикатора» (проповедника), отправив его, по-видимому, в ссылку.

Святыя церкви служитель,
 любовный мой сожитель,
 внезапно от мене отлучися —
 глава с телом разлучися.

И вот она молится о возвращении мужа, отца ее детей («детки со мною младенки, сиротки остались малыя»), в то же время подчеркивая свое и их смирение, местами доходящее до несколько забавного самоосуждения. Наделенная даром перевоплощения, она присоединяет к своему голосу имитируемые ею голоса сыновей, которым так нужен отец:

— Первый и болший аз сын,
 именуемый Савин.
 Годен жезлом ранен быти
 и многи язвы носити.
 С материю Господу всех воспеваю,
 благодателю возсылаю.
 — И средный аз, Леонтей,
 достоин есмь многих плетей.
 С рождышею к Богу глас возсылаю
 з братом в песнях соглашаю.
 — И аз, Николай, к вам приполз,
 Годен прияти многих лоз.
 С крепостию к болевшей мною восклицаю
 немотуя, прорицаю:
 О, мати моя... — и пр.

Прямо-таки драматургическое решение! В молитву как бы вкраплены реплики «действующих лиц». Каждый сын пропел свое. Затем голоса детей сливаются в согласное трио, а под конец чередуются и перекликаются с голосом матери: «Возврати церкви служителя, мене, грешной, сожителя, возлюбленного ми друга, и встану от скорби недуга. Нам же трем младым братом — родителя, во юности наказателя. Да не в глупости погибнем... Дажь нам здрава его видети...»

В жанровый состав виршевой поэзии XVII в. заметный вклад внесли так называемые предисловия — к разным сочинениям, в основном прозаическим, но необязательно (выше уже упоминалось стихотворное предисловие к стихотворной молитве). Некоторые предисловия можно рассматривать как произведения, имеющие самодовлеющую ценность — независимо от предворяемых ими текстов. Таковы, например, «Вирши на Эзопа» Ф. К. Гозвинского, открывающие подготовленный им сборник прозаических переводов древнегреческих басен. Это стихи, запечатлевшие контраст между внешним безобразием и высокой духовностью Эзопа, — о том же более чем через сто лет писал А. Д. Кантемир в одной из своих эпиграмм.

Но чаще предисловия просто излагали — коротко и в стихах — то, о чем речь шла в сопровождаемых ими сочинениях. Если это повесть (например, о Варлааме и Иоасафе), то и предисловие к ней, соответственно, обретало жанровые черты стихотворной новеллы. Если это полемический богословский трактат (например, против лютеранства), то и предисловие к нему выглядело стихотворным микротрактатом. Порою стих как бы порывался соревноваться с прозой: вдруг виршевая миниатюра-предисловие окажется интересней и увлекательней самого прозаического сочинения, которому она предпослана? По-видимому, это согласовалось с читательскими вкусами и потребностями: интерес к стихам был разбужен, и в XVII в. вирши читались с удовольствием.

А современный читатель, любящий поэзию, — что интересного для себя может он найти в виршах первой половины XVII в.? Их «устаревший» язык малопонятен или труднодоступен для неспециалистов. Впрочем, архаика теперь не жупел, как и вообще всевозможные языковые головоломки (иначе необъясним был бы возрастающий интерес широкой аудитории, например, к стихам Хлебникова). Воспринимаемое с усилием и напряжением едва ли не в большем почете, чем воспринимаемое легко или, как говорится, облегченно. Беглого чтения здесь быть не может.

Выше демонстрировались некоторые поэтические находки ранних русских виршеписцев. Примеров могло бы быть больше. И уж подавно больше, если бы все тексты дошли до нас в исправном виде, без неизбежной порчи в сохранившихся списках. Читая стихи Нового и новейшего времени, мы редко замечаем опечатки и почти не сомневаемся в том, что напечатанное адекватно тому, что было написано поэтом. Другое дело — старые вирши. Они нуждаются в своего рода сотворческом чтении, с сомнениями и недоверием, даже с попытками представить себе, как же все это выглядело в правильной авторской редакции (коль скоро автограф неизвестен).

Особенно наглядную картину в этом отношении являют акростихи. По ним легче всего судить о неисправностях текста. Читая первые буквы строк по вертикали сверху вниз, видим: вот здесь должно было размещаться имя Михаил, а получается Михаит. Откуда взялась литера т? Ее навязывает акростиху строка на эту букву: «тамо лютых и скорбных страсти низлагаются». Следовательно, для корректировки акростиха и текста в целом здесь достаточно в данной строке изменить порядок слов — без ущерба для смысла: «лютых и скорбных страсти тамо низлагаются», и л вместо т вернет акростиху искомое имя Михаил. В другом месте автор «челом бает» вместо безусловно требующегося «челом биет». Разница опять-таки в одной букве — нужна не а, но и, и достаточно строку начать другим соединительным союзом (не «а мы такожде...», а «и мы такожде...»), чтобы все стало на свои места. Такова возможная мысленная реставрации попорченного текста. Но почему бы сразу не издавать вирши в исправленном виде? Нельзя, ибо нет твердых гарантий того, что наша «фантазия» сработает в нужном направлении.

Не только акrostихи, но и некоторые рифмы располагают к такого типа мысленной реставрации. Вот, например, встретилось бедное созвучие пречистых — благих, где сходны лишь окончания прилагательных -ых и -их, да и то одно ударное, а другое нет. Для XVII в. и эта рифма в принципе допустимая, но и тогда виршеписцы интуитивно предпочитали более полные созвучия типа пречистых — истых, а кстати, слово «истых» в данном контексте было бы вполне уместно. Но, конечно, придуманный вариант — опять-таки не более чем предположение, настаивать на нем нельзя. А бывает и так, что прямо-таки напрашивающиеся точные рифмы взамен допущенных неточных решительно невозможны. Взять хотя бы такое созвучие: быша — Гришка («быша» — старинная форма прошедшего времени глагола «быть»). Казалось бы: почему же не быша — Гриша? Рифма стала бы идеальной. Кстати, это из стихотворения Петра Самсонова, который сам себя называл то Петрушкой, то Петрушей. Но увы — нельзя. «Петруша» — можно, а «Гриша» — нельзя. Ибо речь идет о самозванце Гришке Отрепьеве. Он ни в коем случае не Гриша, и даже не Григорий, — именно Гришка, расстрига и еретик. Так незаметно разговор о рифмах уперся в политику (хорошее напоминание о том, что форма — содержательна).

Ценитель рифмы обнаружит в виршах XVII в. много любопытного. При этом нужно иметь в виду, что рифмы, сейчас кажущиеся банальными или по крайней мере привычными, тогда воспринимались иначе, смотрелись гораздо свежее и праздничнее — такие, как любовь — кровь, вера — мера, казнь — боязнь, Христа — креста, муки — руки, слухом — духом и пр. Намечались было неудачные стандарты, но нередко их вытесняли находки, отмеченные знаком изобретательности. Так, над созвучием глаголет — приемлет убедительно восторжествовала безукоризненная рифма глаголет — колет; над тавтологическим божию — безбожию одержала верх прекрасная рифма божию — подножию. И вот еще примеры превосходных, изысканных сочетаний: прелесть — челюсть, пепел — усвирепел, каплям — хаплем (от глагола «хапать»), ямки — мадиямка (жительница Мадиама), пастырь — пластырь, Павлу — лавру, правда — измарагда (изумруда)... Этот список можно было бы продолжать и продолжать. Имеются и виртуозные составные рифмы: просто — во сто, саны — на ны (на нас), и почти каламбурные типа Троица — строится. Иноязычные имена объединяются в пары с созвучными русскими словами: Аристотель, понятно, ищет себе в пару существительное с суффиксом -тель («сказатель»), Арсению суждено влечься к -ению («разумению»), Олоферна тянет к прилагательным типа многомерна, благоверна, Максим тяготеет к к сим, Зевес рифмуется с бес и т. п. Словом, в XVII в. явственно ощутилась высокая драгоценность рифмы.

А ритмы? Наш современник, чей вкус воспитан на классических образцах поэзии XIX в., пожалуй, скажет, что старейшие русские вирши аритмичны, и будет отчасти прав. Немеетрические стихи, беспорядок в количестве слогов, в сочетаемости ударных слогов с неударными — все это действительно производит впечатление аритмии,

дисгармонии. Иногда, впрочем, попадают строки, как бы укладывающиеся в «правильный» стихотворный размер. Смотрите, например, две первые строки в цитированной выше молитве Шаховского — это же прямо-таки четырехстопный ямб! Или обратите внимание на один стих в «Декларации...» самозванца Тимофея Акундинова:

Я едем здесь непознанный князь Шуйский...

Этот великолепный стих вполне мог бы прозвучать в стихотворной трагедии XIX в., пятистопнойямбичной, как «Борис Годунов» Пушкина, в монологе самозванца, слегка стилизованном в польском духе (слово «едем» вместо «едем»), и это была бы изумительная находка, воссоздающая исторический и стилистический колорит воскрешаемой старины. Пусть это случайность, пусть это исключение, а не правило. Но такое — есть. И право же, читательских симпатий заслуживают не только такие, обгоняющие свою эпоху, стихи, но и нескладные разносложники, трогательные в своей ритмической беспомощности, которую не нужно отождествлять с несостоятельностью. По-своему и они хороши. Они положили начало мощной традиции в нашем стихотворстве, достигнувшей до XX в.

Собственно, остается только сказать об этой традиции, о том перспективном, что оказалось заложено в раннем русском виршеписательстве. Во второй половине XVII в. возобладало силлабическое стихотворство, строго требующее равносложности строк, метрически упорядочивающее их. Но некоторые виршеписцы продолжали писать по-старому — равносложные стихи, как, например, сподвижник протопопа Аввакума Авраамий. А вирши начала XVII в. по-прежнему переписывались — они и дошли-то до нас по преимуществу в поздних списках. Наступил XVIII в., но и тогда память о старых виршах сохранялась, особенно раешного, балаганного типа: «Бык не захотел быть быком...» Тредиаковский в 1740 г. (уже эпоха ямбов и хореев!) в знаменитом «Ледяном доме» приветствовал новобрачных шутов равносложными залихватскими раешниками: «Здравствуйте женившись дурак и дура...»

Наверное, своей жизнеспособностью равносложные вирши обязаны именно близости к народному раешному стиху: все, что народно, — прочно. Этот стих испробовал и Пушкин в «Сказке о Попе и работнике его Балде». Но интересно, что раешный вариант разносложных неметрических стихов — не единственный в практике любительского стихописания в XIX—XX вв. Вспомним, какое письмо в романе Достоевского «Бесы» капитан Лебядкин прислал Лизе:

О, как мила она,
Елизавета Тушина,
Когда с родственником на дамском седле летает,
А локон ея с ветрами играет,
Или когда с матерью в церкви падает ниц,
И зрится румянец благоговейных лиц!

Тогда брачных и законных наслаждений желаю
И вслед ей, вместе с матерью, слезу посылаю.
Составил неученый за спором.

Рассказчик, ознакомившись с этими, в духе XVII в., стихами, замечает: «Я знал одного генерала, который писал точь-в-точь такие стихи». Это уже намек на распространенность подобных версификационных форм для любительского стихописания второй половины XIX в. А в 1910 г. Горький в статье «О писателях-самоучках» опубликовал несколько виршей такого же типа, принадлежащих перу неизвестного корзинщика, автора повести в стихах «Дневник проститутки»:

Я есть бедный кустарь корзины плету
буду ожидать за мой труд одобрительного ответу
представьте хотя я и бедный а что воображаю
до невозможности презренный металл обожаю
если на моих мозолях не один рублик заблестит
сердцу моему это очень польстит.
По всему свету проститутка существует
и всякая нация по ней тоскует
а никто на них внимания не обращает
и в целях добрых не помогает.

К такому же типу стиха часто прибегал Демьян Бедный в 20—30-е годы XX в. Примером может служить «Новый завет без изъяна евангелиста Демьяна» — предлагаемый прообраз поэмы о Христе Ивана Бездомного из романа Булгакова «Мастер и Маргарита» (Бедный — Бездомный, Придворов — Поньрев).

Так сложилась традиция. Оказалась живучей. Многочисленные изобретения более совершенных стиховых форм ее не отменяли. А истоки ее — в раннем русском виршеписании, которое возникло почти четыре столетия тому назад.

Силлабическая поэзия: Симеон Полоцкий и другие

(А. А. Илюшин)

В истории русской литературы вторая половина XVII в. — счастливая пора: наконец-то, пусть не очень надолго, наладилось некое разумное равновесие между прозаической продукцией и стихотворной, столь желанное в полноценно развитых национальных культурах письменного слова. Еще не оскудела (вскоре — в начале XVIII в. — оскудеет на десятки и десятки лет) мощная проза: жития наших именитых писателей-старообрядцев, чудесные повести анонимных авторов, — а уже понастоящему сложилась жизнь русского стиха, завершив зачаточный этап досиллабического виршеписания и вступив в фазу силлабики. Гигантская фигура протопопа Аввакума отнюдь не заслоняет выпрямившегося в полный рост Симеона Полоцкого, им есть о чем поспорить, приумножая при этом ценные вклады в сокровищницу как прозы, так и поэзии. В ряду повестей — жанр преимущественно прозаический — оказывается тем не менее «Повесть о Горе-Злочастии», превосходно имитирующая народный дисметрический стих. Современники Симеона, причем не только младшие — ученики, слагают песни и другие стихотворные сочинения. По всему видно, что многовековое отсутствие поэзии в древнерусской письменности необратимо закончилось, в развитии стиха открываются и откроются новые и новые перспективы.

Собственно, предпосылки этого расцвета намечались еще в первой половине столетия, речь идет об истоках русского виршеписания. Были на этом пути «искры» удач, но они тогда не разгорелись в «пламя». Разговор об особых поэтических достоинствах памятников той эпохи чаще всего оказывается беспредметным. Непросто найти среди них подлинные шедевры, затеять увлекательный анализ того или иного стихотворения. Между тем самый материал силлабической поэзии второй половины XVII века как раз располагает именно к такому подходу, в чем мы попробуем убедиться. Это уже нечто большее, чем просто любительское стихотворство. Это писательские судьбы, литературная борьба, высокий профессионализм мастеров и все то, что делает писательство искусством.

Белорус Симеон Полоцкий, писатель западной образованности, учился на Украине. Смолоду писал полоноязычные стихи, составившие сборник с латинским названием «*Carmina varia*» («Песни разные»), где в польский текст местами вкраплены латин-

ские строки, церковнославянские («славянорусские»), старобелорусские («проста мова»). Впоследствии, переехав в Москву (1664 г.), Симеон сам перевел некоторые из своих польских стихотворений на церковнославянский, признав этот язык главным в условиях Московского государства. Большинство же тех текстов вплоть до конца XX в. оставались неопубликованными и непереуведенными на предпочтительный неофитом-москвитинском язык. Между тем, это тексты, которые словно бы просятся быть преложены с польского на славянорусский (далее, в качестве примера, несколько строк из восточной притчи о дедушке, внуке и осле):

Старый: и малый в путь ся припустиста

И для удобства осла захватиста.

Старый младого хотя ублажати,

И посади, а сам шел близь осяти.

. . .

Яко безумли паки ся казаста,

Егда скотину горе подымаста.

Виждь, человек: всим не угодиши,

Аще жив еси и дело твориши

(Силлабический 11-сложник).

В нашей медиевистике создавалось подчас впечатление — не вполне верное — относительно того, что русская силлабика восходит к польским источникам. И немудрено: самый авторитетный ее мэтр — Симеон, а он весь вырастает из полоноязычия в «глубокословную славянцизну». Именно оттуда им позаимствованы наиболее употребительные стихотворные размеры, более других 13- и 11-сложники. Оттуда же — и жанровый репертуар: величавое псалмопение — очевидно воздействие польского поэта XVI в. Л. Кохановского, преложителя в стихах «Псалмов Давида», на Симеона, составившего аналогичный сборник «Псалтырь рифмотворная». И другое, от малой «фрашки», миниатюрной безделки, вмещающейся в двустиишие, до обширной «школьной драмы» — о царе Навуходносоре и о Блудном сыне. Его же сочинения — многочисленные вирши, вошедшие в состав сборников «Рифмологион» и «Вертоград многоцветный», вполне сопоставимы с виршами некоторых поэтов польского барокко XVI в.

К вопросу о барокко. Не раз обсуждался вопрос о том, существовало ли это направление в русской литературе, высказывались сомнения на этот счет. Кажется, данную проблему не стоит излишне усложнять. Славистика нисколько не сомневается в том, что польская словесность создала свой вариант европейского барокко. Его опыт был творчески усвоен полонофилом Симеоном, а затем, соответственно, и учениками нашего мастера, что также невозможно отрицать. Между прочим, виднейшим русским поэтом-силлабистом был поляк Андрей Белобоцкий, автор монументальной поэмы

«Пентатеугум»: в его церковнославянских стихах явственно ощутим польский «акцент» и видна барочная выучка. Из всего этого следует вывод: барочность отнюдь не чужда русской литературе. И определеннее: у нас был свой вариант общеевропейского, общеславянского барокко, мы, к нашей чести, не остались вне этого могучего стиливого направления.

Непросто выяснить, имела ли русская силлабика шанс сложиться самостоятельно, без польского на нее прямого воздействия и без того огромного вклада, который внесен в ее становление Симеоном. Конечно, он не единственный и даже не самый старший ее зачинатель. Еще раньше в Москву (из Украины) приехал писатель Епифаний Славинецкий. В 50-е годы он сложил, по подсчетам А. В. Позднеева, около сорока гимнологических силлабических духовных песен, которые распространялись в рукописных песенниках. Эпитафию ему, умершему в 1675 г., написал сам Симеон.

В разработке жанра стихотворных переложений библейских текстов Симеона опередил Мардарий Хоников, подвизавшийся на этом поприще до публикации «Псалтыри рифмовторной».

Не был чужд силлабическому стихотворству писатель Игнатий Римский-Корсаков, предок знаменитого русского композитора и потомок праотца нашего Адама: свою родословную, тщательно ее проследив, Игнатий возводил именно к нему, а не к какому-нибудь прапрапрадеду (мол, а дальше след теряется...). Он был митрополитом Сибирским и Тобольским. Каков контраст: имя огненное (*ignis*), фамилия пламенная (Рим, Корсика), а должность ледяная (Тобольск). Вот двустишие Игнатия (силлабический 13-сложник), обращенное ко всем поколениям Корсаковых:

Римсти Корсаковы! Злых железом губите,
Крестом святым к вечному блаженству грядите.

В числе современников Симеона был молдаванин Николай Спафарий — ученый, дипломат, писатель, приехавший в Москву в 1671 г. Он охотно оснащал свои прозаические произведения (опубликованные сравнительно недавно) стихотворными вставками. В этом отношении особенно любопытна первая глава его «Повести о сивиллах...», где речь идет о сивилле Персидской, древнейшей прорицательнице, импровизировавшей стихи. По известным Спафарию свидетельствам, восходящим к указаниям древнегреческих историков и философов, стихи этой сивиллы «несовершенны и без меры», но то не ее вина, а скорописцев, записывавших за ней и при этом невольнo искажавших ее речения, — она же потом не могла исправить допущенные ими ошибки, ибо в обычном состоянии не помнила того, о чем пророчествовала только что в экстазе. Спафарий воспроизводит эти стихи на церковнославянском языке — тоже, разумеется, «без меры» (и, соответственно, без рифмы), сопровождая их фигурами своей авторской речи, в которой употреблены глаголы говорения: «глаголет... сице», «паки глаголет», «сице пророчествует», «сице рекла». Но в одном месте используется не глагол говорения, а глагол «написала», словно бы сивилла пророчествовала не устно, перед слушате-

лями, а письменно, в уединении, — и как раз в этом случае церковнославянскому переводу ее стихов присуща строгая мера слогов. Здесь мы сталкиваемся с безупречными силлабическими 10-сложниками: «Тая же сивилля Персидская... такие словеса о Спасителе нашем и о Пречистой Матери его во своих стихах написала:

Приидет во мир великий пророк
От высоких краин чрез облаки.
От Девы чистыя родится...
А нас со Богом Отцем примирит».

Как видим, стихи — белые, что вовсе не свойственно Симеону и многим другим стихотворцам. Следует отметить, что сочинения Спафария были известны очень узкому кругу читателей, и его стихотворные опыты широкого литературного резонанса иметь не могли, русская силлабика развивалась совершенно независимо от них, да и сам Спафарий как своего рода силлабист фактически ничего от нее не взял. Но из сравнительно небогатой традиции безрифменного силлабического стиха эти строки вычеркнуть нельзя.

Вся жизнь монаха Германа связана со служением в Новоиерусалимском монастыре. Это не пришлец с Запада, в отличие от Елифания Славинецкого, Симеона Полоцкого и Николая Спафария. Он человек Подмосковья. В начале 60-х годов — совсем еще молодой иподиакон (помощник диакона), из клира патриарха Никона. Под черной скуфьею — мордашка безбородого-безусого юнца, умеющего удивляться и радоваться жизни, а подчас буйно нарушать монастырский закон (за что может подвергнуться публичному телесному наказанию). Музыкант, играет на лютне, умеет петь. И сочиняет стихи. Словом, «наш человек». Он удивительно располагает к себе. К сожалению, до старости не доживет (год смерти 1682). Божьей милостью поэт:

Ангелскую днесь вси радость,
Человеческую сладость,
Приидите, возвеличим
И о дни сем вси услышим...
...
Прежде лестию плененный,
Ныне же крестом спасенный...
...
Пиво новое пиюще,
Иисуса вси поюще...

Рядом с этой ликующей лучезарностью может на какой-то миг померкнуть и велеречивый Симеон, которого словно бы и знать не знает разрезвившийся монашек Герман. Приведенные силлабические стихи кажутся лихими и задорными четырехстопными хорейми, при том что сложились они задолго до того, как был изобретен русский хорей.

Впрочем, приносим Симеону извинения за не вполне почтительные слова о нем. Справедливости ради надо признать, что он тоже был живым человеком, подчас насмешливым, причем, что особенно ценно, мог посмеяться и над самим собой. Вот замечательный образец его автоиронии, не без несколько горьковатого оттенка:

Видите мене, как я муж изряден,
Возрастом велик и лицом отраден,
Ума излишку, аж негде девати,
Купи кто хоцет, а я рад продати.

И уж, конечно, за Симеоном остается право на титул первоначинателя российской силлабики. Хотя мы и пронаблюдали некоторые самовозгоравшиеся (независимо от него) вспышки силлабического стихотворства, но ведь ни Герман, ни другие упомянутые сочинители не создали своей школы в этой области, в то время как Симеон — создал. Наиболее одаренными его учениками стали Сильвестр Медведев и Карион Истомин. Последний, доживший до XVIII в., соприкоснулся с Димитрием Ростовским, а тот — со Стефаном Яворским, а далее — Феофан Прокопович, Антиох Кантемир, ранний Тредиаковский. Магистральная линия в становлении и развитии нашей силлабики как живой системы стихосложения — от Симеона до Кантемира. И первое место здесь — Симеону, с которого и начнем обзор избранных шедевров русской силлабической поэзии (изначальное звено в «цепочке анализов»).

1. Симеон Полоцкий. Икона Богородицы

Иконописец некто благочестив бяше,
ко Матери Божией любовь соблюдаше.
Обыкл же образ ея прекрасно писати,
а демона под ноги ея полагати,
Скаредно писанного, за что разъярися
враг и жестоко ему претяй появися,
Обещая велику пакость сотворити,
аще не престанет и тако скаредити.
Зограф же врагу рече: «Аз тя не боюся,
паки скаредство твое явити потщуся».
Исчезе демон с гневом. По том случай бяше,
зограф образ Девыя на стене писаше
В храме некоем, тамо не забы явити
и скаредства вражия под ноги вместити,
Изображая, яко та есть она Жена,
ею же змия того бе глава сотрена.
Враг не терпя досады хотя и свалити,
потщася вся подставы древяны ломити.

Тым убо падающим зограф он смутися,
но Божией Матери молебнo вручися.
И простре образ руку, мужа похищая,
от падения смертна чюднe свобождая.
Падoша вси подставы, зограф же висяше,
держим рукою Девы. Олe чюдо бяше!
Что видяще людие, подмост пристроиша,
зографа кроме вреда к земли низпустиша,
А Христа Бога Матерь честнo величаху,
содеянное чудо миру возвещаху,
Демонские же козни в конце обругаша,
его же падению винна быти знаша.

Стихотворение Симеона Полоцкого «Икона Богородицы», вошедшее в сборник «Вертоград многоцветный», написано цезурованным 13-сложником, цезура — после седьмого слога, может быть и женской, и мужской, и дактилической (уже в первых трех строках представлены все три варианта). Рифмы парные, открытые, женские, глагольные, исключением является срединная пара (15—16-й стихи): жена — сотрена — единственная неглагольная рифма и может быть прочтена не только как женская, но и как мужская, в зависимости от того, какие слоги — предпоследний или последний — акцентировать в этих словах. Это же центральное двустипие — кульминационное, переломное в развитии действия, нарастание которого приходится на предшествующие 14 строк, а разрешение — на последующие 14 (характерная для новой поэзии композиционная четкость и стройность, организующая структуру небольшого стихотворного текста).

Язык заметно архаичен. Подозревается некое лингвистическое щегольство в частом употреблении устаревших форм аориста и имперфекта. Впрочем, это не делает текст непонятным современному филологически ориентированному читателю. Подробные комментарии здесь были бы излишни. Наверное, пояснения требует в этом плане лишь одна форма личного местоимения, которую легко ошибочно принять за союз: и в значении его (стихи 8-й и 17-й; в других же случаях и — союз).

Заметно стремление поэта к лексическому обогащению стихотворного текста: игра однокоренными словами (скаредно, скаредити, скаредство), широкое использование синонимии. Герои стихотворения — художник, богоматерь и черт — названы каждый с помощью не одного, а нескольких наименований: иконописец, зограф, муж; Богородица, Матерь Божия, Дева, Жена, Бога Матерь; демон, враг, змий. Словесное разнообразие способствует образной насыщенности.

Вещный мир представлен материально-осязаемо: «подставы древяны ломити», «подмост пристроиша». Движения молниеносно-стремительны: «Исчезе демон с гневом» (выразительнейший троекратный повтор ударных гласных), стиль и ритм изложения

напряженно энергичен. Живописность стихотворения тем более впечатляет, что речь идет о живописце и живописи. Поэзия как бы сближается с изобразительным искусством. Симеон Полоцкий не зря был другом Симона Ушакова, они умели находить общий язык. Художники писали Симеона, он отвечал им тем же — воспевал художников.

Стихотворение открывает читателю и интерпретатору простор для мифологических и литературных ассоциаций, для размышлений об особой соотнесенности реального с «чюдом», с фантастически-сверхъестественным, о глубинных тайниках подтекста. В этом отношении оно, пожалуй, выделяется на весьма широком фоне бесцветной стихотворной продукции, в которой у силлабической поэзии не было недостатка и с которой подчас сливаются иные произведения даже самого Симеона, не говоря уж о менее одаренных виршписцах. Естественно, сверх того, предположить, что данный сюжет не выдумка Полоцкого, а навеян какой-то изустной легендой того времени: художник расписывал церковь, стоя на высоком помосте, изображал Богоматерь, поправшую поверженного демона, разозленный этим черт подкрался и сломал помост, в результате чего художник, падая, разбился бы, но запечатленный им образ Богоматери чудесно ожил и рукой поймал падающего — спас его, а там уж и люди поспешили на помощь...

Любовь зографа к Пречистой — всеохватывающая, он явлен нам как художник исключительно одной темы: «Обыкл же образ ся прекрасно писати» — и на всех его иконах она топчет ногами демона (маниакальная приверженность живописца именно к этой композиции: он и на сей раз «не забыл» изобразить эту эффектную позу вопреки предостережению раздосадованного черта). Мадонна умеет ценить столь беззаветную преданность: изображение ее оживает и избавляет верного рыцаря от смертельной опасности, откликаясь на его мольбу. Этот мотив отдаленно перекликается с известным мифом о Пигмалионе и Галатее — влюбленность человека-творца в свое творение, мечта о том, чтобы оно — изображение прекрасной женщины — ожило и прикоснулось к своему создателю-служителю, и, наконец, чудесное воплощение этой мечты... Христианизированные модификации античного мифологического материала трансформируют его весьма произвольно и своенравно, но изначальные прототипы все-таки узнаваемы. Сама же по себе соотнесенность с традицией, чуждой культуре Древней Руси, — черта, вполне характерная для новой русской литературы.

Напрашивается — уже в другом плане — аналогия сюжета «Иконы Богородицы» с мотивами гоголевской повести «Ночь перед Рождеством». Некоторое сходство там и здесь отношений мастера с нечистым. У Гоголя черт, как и в стихотворении Полоцкого, мечтает отомстить обидчику: «Теперь-то вымещу я на тебе, голубчик, все твои малеванья и небылицы, возводимые на чертей!», то есть хочет Вакуле, выражаясь словами Симеона, «велику пакость сотворити аще не престанет и тако скаредити». Вакула, однако, не растерялся (ср.: «Аз тя не боюся») — и одержал верх. В Петербурге кузнец-маляр восторженно любит картину с изображением Богоматери, а с чертом он впоследствии еще раз сведет счеты («паче скаредство твое явити потщюся»), и в

самом конце повести сообщается следующее: «На стене сбоку, как войдешь в церковь, намалевал Вакула черта в аду, такого гадкого, что все плевали, когда проходили мимо; а бабы, как только расплакивалось у них на руках дитя, подносили его к картине и говорили: “он бачь, яка кака намалевана!”». Такова реакция зрителей, и так же зрители («людие») ведут себя в стихотворении Полоцкого: «Демонские же козни в конец обругаша».

Связывая стихотворение XVII в. с историко-культурной ретроспекцией и перспективой, яснее чувствуешь, что ему как бы тесно в его строго ограниченных временных рамках, к тому же существенна ведь его «открытость» не только прошлому и будущему, но и настоящему, злобе дня, будь то повседневная тогдашняя практика барочной иконописи или же характерные для того времени слухи и легенды о всевозможных чудесах. Отмеренная «дозировка» чуда, играющего определенную роль в стихотворении, заслуживает внимания.

Чего нет в стихотворении — так это смакования чудес, нагромождения фантазматических, небывальщины, сверхъестественного. Впрочем, такое было бы и не к лицу автору, стоявшему у предыстоков новой литературы, образованному человеку, свободному от многих суеверий и предрассудков своего времени, которым были в первую очередь подвержены его идейные противники — старообрядцы. В одном месте поэт восклицает: «Оле чудо бяше!» Имеется в виду то, что изображение богородицы ожило, с тем чтобы спасти падающего мастера. И — все. Этим замыкается сфера чудесного. Демон же ведет себя не как сверхъестественное существо. Вот если бы его изображение на иконе с «сотрренной» ногами Богородицы головой ожило и попыталось бы — пусть неудачно — столкнуть зографа с «дровяных подстав», тогда бы можно было говорить еще об одном чуде. А так демон просто выполняет роль агрессивного натурщика, рассердившегося на живописца: подходит снизу и рушит то приспособление, на которое взобрался мастер, — деяние, доступное обыкновенному смертному.

Что же касается чуда, совершенного запечатленной Богородицей, то оно, если так можно выразиться, минимально. Ею сделано ровно столько, сколько нужно, чтобы выручить мастера, при этом никак не воспрепятствовав козням демона и не наказав его за них (то есть «наказан» он лишь на иконе, а не в действительности, где ему вольно пакостить). Если к тому же верно, что данный сюжет — бродячий, легендарный, а Полоцкий просто перелагает его силлабическими стихами, не внося в них собственной азартной вероисступленности, то и подавно эффект чуда отодвигается на второй план, на первый же выдвигается реальность: церковь, дощатые леса, труд верхолаза-живописца, икона с изображениями Богоматери и поверженного демона, люди, толпящиеся внизу...

Но отсутствовал бы вовсе этот своеобразный «привкус» чудесного — и реальная картина, скорее всего, оказалась бы пресноватой, потеряла бы многое в своей впечатляющей выразительности. Чудо все-таки необходимо. С треском рушатся сокрушенные

чертом доски лесов. Мгновение ужаса и мольбы — вот-вот упадет и разобьется человек. Рука запечатленной Богородицы вдруг простирается с поверхности иконы, не отделяясь, конечно, от нее, и успевает схватить начавшего падать зографа за край одежды. Спасенный висит на большой высоте, сбегается народ на помощь; пока художник «висяше», соорудили новый помост. А злобный демон скрылся, так и не отстояв своей чести и достоинства. Люди возбужденно обсуждают случившееся, возможно, добавляют интересные подробности, фантазируют: рождается легенда. Она дойдет до Симеона Полоцкого — и возникнет по ее мотивам шедевр силлабической поэзии — стихотворение «Икона Богородицы». Мудрый поэт не станет утверждать, будто бы он был свидетелем происшедшего, — не в пример многим «очевидцам»: легенда тем и хороша, что она легенда.

«Икона Богородицы» не содержит акростиha, в чем нетрудно убедиться, прочитав по вертикали первые буквы строк (связного текста не получится). Однако тем более интересны практически незаметные попытки Симеона организовать данный текст таким образом, что местами появляется некое «чуть-чуть» — какой-то намек на возможность акростиha, пусть и несостоявшегося. В этом отношении наиболее любопытно самое начало — три-четыре первые строки.

Иконописец...
 Ко матери...
 Обыкл...
 А демона...

Как видим, по горизонтали сверху — «иконописец», а по вертикали слева — почти «икона», с одной пропущенной буквой. Там «ико...» и здесь «ико...». Случайность? Если да, то странная и редкая, обычно «просто так» подобного не наблюдается. А ведь нечто близкое к этому возникает и в самом конце стихотворения, в заключительных трех строках, тоже намекающих на некоторую возможность акростиha:

Содеянное...
 Демонский...
 Его...

Здесь по горизонтали сверху — «соде...», по вертикали сбоку — «сде...». Соде...янное и сде...ланное — одно и то же. Повторяем, едва ли это случайность. Скорее — по тем или иным причинам не состоявшийся акростиh, обрывки которого пунктирно намечены.

Зато метрическая отточенность силлабического 13-сложника в «Иконе Богородицы» безукоризненна. Симеон — это уже зрелая, полностью сформировавшаяся силлабика. В том, что он считается ее родоначальником у нас, есть своя справедливость. В пользу этого же говорит и высокая художественная полноценность некоторых его

стихотворных произведений, знаком которой отмечена и проанализированная «Икона Богородицы».

2. Герман. «Господи! Воззвах к Тебе, услыши мя...»

Господи! Воззвах к Тебе, услыши мя,
Егда воззову к Тебе, Сам призри мя.
Руку моею милостиво приими,
Молебная воздаяния воими,
Аще бо не Ты мене услышиши,
На моления моя Сам призриши,
Мне к тому несть прибежища инаго,
О Тебе сокрушаю врага злаго.
Накажи мя, праведный, Сам в милости,
Аггельский и всех Царю, во благости.
Христе, туне вечных мук свободи мя.
Мое моление да исправится,
От Тебе в кадило да ухаеся
Любовию, яко жертву приятну
Яви милость яко и преизрядну.
Спасителя нигде не обретаю,
Яко Тя Единого Бога знаю.
Прегрешенми бо аще и связахся,
Ибо веры никогда отлучахся,
Со гневом бо аще назириши наш грех,
Абие мал обрящется во всех спех.
Христе, воскресением обнови мя.

Текст взят из книги, подготовленной А. М. Панченко, причем внесена поправка в девятый стих («мя» вместо «меня»), восстанавливающая должный размер: все стихотворение написано нецезурованным 11-сложником. Начинаем — вопреки старой традиции — все строчки заглавными буквами, располагающимися строго по вертикали, с тем чтобы четче был виден составленный ими акrostих.

Перед нами вольное переложение 140 псалма, текст которого до сих пор воспроизводится иногда в церковном богослужении (хор так и поет: «Господи! Воззвах к Тебе, услыши мя...»). В переложении Германа многие версификационные особенности могли бы обратить на себя внимание (например, хотя бы то обстоятельство, что явное преобладание женских рифм-клаузул не исключает однако же использование мужских концовок: «грех» — «спех», а также дактилических: «исправится» — «ухаеся»), но мы сосредоточимся на одной, главной. Самое интересное в данном тексте — акrostих,

составлению которого служит в конечном счете едва ли не все остальное, в частности и своеобразная конфигурация рифм.

22 строчки стихотворения легко было бы скомпоновать по привычному в силлабике принципу парной рифмовки, получилось бы 11 двустиший. Герман поступил иначе, разбив стихотворение на две разные строфы, включающие по нечетному — 11 — числу строк. Последний стих первой строфы поначалу кажется холостым, не имеющим рифменной пары: «...свободи мя». Лишь приглядевшись пристально к тексту, замечаешь: нет, этот стих перекликается с рифмой первой пары («услыши мя» — «призри мя») и с таким же «мнимо-холостым» заключительным стихом второй строфы («...обнови мя»), причем эти же строчки связаны между собой анафорой («Господи...» — «Христе...» — «Христе...»). Налицо строфический рисунок аа бб вв ... а / гг дд ее ... а. Чего ради так сделано? Отнюдь не только ради того, чтобы щегольнуть стройностью внешних строфических очертаний текста. Все, повторяем, упирается в акrostих, представляющий собой стихотворение в стихотворении:

Герман монах
Моляся писах,

то есть первая строка этого двустишия составлена начальными буквами первой строфы всего стихотворения, а вторая — второй.

Мы назвали данный акrostих двустишием, в отличие от А. М. Панченко, трактовавшего это как «леонинский» стих с рифмой в цезуре и клаузуле, поскольку для нас очевидна строфико-композиционная двухчастность стихотворения в целом, естественно проецируемая на «субтекст» акrostиха: там две строфы — здесь соответственно две строки. Но в связи с этим могут возникнуть некоторые вопросы, даже недоумения. Начнем с того, что если перед нами двустишие, то почему же не выдержан принцип изосиллабизма, как это обычно полагается? «Герман монах» — 4-сложник, а «Моляся писах» — 5-сложник. И еще, из другой области, но не безотносительно к рассматриваемому вопросу: что за странная конструкция — «Герман... писах»? Нужно бы — не «писах», а «писа», то есть глагол употребить не в первом, а в третьем, требуемом по смыслу, лице аориста, хотя в результате оказалась бы разрушенной рифма на «-ах», что, конечно, нежелательно. А можно было бы и сохранить рифму, предпоставив тексту стихотворения добавочные два стиха, и чтобы первый начинался буквой А, а второй — З. Тогда получился бы синтаксически правильный акrostих: «Аз, Герман монах, Моляся писах», где «Аз» — подлежащее, а «Герман монах» — приложение, и вся конструкция достаточно привычна и традиционна — по модели: «Аз, Григорий диакон, Евангелие сие списах»; да и внутри самого акrostиха, за счет добавления к первой строчке одного слога «Аз», восторжествовал бы принцип изосиллабизма — 5-сложник и еще один 5-сложник. Зато неравными оказались бы строфы стихотворения, состоящие из разного количества строк: 13 + 11 (не говоря уж о лишнем отклонении от текста 140 псалма).

Герман не пошел на это, имея, как представляется, свои резоны. Не пожертвовал строфической симметрией, которая в данном случае значит нечто большее, чем просто строфическая симметрия. Дело в том, что первоэлементом акростиха является здесь не силлаб (слог), а литера (буква, графема). Если все стихотворение написано, как уже указывалось, 11-сложником, то акростих — 11-буквенником («Герман монах» — 11 букв, и «Моляся писах» — тоже 11 букв, если учесть заведомую невозможность употребления литеры ъ в акростихах). Числа 2 и 11 оказываются основополагающими в структуре стихотворного текста: 2-строфность стихотворения — 2-строчность акростиха; 11-слоговость строки стихотворения — 11-буквенность строки акростиха; все, таким образом, строится на комбинации двух к одиннадцати.

Теперь — об указанной выше грамматической «ошибке», связанной с употреблением формы аориста. Может быть, аорист к XVII в. настолько устарел и расшатался, что стали путаться формы первого и третьего лица — «писах» и «писа»? Нет, дело не в этом. Герману случалось употреблять в акростихах и правильные формы аориста: «Герман сие написа». С другой стороны, имеется и такая вопиюще неправильная конструкция: «Господь с тобою, / Герман пою» (с разноударной рифмой). Если легко перепутать архаические формы «писах» и «писа», то едва ли такое же может произойти с живыми, современными формами настоящего времени: «пою» и «поет». Заметим попутно, что эта ошибка тоже могла бы быть устранена способом вклинивания в текст двустипшия с начальными литерами строк А и З (получилось бы: «Господь с тобою, / Аз, Герман, пою» — изосиллабические 5-сложники).

Между тем среди опубликованных А. М. Панченко акростихов, составленных поэтом приказной школы Петром Самсоновым, встречаются, наряду с правильными конструкциями типа «Петрушка Самсонов челом бьет», конструкции неправильные: «Петрушка Самсонов челом бию». «Петрушка бию» и «Герман пою» — обороты однотипные.

Чтобы с большей уверенностью объяснить подобные факты, полезно вспомнить о том, что в XVII в. у нас преодолевалась многовековая традиция анонимности, характерная для древнерусской литературы. Созидалась культура стихотворчества, создавались — заодно и заново — и самые имена стихотворцев. Поэтическое имя стремилось заявить о себе, но пока не во весь голос. Словесность как бы не решалась сделать слишком резкий скачок от безымянности к именитости. Не прокричать свое имя, а осторожно и затейливо намекнуть на него, так или иначе его зашифровать и подсказать читателю ключ от шифра — вот к чему подчас был склонен поэт XVII в. Характерную для того времени тенденцию к шифрованию поэтического имени следует, на наш взгляд, связывать с рецидивом анонимности литературы: имя хотя и открывает себя, но как-то стыдливо, намеками и полунамеками, с оглядкой на те времена, когда называть себя было, в сущности, не принято. Отсюда — распространенность скрытых сфрагид, образуемых акростихом, когда имя поэта не звучало, а

лишь читалось, и не слева направо, а сверху вниз, складываясь из первых букв каждой строчки стихотворения.

Об акростихиде (краеотрочии, краегранесии) как об одном из средств утвердить свое авторское «я», оградить свое сочинение от посягательства плагиаторов, которые «чюжие труды присвоят себе и о тех акы о своих хвалятся», писал еще Максим Грек в XVI в., приводя в пример греческого песнописца Иосифа, запечатлевшего в акрости-хе свое имя. Этот пример не мог быть по-настоящему поучителен в культурных условиях Древней Руси, где не было представлений об авторском праве и о плагиате. Но впоследствии прием акростишного воспроизведения имени поэта, рекомендованный Максимом Греком, пришелся по вкусу русским виршеписцам; в их числе Герману.

Загнанное в акрости-х, поэтическое имя вело себя по-особому. Оно функционально сближается с местоимением первого (а не третьего) лица: «аз» или «я», когда произносится или по крайней мере пишется самим поэтом, своим носителем. Поэт, называющий себя по имени, делает это точно так же, как если бы он произносил местоимение «я», — со всеми вытекающими отсюда грамматическими последствиями. Такое «ячество» поэтического имени уживалось со спрятанностью его очертаний в тексте (акрости-х по вертикали прочесть труднее, чем любой из стихов слева направо). И независимо от того, осознавалось или не осознавалось поэтом тождество «мое имя = мое я», он его скрывал (шифровал) с тем расчетом, чтобы читатели смогли его раскрыть (дешифровать).

Все сказанное полностью относится к анализируемому акрости-ху Германа. То, о чем мы вначале сказали как о кажущейся грамматической «ошибке», на самом деле является закономерно обусловленным веянием самой эпохи, связано с судьбой поэтического имени в русской литературе на определенном этапе ее развития.

Герман — мастер акрости-ха, как выяснено в результате научных разысканий А. В. Позднеева, собравшего дошедшие до нас стихотворения поэта. Но как это понимать: «мастер акрости-ха»? Техникой акрости-ха владели русские поэты и последующих эпох, не забыта она и по сей день. Но она стала игрушечной — тренировка стихотворческой изобретательности и не более того. Другое дело — акрости-хиды в силлабической поэзии XVII в., имевшая весьма глубокие историко-культурные корни, да и просто «по-человечески» оправданная, мотивированная. Изощреннейший искусник, которому доступен чрезвычайно сложный механизм стиха, до тонкостей рассчитанного, Герман при всем том живое дитя своего времени, робко и радостно вписавший свое имя в историю родной поэзии.

Кроме стихов, дошедших до нас, о нем осталось несколько трогательных биографических сведений и сохранилась картина голландского художника, на которой — среди других монахов Новоиерусалимского монастыря — запечатлен и облик нашего поэта. Эти факты примечательны в том отношении, что они функционально одноплановы рассмотренным явлениям акрости-ха в германовском переложении 140 псалма. Как то,

так и другое соответствует некой общей закономерности — утверждению личностного начала в становлении русской поэзии на пороге нового времени: перед нами не древнерусский аноним, а человек, поэт с именем, лицом, биографией.

3. Мардарий Хоников. К читателю

Мудрости слова буди Богу подателю,
Отцу, Сыну и Духу, мира создателю,
Научившему дело се благо начата,
А благоволившему в ползу всех скончати.
Художне лица в книзе сей изображенна,
Мерными славенскими стихи изъясненна.
А сие бысть тщанием мужа всеблагаго,
Рачителя писаний весма предрагаго.
Добр убо сей, добрых же желатель совершен,
Афанасий именем, Иоанном рожден,
Рекомый Федосиев, иже мя понуди;
Иисус же Христа сей царства общник буди!
И сице аз преслушник зол в сем не смех быти,
Худоумен сый, дерзнух сия сочинити.
Обаче, читателю, изрещи дерзаю:
Не даждь зониу места, Тебе умоляю,
Иже завистлив сей враг и благих не щадяй,
Коварен бо злый, сему никогда же внимай,
Онаго злобу тщетну присно повергая,
Весело же на худы труды призирая,
Твоею мудростию грубая исправи,
Рабу же милостиво Твоему остави.
Усердие мое в сем более возлюби,
Долгих же моих трудов вотще не погуби.
Издавый семь тысящь сто семьдесят седмаго,
Лепо хвалити должнствую Творца благаго,
Строящего все, еже есть угодно Ему,
Яко Царю и Богу, за вся слава Тому.

Эти стихи включены в сборник «Русская силлабическая поэзия XVII—XVIII вв.» — как вступление к переложениям «Библии», которые Хоников подготовил к печати в 1679 г. Текст состоит из 13-сложников, соблюдается цезура после седьмого (как и положено) слога, нарушена она лишь в одном стихе — третьем от конца. Первые буквы строк образуют акростих — «Монах Мардарий Хоников трудился».

Что касается акростиha, то к нему отчасти приложимы те же соображения, которые высказаны выше в очерке о Германе; но тут есть и свой специфический оттенок. А именно, в отличие от указанной грамматической «странности» сочетания «Герман писах», в рассматриваемом тексте все на своих местах, незаконная форма первого лица глагола отсутствует: «Мардарий трудился», а, скажем, не «трудихся» и не «тружусь». Казалось бы, вопрос исчерпан? Не совсем. Обратим внимание на то, что формы «трудился» и «трудихся» различаются всего в одной букве — здесь «л», там «х», остальное совпадает, и теперь присмотримся к нарушающему цезуру третьему от конца стиху, который как раз и дает литеру «Л» акростишному «трудился»: «Лепо хвалити...» Достаточно переставить эти слова (операция, от которой не терпит никакого ущерба силлабический ритм строки) — и получится «Хвалити лепо», то есть стих начнется с литеры «Х» и, соответственно, в акростихе прочитаем: «трудихся», первое лицо аориста. А «Мардарий трудихся» уже полностью идентично фигуре «Герман писах».

Что это — игра случая или намеренный расчет автора? Скорее всего последнее. Может быть, Хоников даже колебался: какой порядок слов предпочесть? Вопрос упирался в ту или в другую форму бытия поэтического имени, а тогда, как уже пояснялось, это не было мелочью, было делом принципа. Сама по себе форма аориста «трудихся» нимало не противоречила языковому опыту, вкусам и нормам Мардария (см. аналогичные формы «не смех», «дерзнух» в тексте этого же стихотворения). Буквы же «Л» и «Х» соотносимы не только в плане форморазличения перфекта и аориста («писал» — «писах», «трудился» — «трудихся»), но и противопоставлены в антонимической паре «Лепо — Худо», имеющей особую значимость в творческом сознании скромного поэта, дающего себе отчет, что он пишет худо, хотя должен это делать лепо (см. соответствующие мотивы в тексте стихотворения). Сверх того, первая же в акростихе — в слове «монах» — буква «Х» точно так же, как в сочетании «лепо хвалити», начинает слово, соседнее которому начинается с «Л»: «Художне лица...» (пятый стих). Надо думать, весь этот комплекс взаимоотношений указанных букв имеет одну, неожиданную на первый лишь взгляд, сторону: поэтическое имя отказалось отождествлять себя с личным местоимением первого лица (иначе было бы: «Мардарий трудихся»), но — пока еще — сохранило память о такой возможности (иначе не было бы обнаруженных намеков на это, проскользнувших в особой компоновке литер «Л» и «Х»).

Часто приходится сталкиваться с тем, что стихотворение, содержащее в себе акростих, написано исключительно ради этого акростиха, всецело подчинено ему и вне соотносительности с ним не имеет своей самостоятельной ценности. Этого никак нельзя сказать о стихотворении Хоникова, которое интересно само по себе, даже если читатель не заметит в нем акростиха, хотя невнимание к последнему, конечно, обеднило бы общую картину. Речь идет о богатстве и насыщенности содержания. Автор многое сообщает о предлагаемой им вниманию читателя книге — иллюстрированной амстер-

дамской «Библии» Николая Пискатора. Перед нами — образец стихотворного книговедения второй половины XVII в. Причем создается впечатление, будто бы Хоников сам издает в 1679 г. красочную «Библию» в стиле Пискатора, а не просто составляет стихотворные подписи к гравюрам амстердамского издания: «Издавый семь тысящъ сто осьмдесят седмаго...» — пишет он о себе! Словно, сочиняя эти подписи и предисловие «К читателю», он становится сотворцом или даже творцом популярного в России издания.

Чужая заслуга: «Художне лица в книзе сей изображенна» — рифмуется со своей собственной, хониковской: «Мерными славенскими стихи изъясненна». Мерный стих — значит силлабический, с мерою слога. Поэт-силлабист отдает себе отчет в том, какие именно формы стиха он использует. Свой труд он считает боговдохновенным, судя по первой и последней строкам его обращения к читателю. Там же назван по имени меценат-заказчик, поручивший Мардарию сочинить стихи к библейским сюжетам: Афанасий Иванович Федосиев, охарактеризованный с самой лучшей стороны — как человек, достойный наивысших наград. Упомянут и читатель-друг — в названии стихотворения и в тексте: на его активно-доброжелательное отношение рассчитывает поэт. И, наконец, критик — враг, «зоил», наделенный демоническими чертами. Намечена хорошо знакомая Новому времени антиномия: поэт — зоил (критик) с их постоянной и непримиримой враждой. Зоил — злый (таково созвучие).

В расстановке персонажей многое традиционно, восходит к старинным представлениям на этот счет. Таково, например, благоговейное отношение пишущего к заказчику. До сих пор говорят: «Остромирово Евангелие», называя памятник по имени заказчика Остромира, а не писца, хотя последний известен. У Хоникова отнюдь не отсутствует, как мы могли убедиться, авторское, писательское самосознание. Это — гордое чувство, вопреки всем обязательным оговоркам относительно собственного художества, готовности признать допущенные в книге грубые ошибки («худы труды!» — рифмованно корит себя Мардарий) и прочего, требуемого нормами монашеского смирения. Но о заказчике Мардарий пишет с особым почтением. Традиционна и просьба к читателям, чтобы они исправили замеченные ошибки, и страх перед возможным осуждением со стороны недоброжелателя. Впрочем, в связи с этим в комментарии к данному стихотворению А. М. Панченко отмечает следующее: «Это “увещание” — не только стихотворный парафраз общего места предисловий и послесловий древнерусских книжников за возможные ошибки. Любое изменение текста Писания в Древней Руси осуждалось; труд Мардария Хоникова тем более смел, что он предпринят до выхода в свет “Псалтыри рифмотворной” Симеона Полоцкого». С этим нельзя не согласиться.

Ощутимый пласт в лексике стихотворения составляют профессионализмы или по крайней мере слова со специфическим оттенком, неотделимые от практики книжного дела: «художне», «в книзе», «изобразенна», «мерными славенскими стихи изъясненна», «рачитель писаний», «сочинити», «читатель», «зоил» (!), «грубая исправи»,

«издавий»... Подобные слова и выражения сразу вводят в тот же мир, в какой — с поправкой, конечно, на современность — мы попадаем сейчас, когда слышим: «издательство», «корректор», «гранки» и т. п. Писание для Мардария — благое дело и долгие труды, которые он выполняет с усердием (все это опять-таки слова из его лексикона). Пафосом труда дышит все стихотворение, включая и акростих. В стенной русской поэзии нелегко найти столь же вдохновенный гимн книжному делу. Пожалуй, лишь у Симеона Полоцкого — «К благочестивому же читателю» в «Псалтыри рифмотворной». Но там нет акростиха, текст чрезмерно растянут, многословен (за счет подробностей, которые, впрочем, сами по себе очень интересны). Уступая своему замечательному современнику в общей масштабности поэтического дарования, Мардарий Хоников в аналогичном обращении к читателю достиг, однако же, как представляется, более впечатляющих эффектов.

Здесь нужно иметь в виду еще и то, что анализируемое стихотворение Хоникова является единственным из дошедших до нас, которое в полном смысле слова можно назвать оригинальным. Остальные — либо переводы латинских текстов, взятых из упоминавшейся амстердамской «Библии», либо стихотворные переложения библейских сюжетов. Если Симеон Полоцкий, будучи очень разносторонним литератором, оставил заметный вклад во многих областях силлабической поэзии, то Хоников в основном «специализировался» как переводчик. Причем его переводы трудно признать значительными поэтическими ценностями — скорее, они имеют историко-культурный интерес. Тем более ценным представляется предвещающее их обращение к читателю, убедительно свидетельствующее о все-таки незаурядных творческих потенциях автора.

4. Сильвестр Медведев. «День светозарный...»

День светозарный во мире сияет,
духовным светом род наш озаряет,
благодатию превечного Бога,
и путь являет горнего чертога,
иже погублен еще в рай бяше,
егда змий Евву и Адама лыщаше,
да же Христос бог день сей сотворил есть,
себе за путь нам в небо положил есть.
Еще и вождь всем благий бывает,
кто токмо его прилежно слушает.
Но ты, велия и славна царевна,
премудра София Алексеевна,
его воскресша, зело слушаеши
и волю его усердно твориши.
И в путь течеши им заповеданный,

убо внидеши во свет всежеланный.
Иже вовеки не имать мерцати,
тамо будеши солнечно сияти.
Того усердно аз желаю тебе,
государыне нашей, zde и в небе.
Мене же изволь в милости щадити,
хотяща рабом твоим верным быти.
Ныне же поклон niskий содеваю,
под стопу главу мою повергаю.

Это медведевское поздравление царевне Софье по случаю Пасхи опубликовано А. М. Панченко («Русская силлабическая поэзия...»). Написано 11-сложником с цезурой (которая может быть женской, мужской и дактилической) после пятого слога. Размер нарушен в девятом стихе, где недостает одного слога, что легко было бы восполнить: «Еще и вождь всем преблагий бывает». Нарушена цезура в двенадцатом стихе: «премудра София Алексеевна», и тут уж ничего не поделаешь, ибо имя-отчество царевны не уложилось бы никак в цезурованном 11-сложном стихе, не будучи расчленено по разным строкам. Кстати, в обоих случаях, то есть в 9-м и 12-м стихе, мы сталкиваемся то ли с разноударной рифмовкой, то ли с переакцентуацией клаузул: «бывает» — «слушает», «царевна» — «Алексеевна», причем нечто подобное обнаруживается и в некоторых других концовках стихов: «слушаеши» — «твориши», «тебе» — «в небе». Едва ли это является свидетельством недостаточного версификационного мастерства Медведева, поскольку и сам Симеон Полоцкий, и другие поэты-силлабисты нередко допускали такую рифмовку, что неоднократно отмечалось в стиховедческой литературе.

По поводу же ритмики стихотворения можно заметить, что в ней явно обозначилась тенденция к силлаботонизму. Текст, начиная с четвертой строки и — включительно — кончая девятой, если его читать в предложенной «исправленной» редакции), звучит как шесть подряд стихов пятистопного ямба, легко и естественно интонируемых: например, строка «и путь являет горнего чертога» беспрепятственно вписалась бы в контекст стиховой и стилистической культуры пушкинской эпохи, имея в виду ее высокие образцы, причем вовсе необязательно архаической ориентации. См. также под аналогичным углом зрения стихи 2-й, 15-й: кованые «ямбы»!

По мере приближения к концу четкость ритмического рисунка заметно слабеет, элемент тонизации сходит на нет. Наверное, так и должно быть: ведь убывает и торжественность темы — от божественного к земному. Один (первый) уровень — царь небесный, другой — государыня София, и третий, «niskий», — земно кланяющийся ей виршеписец. Первому посвящено 10 строк, второму — 8, третьему — 6 (тоже по убывающей) строк стихотворного текста. Далее, впрочем, мы убедимся в том, что подобное самоуничижение поэта вполне компенсируется хитроумными лингвона-

меками на его величие. Ритуальное раболепие отнюдь не исключает гордости и сознания собственного высшего достоинства.

В этом плане особого внимания заслуживают некоторые поэтико-антропонимические детали, обнаруживающиеся, вернее — скрытые в тексте стихотворения. Его адресатка, названная в 12-м стихе, — «премудра София...». Грамотеи XVII в. прекрасно знали, что София по-гречески означает Мудрость. Карион, например, Истомин в панегирическом приветствии той же царевне пояснял это обстоятельство следующим образом:

...Убо мудрость есть, росски толкована,
Елински от век Софию звана...

Медведев подобного филологического экскурса не предпринимает. Он просто сближает эпитет «премудра» с именем Софии — все и так ясно. Этимологические толкования — в подтексте, сравнительно неглубоком. Гораздо глубже спрятано нечто другое — касающееся имени самого Сильвестра Медведева.

Современники поэта приглядывались к его имени особым образом. Они стремились проникнуть в его «этимологию», с тем чтобы с ее помощью уяснить и пояснить, что за человек и деятель Сильвестр. Это чуть ли не первый случай в истории нашей культуры, когда из поэтического имени извлекается информация о личностной ценности его носителя, предопределяющая то или иное к нему отношение. Так, недоброжелатели поэта связывали его имя с латинским *silva* (лес): получалось, что Сильвестр Медведев — лесной («леший») медведь. Сторонники же и поклонники его предлагали иную этимологию: «Медведев не есть вам Сильвестр, точию же Соль-вестер — солнце ваше» — от латинского *sol vester*. В зависимости от того, какое из двух приведенных толкований признать правильным, так или иначе формируется литературная репутация поэта. Либо он дремучий дикарь, «медведь» (таким образом отрицается его высокая европейская образованность, а это очень существенный штрих в любой литературной репутации), либо он просвещенный писатель, озаряющий своим гением скрытые во мраке истины.

Инспирируемая таким толкованием ассоциация своего собственного имени с солнцем могла жить в сознании Сильвестра. Если это так, то соответствующую значимость обретает многократно варьируемый образ солнца в его поэзии — не только в рассматриваемом стихотворении, но и в других. Для Медведева это важный и дорогой ему символ. Мудрость по-элински и Солнце по-латыни — вот вам и союз царевны Софии и монаха Сильвестра. Стихотворное поздравление Софье с днем Пасхи, заготовленное Медведевым заранее, за несколько дней до праздника (7-го апреля, которым оно датировано, Пасха еще не началась) все насквозь солнечно, лучезарно. Первые две строки перенасыщены световыми образами: «...светозарный... сияет... светом... озаряет...». В этом сверкающем мире вовсе нет теней, мрака, как в дантовском Раю с его безбрежными озерами света. Одно лишь слово в стихотворении Сильвестра — тене-

вое: «мерцати». Разумеется, со знаком отрицания: «не иметь мерцати», и к тому же еще срифмовано с «солнечно сияти». Здесь слово «солнечно», наверное, как раз и корреспондирует с мифологизированным именем Сольвестер, и многозначительно, что в следующей же строке появляется авторское я — местоимение «аз»:

тамо будеши солнечно сияти.
Того усердно аз желаю тебе...

То есть первому упоминанию о себе поэт предпосылает символ своего имени, светом которого наполнено все стихотворение.

В других стихотворениях Медведева тоже встречается мотив солнечного света и соответствующая лексика — что-нибудь типа «солнца светлости... днесь его светом светло озаренный...» — и т. п., хотя и не так сжато и ярко, как это сделано в рассматриваемом поздравлении Софье. Во всяком случае, нетрудно убедиться, что к этой теме поэт особенно склонен, она его безусловно волнует. Кажется, что он с удовольствием писал бы острием солнечного луча. Известный более всего благодаря своему печальному «Епитафиону» (эпитафия Симеону Полоцкому), Медведев тем не менее, как истинный «Сольвестер», заметно добавил солнечного света в силлабическую поэзию своего времени, достаточно сумеречную, чтобы радоваться мелькающему в ней время от времени проблеску.

Медведев не имел смертной репутации большого поэта, мастера стиха. В лучшем случае о нем отзывались сдержанно и нейтрально. Думается, предпринятый анализ медведевского стихотворения свидетельствует все же в его пользу. Обращение к другим стихам этого же автора могло бы кое-что прибавить к представлению о нем как о стихотворце, не чуждом версификационному изобретательству. Достаточно сказать, что он пользуется не только редкими в русской силлабике дактилическими рифмами («училище» — «хранилище»), но и редчайшими гипердактилическими («любительница» — «хранительница»).

По данным А. П. Богданова, в стихах Медведева отступления от изосиллабизма составляют 7 %, в то время как у его учителя Симеона Полоцкого — меньше: 1,5 %. Кстати, показатели по рассматриваемому нами стихотворению умереннее: один случай нарушения изосиллабизма на 24 стиха составляет немногим более 4 %. Но все равно процент заметно выше, чем у Симеона. Свидетельствует ли это о расшатывании силлабической системы, переданной в наследство Симеоном его ближайшему ученику? Едва ли. Если найденные отступления от изосиллабизма не результат позднейших искажений подлинных текстов Медведева, то, в крайнем случае, они являются следствием некоторой его небрежности (кстати, по тем же данным, еще «небрежнее» оказался Карион Истомина, у которого 10 % подобных отступлений), в которой, однако же, не приходится усматривать серьезного посягательства на принцип изосиллабизма и тем более на силлабическую систему в целом. Медведев — «правоверный» силлабист, и именно таковым он проявил себя в стихотворении «День светозарный...».

5. Карион Истомирин. Стихи увещательные от греховного лыщения

Человече! Зрев сие лице красно,
 разумей: в смерти будет то ужасно.
 Понеже тогда лепотна есть рожа,
 егда в здравости гладка на ней кожа.
 Аще ли кожа с онаго сдерется,
 страха и плача кождый наберется.
 Еще же и смерть люди умерщвляет,
 красоты, вещи всяк zde оставляет.
 Там не прелщайся на красна в грех лица,
 да не поймет в век адова темница.
 За грех и zde несть кому обороны,
 смерть бо и с царей снимает короны.
 Человек в плоти — мех завязан гноя,
 блюдися, душе, скверн нечистых зноя.
 Аз, смерть, воплю, всем глаголю:
 знайте мене, вашу долю.
 Отвори сие, смотри — покажуся,
 зане в жизни сей всякаго держуся.
 Глаголет живот, кричит во весь рот:
 Ах, аз истинну не хошу тя зрети,
 но не вем места, чтоб ты не имети.
 Смерть же паки дает знаки:
 Во вся дни смерти ты не отвращайся
 и свято жити присно понуждайся.
 Не имам тебе никогда губити,
 но успи мирно, веруй в небе быти.

Первое, что бросается в глаза, когда читаешь стихотворение, — то, что в нем содержится диалог между жизнью и смертью. Уже одно это побуждает к предположению, согласно которому источником «Стихов увещательных...» является переведенное с немецкого «Прение Живота со Смертью» — памятник, имевший распространение на Руси в XVI—XVII вв. Сама по себе соотнесенность истомиринского стихотворения с сюжетом западноевропейского происхождения — пусть даже через посредство древнерусской традиции, как в данном случае, — симптоматична; в этом сказывается характерная тяга новой русской литературы к западным образцам.

«Прение» давно привлекало внимание наших медиевистов и наиболее обстоятельно исследовано Р. П. Дмитриевой. Любопытно, что, опираясь на ее исследование, Я. С. Лурье утверждал, что «влияние “Прения Живота со Смертью” на русскую литературу последующих веков оказалось односторонним и неглубоким», «не оказав

влияния на “большую литературу” XVII в. ...». Аргумент: автор “Повести о Горе-Злочаштии» ничего не заимствовал из “Прения». Так ли это?

«Повесть о Горе-Злочаштии», близкая к традициям русского фольклора, естественно, далека от «Прения». Но дело не в этом. Исследователям «Прения» не было, вероятно, известно опубликованное позже стихотворение Истомина, несущее на себе явные следы влияния указанного памятника. Сходство мотивов тут очевидно и многоаспектно: Живот ведет бесполезный спор с победоносной Смертью — человек красив, пока жив, то есть временно, а мертвый будет безобразен; смерть не щадит и царей (не говоря уж о прочих); смерть особенно страшна грешникам, так что лучше не грешить (довод в пользу праведничества); необходимо вседневно помнить о смерти, не отвращаясь от мыслей о ней. Все это есть и в стихах Кариона, и в «Прении». Причем, помимо совпадений на уровне содержания, имеются также и формальные соответствия.

Прежде всего это касается особенностей построения диалога, предусматривающего последовательное чередование авторской речи-ремарки с прямой речью символически обобщенных персонажей — и там и здесь Живота и Смерти. В одной из редакций «Прения» это выглядит так: «Смерть глагола: “аз хошу тебе сердце твое съкрушити...” Живот рече: “Увы, ох имам аз уже умерети...” Смерть глагола: “...” и т. д. А как это выглядит в стихотворении Истомина — см. последние 12 строк, построенных аналогичным способом.

Кроме того, и в «Прении», и в «Стихах увещательных...» диалогически оформленному спору жизни и смерти предшествует вступление, вводящее в курс дела: у Истомина оно занимает первые 14 строк стихотворения. Так много — за счет того, что поэт включил во вступление материал, который в «Прении» рассредоточен по диалогу, более пространным, нежели краткое предисловие. К примеру, о смертности царей (цесарей) в «Прении» говорит сама Смерть, спорящая с Животом, а Истомин перенес этот мотив в авторское предуведомление к диалогу.

Указанные особенности композиционной формы наложили свой отпечаток на фактуру стиха — имеем в виду строфическую и ритмическую организацию текста, характер рифмовки и некоторые черты графического оформления строф-абзацев, разновеликих по количеству строчек: 14 + 4 + 3 + 5. Первый абзац — вступление, второй — реплика Смерти, третий — Живота, четвертый — опять Смерти. Авторские ремарки входят в состав трех последних строф, предваряя прямую речь. Они выдержаны в особом размере, по-особому зарифмованы и графически оформлены, в результате чего заметно выделяются на общем фоне, который сам по себе вполне традиционен.

Стихотворение написано силлабическим цезурованным 11-сложником, имеется, как это нередко бывает, случайное отклонение в одном стихе (10-м, насчитывающем 12 слогов), рифмовка парная. Специфически ведут себя лишь стихи-ремарки в трех зачинах заключительных строф и стих, следующий после первой ремарки. Рассмотрим все три фигуры в отдельности. Первая: «Аз, смерть, воплю, вам глаголю: знайте мене, вашу

долю». Это два 8-сложника; графически обозначенная в виде широко распахнутого словораздела цезура — посередине, после 4-го слога. Первый стих, выполняющий функцию авторской ремарки, формально таковой не является, сливаясь с прямой речью (то есть не «Смерть глаголет: "...»», где авторская речь по всем правилам сочеталась бы с прямой, но «аз, Смерть, глаголю: "...»», где персонаж не удовольствовался своей прямой речью, а как бы присвоил себе и авторскую, переводя ее в форму первого лица). Помимо привычно ожидаемой рифмы в клаузулах: «глаголю» — «долю», в первом стихе имеется намек на внутреннюю рифму, координирующую цезуру с клаузулой: «воплю» — «глаголю». Фигура весьма своеобразная. Вторая: «Глаголет Живот, кричит во весь рот». Это 10-сложник. Цезура тоже точно посередине — после 5-го слога — и точно так же, как в первом случае, графически обозначена. Налицо внутренняя рифма «живот» — «рот»; уже не намек на нее, как в неточном созвучии «воплю» — «глаголю», а полноценная рифма. На этот раз приведенный стих является авторской речью-ремаркой не только функционально, но и формально, в связи с чем строка вовсе выпадает из остального текста и не имеет в нем к себе рифмы, то есть рассматриваемый стих — холостой, держится исключительно на собственной, внутренней рифме. Третья фигура по всем параметрам сходствует с первыми двумя — метрически с первой, композиционно со второй: «Смерть же паки дает знаки». Это 8-сложник со срединной цезурой, внутренней рифмой, и, будучи авторской речью, он не зарифмован с соседней строкой. Графическое оформление стиха совершенно идентично тому, что мы уже наблюдали в рассмотренных выше фигурах.

Стихотворение Истомина примечательно отнюдь не только тем, что оно варьирует мотивы «Прения Живота со Смертью» и что в нем использованы редкостные стихотворные формы. Оно привлекает своей образной насыщенностью, свежестью и нестандартностью, стилистическими эффектами — чем-то таким, что «крепко сделано»: «Понеже тогда лепотна есть рожа, егда в здравости гладка на ней кожа». Весьма энергичное просторечие! Справедливость высказанного в этих стихах суждения самоочевидна, но автор не побрезговал тем, что можно было бы третировать как банальность, и оказался на высоте удачной творческой находки: безусловно обаятельно это чуть-чуть комическое «глубокомыслие». От выразительной рифмы «рожа — кожа» неожиданно веет духом народной пословичности (ср.: «ни рожи ни кожи»). А вот не менее интересная находка совсем в ином роде: «Человек в плоти — мех завязан гноя, блюдися, душе, скверн нечистых зноя». Здесь автор — монах, аскет и смиренник, клеймит гнойно-знойное (великолепная рифма: «гноя — зноя») воспаление греховного блуда, коего скверна душегубительна. Исключительно яркий образ, характеризующий человека во плоти, — «мех завязан гноя»; своего рода бурдюк («мех» — мешок), наполненный зловонной жидкостью. Упоминание же о том, что этот мешок завязан, двупланово-двусмысленно сталкивает прямое значение с переносным, поскольку завязывается не только, скажем, мешок или бурдюк, но и плод (отсюда слово «завязь»),

будь он растительный или человечески-животный, зачатый в плотском грехе. Тут возникает целый комплекс соответствующих данному мотиву ассоциаций; отнести их в счет особой гибкости образно-поэтического мышления Кариона или в счет нашей читательской гиперрецепции, из-за которой в тексте наряду с тем, что в нем действительно есть, иной раз чудится и то, чего вовсе не вкладывал в него автор, — вопрос, конечно, спорный. Но показательно, что далеко не всякое русское силлабическое стихотворение эпохи Симеона Полоцкого — Кариона Истомина может дать повод и материал для подобного зондирования его образной структуры, и в этом смысле рассмотренное стихотворение представляется незаурядным, отличается — вопреки тому, что варьируемые в нем мотивы в основном традиционны и непосредственно зависимы от определенного, установленного выше источника, — новизной и оригинальностью их обработки, выполненной, можно сказать, со вкусом.

На этом, примерно, обрывается XVII столетие. Наверное, именно о нем писал Андрей Белобоцкий, заканчивая свою обширную поэму «Пентатеугум»:

Потешные комедие...

Век пременял в трагедие...

В начале этой главы речь шла о том, что вторая половина XVII в. — счастливая пора в истории русской литературы. Это правда, но прав и Белобоцкий. Последняя декада столетия ознаменовалась страшной трагедией: замучен и казнен поэт Сильвестр Медведев.

Силлабика как система стихосложения продолжила свое временное существование в первой трети XVIII в. После реформы стиха, проведенной Тредиаковским и Ломоносовым, ее рецидивы немногочисленны, но все же заметны в поэзии XVIII—XX вв. К ней иногда обращались Державин, Кюхельбекер, Шевырев, Кольцов, Брюсов, Мандельштам и другие переводчики иноязычной силлабической поэзии, А. Н. Толстой, Бродский — все это свидетельство того, что силлабика есть не только музейный пласт отечественной культуры, но ее живое (пусть хотя бы «полуживое») явление.

«Апофегмата»

(*А. В. Архангельская*)

«Апофегмата» — сборник повестей и изречений, переведенный с польского языка не позднее последней четверти XVII в. Известный в большом количестве рукописей, он неоднократно публиковался в XVIII в. отдельными изданиями (первое издание вышло в 1711 г.) и частями (так, например, некоторые рассказы вошли в знаменитый «Письмовник» Н. Г. Курганова). В целом имея общую структуру, разнообразные древнерусские рукописные сборники, содержащие «Апофегмата», могут различаться заглавиями частей, их составом, порядком следования в пределах корпуса, а также по стилю и языку.

Апофегматы — жанр, мало распространенный в русской литературе вплоть до второй половины XVII в., — имел богатую историю в античной и западноевропейской литературах. Наиболее известный античный пример — «*Aprophthegmata Laconica*» («Спартанские изречения») Плутарха. Особенную популярность в западноевропейских литературах апофегматы приобрели в XVI—XVII вв. К этому жанру обращались Э. Роттердамский (1531), Дж. Боккаччо, Ф. Петрарка и др. Наибольшую известность в польской литературе получили «Апофегмата» Беньяша Будного, в восточнославянских литературах особо распространены были «Апофегмата» А. Б. Будного, уроженца Литвы, переводчика и писателя эпохи Реформации. По мнению большинства исследователей, именно этот последний сборник и был переведен на Руси (возможно, даже дважды) в конце XVII столетия.

Название памятника традиционно длинно: «Апофегмата, то есть кратких, витиеватых и нравоучительных речей книги... в них же положены различные вопросы и ответы, жития и поступки, пословицы и разговоры различных древних философов». Название это весьма характерно: слово «апофегмата» восходит к греческому слову, обозначающему изречение, и любой читатель сборника отметит особо пристальный интерес к «речам», к сказанному слову, изречению, ответу или вопросу. «Мысль изреченная» пока что не «есть ложь», напротив, она обладает одной из высших степеней авторитетности для читателя, поскольку все высказывания, так или иначе попадающие на страницы книги, приписываются более или менее известным древнегреческим и древнеримским мудрецам или государственным и политическим деятелям.

Композиция книги также определена в самом названии: сборник состоит из четырех книг (частей), каждая из которых представляет собой особый подход к одним и тем же темам. В первой из них — «Кратких речей и ответов книга первая» — основное внимание сосредоточено собственно на речах и ответах в чистом виде (кстати сказать, по объему эта часть занимает более половины всего сборника); три другие части — «Кратких и узловатых повестей книга вторая», «Книга третья, в ней же заключаются повести лакедемонския» и «Кратких и узловатых премудрых повестей книга четвертая, в ней же положишася гадательства честных жен и благородных дев не простых» — посвящены не столько «словам», сколько действиям, поступкам, событиям и могут быть классифицированы с точки зрения современной литературной теории скорее как анекдоты. (Заметим все же, что русские читатели еще и в XVIII в. различали, как явствует, например, из предисловия к сборнику П. Семенова «Товарищ разумный и замысловатый», собственно «Апофегмы («должные мнения», на языке Семенова), то есть изречения мудрых философов и государственных деятелей, носящие назидательный, нормативный характер, и «замысловатые речи» или «скорые ответы», то есть фации, анекдоты и др.) В них, однако, тоже словесная составляющая занимает весьма существенное место, но здесь она — лишь одна из частей целого. Очевидно также, что выделение двух последних книг достаточно искусственно: в основу положен не литературный (жанровый) принцип, как мы видели это ранее, а внелитературный. Выделение в отдельную группу «повестей лакедемонских» следует связать, видимо, не только с традицией Плутарха, но и вообще с особой популярностью Спартанского государства в античном мире, сохранившейся и в более позднее время и отразившейся в существующих в изрядном количестве исторических анекдотах, посвященных деятелям Спарты. Особое внимание к повестям о женщинах, судя по всему, органично вписывается в процесс появления в русской литературе разнообразных женских образов, особенно интенсивно начавшийся со второй половины XVII в. и проявившийся как в оригинальных произведениях (жена Бажена Второго из «Повести о Савве Грудцыне», Татьяна из «Повести о Карпе Сутулове», Аннушка из «Повести о Фроле Скобееве» и др.), так и в переводных. Обращает на себя внимание тот факт, что в печатных изданиях «Апофегмат» четвертая книга была опущена.

Апелляция к слову, произнесенному знаменитым человеком, помогает автору решить сразу несколько задач, которые в ту эпоху стояли перед ним. Во-первых, это задача образовательная: надо иметь в виду, что древнегреческие и древнеримские философы и правители по большей части были неизвестны русскому читателю позднесредневековому, знакомому из всей богатой античной культуры лишь с «Александрией» и переводом басен Эзопа, выполненным Ф. Гозвинским в начале XVII в. Знакомить же читателя с историей человечества, хотя бы и в анекдотах, как известно, не гнушался даже Симеон Полоцкий, к образованию и просвещению относившийся весьма серьезно. Во-вторых, существовала и традиционная для древнерусской литературы

дидактическая задача: все высказывания, приведенные в книге, так или иначе должны были создать у читателя определенное представление о нравственном идеале, пусть, опять же, подчас сниженном до житейско-бытового уровня. Наконец, нельзя забывать и о третьей задаче, особенно актуальной для рассматриваемого периода, — развлечь, усладить и взволновать пока еще не очень взыскательного читателя, для чего жанр исторического анекдота, построенного на остроумном изречении, тоже как нельзя лучше подходил.

Тематика сборника. Итак, перед нами сборник, квинтэссенция содержания которого заключена внутри приводимых в нем изречений различных известных людей. Эта особенность содержания памятника наложила отпечаток и на его форму: автор (или авторы) не уделяют пристального внимания внешнему оформлению речей. Формулировки, при помощи которых в текст вводятся новые герои, достаточно шаблонны и повторяются от раза к разу: имярек, философ/мудрец (иногда с эпитетом, чаще всего — «славный Апофегмата»), здесь же возможно указание на известного учителя (например, «ученик Сократа философа»; «ученик Платонов»; «ученик Антисфенов» и т. п.), далее же часто следует характеристика по месту происхождения или по месту жительства мудреца («Киринейский»; «Милитийский»; «родом из Афин» и т. д.). В некоторых случаях (в особенности же тогда, когда тому или иному персонажу уделяется достаточно много внимания) отдельные высказывания мудреца выделяются в особый раздел, имеющий свой подзаголовок (чаще всего: «учения его сия суть»). Кстати сказать, «количество» внимания, уделенного тому или иному философу, далеко не всегда прямо пропорционально культурному вкладу этого философа и его известности. Так, например, Платону уделяется существенно меньше места, чем Аристиппу, а Эпикур значительно менее интересен автору, чем, скажем, некий Демонакс. Если проанализировать количественные характеристики, то, по-видимому, наибольшее внимание из всех древних философов уделено кинику Диогену Коринфскому. По всей видимости, это достаточно объяснимо, так как историки философии постоянно отмечают, что Диоген воздействовал на умы не столько учением, сколько своим образом жизни, и, судя по всему, этот образ жизни в наибольшей мере позволял ему стать литературным персонажем, «коллекционирующим» вокруг себя разнообразные занимательные сюжеты и анекдоты.

Во второй и третьей части сборника в центре внимания оказываются не философы, а правители: «в ней же положены повести кесарей римских, королей, князей, вождей воинских, сенаторей и иных чиновначальных», — однако и здесь также не наблюдается разнообразия вступительных характеристик. Они строятся по той же модели: имя, «должность» (кесарь, царь, князь) и государство, правителем которого был тот или иной упоминающийся персонаж. Иногда важной оказывается также возрастная характеристика: «Кир старейший» и «Кир юнейший», «Дионисий юнейший» и т. д. Четвертая часть рассказывает об остроумных ответах, поступках и метких словах, сказан-

ных женщинами, имеющими, как правило, непосредственное отношение к выдающимся правителям (мать Александра Македонского Олимпиада, дочь императора Августа Юлия) или собственными правительницами (например, польские королевы Ванда и Ядвига).

Тематический диапазон сборника достаточно широк, хотя вдумчивый и внимательный читатель не раз обратит внимание на повторы и вариации одних и тех же тем.

Существенное место в повествовании занимает отвлеченная морализация. «Злые нравы портят добрая дела»; «не могий добра творити, да блюдет себя от зла; яко злато огнем, тако человек делы искушен бывает»; «иным благ быти не может, иже себе зол». Все эти высказывания отнюдь не ставят своей целью определить суть добра и суть зла: то и другое уже давно определено и понятно любому читающему. В других же высказываниях делается попытка дать это определение (как правило, применительно к добру), однако суть его также не выходит за пределы обобщенного и общеизвестного: «Каков хочещь быти, егда Богу молишься, таков всегда буди (...) Каковых хочещи своих ближних к себе имети, таков сам к ним буди (...) Ничто за доброе полагай, еже вор отнять может, то токмо в добро имей, что есть Богу угодно».

Иногда морализаторские сентенции соединяются в достаточно пространные перечислительные ряды. Платон однажды «поведа, яко душа его о трех вещах скорбела: о богатом тщивом, в нищету пришедшем, о разумном, разума лишенном, и о честном, в бесчестье приведенном». Не обстоятельства, способствовавшие утрате того или иного положительного качества, а конечный результат оказывается в центре внимания, в результате перед нами чисто дидактическая формула, и более ничего. Пифагор же учил, что «те вещи наипаче да имут быти отдалены от человека: немощь от тела, неведение от ума, похоть злая от плоти, от града несогласие». Максимальная краткость и афористичность высказывания, в котором опущены все возможные уточнения и подробности, а также традиционное «утроение» или даже «учетверение» конструкции превращает сказанное также в своего рода формулу нравственного идеала.

Однако, как представляется, все-таки не этим обобщенным морализациям «Апофегмата» были обязаны своим успехом у русского читателя.

Поскольку главными героями и одновременно соавторами существенной части повествования выступают философы, одна из ведущих тем сборника (а также — одна из важнейших составляющих идеала) — человеческая мудрость: «ничто же Богу подобнее есть, точию муж достаточного разума». Высказывания о мудрости могут принимать разную форму и выполнять разные функции. «Всякия мудрости основа терпение» — одновременно и тезис, и руководство к действию. «Много лучше быти нищим, неже глупым: ибо тот скуден токмо деньгами, а сей лишается иногда и образа челоуечья» — развернутое сравнение, один из излюбленных приемов всех авторов афоризмов. Другое развернутое сравнение неоднократно на протяжении всего сборника уподобляет философа врачу: «учение лекарское лечит болезни на теле, а философия лечит вреды в мысле, и якоже лекаря здравия ради телеснаго, тако философа здравия ради душевнаго

пристойно слушать». Более того, мудрость является единственным сокровищем на земле, которое никто не в силах отнять у человека, пока он жив: «Егда град, в нем же Виас родися, от неприятеля пленен бе, жителем же его повелено, кто что может понести. И многи вещи носящие изхождаху, един точию Виас ничто же взя с собою, к вопрошающим же отвеча: аз все имение мое несу с собою». Мудрость помогает с честью выйти из таких ситуаций, которые кажутся абсолютно безвыходными: во время осады Виас приказывает выпустить из города, несмотря на голод, «две тучны яловицы», а также насыпать две большие горы песка и прикрыть их сверху — одну пшеницей, а другую рожью. Точно так же, как и при осаде Белгорода, описанной в «Повести временных лет» под 997 г., эта хитрость приводит к тому, что противник снимает осаду. Таким образом, тема человеческой мудрости, хвала человеческому разуму, занимающая весьма существенное место в сборнике «Апофегмата», одновременно перекликается с предшествующей литературной традицией (восходящая к фольклору хитроумность отдельных персонажей «Повести временных лет», слава мудрости в «Слове» и «Молениях» Даниила Заточника, «хитроумие» Дракулы и т. д.).

При этом, как и во всех перечисленных памятниках, мудреца часто характеризует неизменное чувство собственного достоинства. Изгнанный афинянами Анаксагор в ответ на соблезнование «се Афинян лишился еси... отвеча: убо они меня лишились, не аз их».

Одно из основных достоинств мудрого человека — способность к молчанию, что достаточно парадоксально для сборника, состоящего сплошь из изречений, то есть высказанных слов. Несколько высказываний на эту тему принадлежит ученику Платона Ксенократу, развивающему ее «физиологически» («слушай много, говори мало, даде бо нам природа два уха, а одне уста») и эмпирически («в некое время каяхся о словесех моих, ихже глаголах; а егда молчах, то никогда еще не раскаялся»).

Как представляется, на всем протяжении сборника лишь однажды рассказывается о том, что философ не смог найти однозначный и исчерпывающий ответ на поставленный ему вопрос. Это случилось с Симонидом, которого спросили: «Что есть Бог?»

Наряду с философами важное место в персонажной структуре сборника занимают разнообразные античные правители, в связи с чем не проходит автор и мимо темы государственной власти. Раскрывается эта тема, так же как и тема человеческой мудрости, многопланово. Во-первых, создается образ, определенный идеал правителя. Один из фиванских «князей» «во время праздника, всем в роскошь вдавшимся... один трезво проходил по граду, аки бы о чем размышляя. Един же от вельмож встретив его спросил: Почто тако печален и веселья мысли не употребляешь? отвеча: Понеже вы все пьяни прохладаетесь ни откуду ничего не опасаясь. Властелину подобает всегда быть трезву, понеже он страх и оберегатель всего общенародия». Данный фрагмент интересен еще и «размытой» морализацией: остается непонятно, кому следует приписать заключительную дидактическую сентенцию, является ли она продолжением речи

фиванского правителя или принадлежит уже автору. Таких случаев в сборнике достаточно много.

Чаще всего правители показаны в сборнике в ситуации военных действий. Обращает на себя внимание тот факт, что автора совершенно не интересуют сражения как таковые и полководческая доблесть героев. Рассказывая о войне, он обращает внимание прежде всего на такие ситуации, в которых с наибольшей полнотой может проявиться не столько «деятельное», сколько «словесное» искусство полководца. Оно же, в особенности, может проявиться — это понимали еще с ранних времен древнерусские авторы воинских повестей — в двух «пограничных» ситуациях: перед началом сражения и сразу после него. Предшествующие сражению речи очень часто основаны на некотором, подчас весьма существенном, выделении произносящим — правителем — своей особой роли в событии. Антигон Второй перед сражением с Птолемеем упрекает своих воинов: «а то вместо многих кораблей не считаете ли, что я сам своим прибытием при своем воинстве». Кир Младший в ответ на советы поберечь свою жизнь и встать на безопасном расстоянии от центра сражения отвечает: «Советуешь мне не гораздо добро, чтоб я объявил за собою то, что не гожусь быть царем». Речи же, произносимые после сражения, как правило, декларируют определенную «миролюбивость» того или иного полководца: «Филипп царь македонский, отец Александров, егда покори государства греческия, советовали ему неци, дабы грады осадил воями, дабы сызнова не изменили, сице на то отвеща: Лучше мне, чтоб меня долго добрым звали, неже на малое время». Сгоряча, в пылу сражения сказанное слово по достижении мира не имеет своей силы: Аврелиан, возмущенный нежеланием горожан сдаться, «рече: Собаки в том граде живой не оставлю», что, разумеется, является синонимом к разговорному «не оставить камня на камне» или «ни одной живой души». Однако, взяв город, правитель урезонивает своих не в меру жестоких воинов: «Добро обещах собаки единой не оставить во граде, того ради избеите их всех» (то есть всех собак). Единственный горожанин, казненный этим хоть и горячим, но в целом миролюбивым военачальником, — предатель, изменивший городу, спасая собственную жизнь. Этот мотив также был не нов русскому читателю и хорошо помнился еще со времен переводной «Александрии».

Заметим также, что в ряде случаев оказывается совершенно не важно, на чьей стороне военная победа, а главное — кто оказался остроумнее. Одна из типичных ситуаций — взятие города и последующее его разорение. Предупредить жестокое разграбление города может либо сам победитель, как мы видели выше, либо побежденный, остроумно укоривший победителя. Так, «Крез, царь лидийский, егда победи его царь перский Кир, град его взя, узрев воев шатающихся по граду и грабящих, вопросы Кира, что есть сие, Кир отвеща: Твой град пленят. Крез рече: Не мой, тут бо уже моего ничего нет, а что берут, то все твое». И далее автор не забывает сообщить о произведенном этой речью впечатлении: «Тою речью подвигся Кир, и удержал воев своих от грабежа». Получается, что побежденный Крез оказывается остроумнее побе-

дителя Кира и таким образом одерживает над последним победу, не менее существенную, чем военная, поскольку подвигает противника к соблюдению определенных нравственных норм.

В мирное же время основным достоинством истинного правителя оказывается щедрость и справедливость. Александр Македонский, «егда жалобы какой слушал, всегда одно ухо закрывал; вопрошен же, для чего то творит, отвеща: Другое ухо оставляю стороне ответчиковой». Фемистокл Афинский из двух женихов своей дочери предпочитает не богатого, а умного, мотивируя свой выбор так: «хощу лучше человека, которому надобны деньги, нежели денег, которые требуют человека».

Не менее существенное место занимает в сборнике и тема царских советников. Отчасти в этой теме объединяются первые две — тема мудрости и тема власти. Личность правителя и стиль его поведения во многом складываются под влиянием окружения. На этот факт древнерусские писатели обращали внимание уже давно, об этом писали и Даниил Заточник, и Иван Пересветов, и Андрей Курбский. В «Апофегматах» также вполне серьезно стоит вопрос об ответственности советников за свои советы. Все тот же Александр Македонский «некоему от служебник рече, иже никогда ни в чем его не остерег, не годна мне служба твоя... видел ты, что человек есмь, того ради не возможно, дабы когда в чем не погрешил я, а ты по се время естли какой во мне проступки не видал, то ты глуп, а естли видя молчав, то моим изменником еси, и явным льстецом и лицемером». Очень многим правителям ставится в заслугу, что они «любляше философы»: Аристотеля «имел в великом почитании» Александр Македонский, а Еврипида — Архелай, оказавший ему предпочтение перед недостойным просителем. Бывают случаи, когда мудрецу удается добиться милости от правителя (опять же прежде всего благодаря своему уму и умению предугадывать ход мысли противника). Анаксимен спасает свой родной город, воспользовавшись опрометчивым заявлением завоевателя «ни по которому образу сотворю о просимом тобою» и попросив: «молютися царю аще обретох благодать пред тобою, да град сей... разориши». И только лишь философу иногда бывает позволено весьма иронично относиться к своему высокому покровителю. На вопрос Дионисия Сицилийского, почему Аристипп оставил своего учителя Сократа и пришел к нему, мудрец отвечает: «Егда требовах премудрости, тогда медлил при Сократе, ныне же егда востребовах денег, к тебе приидох». Тот же Аристипп упрекает того же Дионисия в том, что он «имать уши у ног», намекая на то, что правитель любит видеть коленапоклоненных перед ним просителей.

Тема семейная занимает в сборнике, пожалуй, существенно меньшее место. Разумеется, не проходит автор «Апофегмат» и мимо традиционной для Средневековья темы женской злобы. Как и у Даниила Заточника, тема эта раскрывается в разных вариантах: от обобщенного противопоставления «злой» и «доброй» жены до «мирских притч». Наиболее емкая характеристика женской природы приписывается Сократу, как известно, больше других пострадавшему от злонравия своей жены Ксантиппы (как ни странно,

тема эта, хорошо знакомая по разнообразным сборникам XVII—XVIII вв., в «Апофегматах» оказывается обойденной; автора занимает в данном случае не биография и личная судьба Сократа, а высказанная им аксиома, в которую укладываются все возможные последствия женитьбы): «Жена добрая рада за мужа умереть, а злая рада его скорее уморить. И того ради одному с женою утеха и радость, а другому плач и велия мука». Хилон Лакедемонский советовал (не сказано, кому — впрочем, это и не так важно): «жену поими со средним пожитком, да вместо жены не введеш в дом госпожи»; здесь тема развивается и варьируется, приобретая социальный оттенок, женская злоба становится не отвлеченно-моральной, а социально-нравственной категорией. Наиболее развернуто эта тема дана в связи с Диогеном: «Егда советова ему Епиктит Философ, дабы женился, являя то за прибыток философу, отвеща: дай за меня дщерь свою. Обличая его, что не дело глаголаше, иному бо то советовал, чего сам не исполнил, Епиктит бо не бе женат».

Высказанное в последнем случае требование почти дословно переносится и на отношения «родители — дети», точнее — «отец — сын»: «Егда Камвисий ровнялся отцу своему Киру, а инии говорили, что и отца превосходит, Крез рече: По моему рассуждению не подобает того равняти с отцом, который не оставил после себя сына». В многих же случаях «семейные» отношения воспринимаются автором лишь как повод для морализации на тему воспитания («еще не вдаст отец сына учиться от юности добрых нравов, таков не имать наследити достояния отца своего») или как основа для метафорического сравнения, чаще всего применительно к двум главным темам: государственной власти (идеальный царь должен так относиться к подданным, как отец к сыну) и мудрости (своему учителю разумный человек обязан едва ли не более, чем родному отцу).

Появляется в сборнике и тема смерти, но ее трактовка существенно отличается от всей предшествующей средневековой традиции и явно восходит к античным представлениям. Отношение к смерти может быть ироническим: Фалес «глагола, яко несть разни меж животом и смертию. Нектож рекл ему: еще тако, то чего ради не умреш?» на сие рече: для того и не умираю, что все за ровно и жить и умереть». Однако чаще всего оно именно философское: на вопрос, хочет ли он быть похороненным в своем отечестве, Анаксагор отвечает: «не надобно меня туды проводить по смерти, понеже на тот свет отовсюду одинака дорога». Что важно, точно так же истинные мудрецы относятся к смерти близких людей, даже когда эта смерть, нарушая законы естества, уносит детей прежде родителей. Тот же Анаксагор реагирует на известие о смерти сыновей словами: «ведах, яко смертни родишася», а Лацена, лишившаяся сына в бою, «рече: Того ради родих сына, дабы за отечество свое не боялся главы положить». Кроме того, тема смерти может сплетаться с темой посмертной славы. И оказывается, что славу эту не сохраняют в обилии поставленные памятники, если жизнь умершего была далека от идеала («еще что доброе в житии моем я сотворил, будут памятовать,

аще же ничто, то хотя б премного наставили образов, не учинят того, дабы была славна память моя»), а наиболее счастливы те, чьи деяния удостоены записи людьми учеными («щастлив еси, Ахиллесе, иже при животе твоём особаго друга имел Патрокла, а по смерти преславного стихотворца Омира, иже пишет о хробрости твоей»).

Возникают в мире, представленном в «Апофегматах», и традиционные для русской литературы второй половины XVII — начала XVIII в. темы непредсказуемости и неизбежности головокружительных взлетов и падений. В сборнике встречается несколько персонажей весьма заурядного происхождения, неожиданно вознесенных к вершинам государственной власти, а также ряд лиц царских кровей, утративших власть и богатство. Однако автор «Апофегмат» обращается к этой теме практически исключительно моралистически. Взлеты и падения — испытания, при помощи которых проверяется человек. Агафокл, бывший сыном скудельника, а ставший сицилийским королем, приказывал за столом подавать ему не только золотые сосуды, но и «скудельны», то есть глиняные, «паче же пред очима восхоте имети ту вещь, которая бы ему на память приводила его обычное рождение и первые труды». А утратившему свою власть Дионисию только мудрость помогает «удобно понести» «толь велику перемену щастия» и променять власть и порфиру на философскую школу в Коринфе.

Существенное место занимает в сборнике бытовая тематика. Большинство эпизодов рассказывают о ситуациях, происходящих в бытовом контексте. Античные философы оказывались в тех же ситуациях, в которые регулярно попадали читатели сборника в XVII столетии. Мудреца Аристиппа обличают за то, что он часто занимает деньги у друзей; Диоген страдает от хамства дровоноса, задевшего его каким-то длинным предметом (следует обратить внимание на то, что этот же сюжет встречается в прозаической и стихотворной редакции фацеций, но уже без всякого древнегреческого антуража); Демонакса обиженный им борец бьет камнем в лоб; Анахарсис терпит ругательства в связи со своим происхождением (согласно автору «Апофегмат», Анахарсис является татаринном, тогда как на самом деле происходил из скифского царского рода, — явное свидетельство «склонения на русские нравы» иноязычного образца). О том же самом Анахарсисе сообщается, что он, по-видимому, панически боялся плавать на кораблях по морю и решительно не знал, к мертвым или к живым следует отнести «по морю плавающих». Но мудрец все-таки в любой ситуации остается мудрецом и даже просит милостыню особым образом, взывая сразу и к нравственному чувству, и к разуму, и к чувству юмора слушателей: «аще кому дал милостыню когда, даждь и мне, аще же никому еще, то начни от мене».

В бытовую форму облакаются зачастую и абстрактные рассуждения о несовершенстве человеческой природы вообще. Такого рода сентенции очень часто строятся на парадоксальных противоречиях: Аристотель однажды «поведа: яко неции суть тако скупи, аки бы им зде вечно жить, инии же щедри, аки бы им утре умереть». Причем своя собственная человеческая природа отнюдь не выносятся мудрецами за скобки: на

вопрос о собирании богатства Пифагор «отвеща: богатство небрегу (1 л. ед. ч.), яко оно от щедроты гибнет и (видимо, в противительном значении “а”) скупость не допускает его употреблять». Очевидно, что речь идет об очень важном для русской литературы второй половины XVII в. вопросе — о чувстве меры; но решается этот вопрос при помощи обращения к теме сугубо материальной — деньгам. Встречается в сборнике и другая вариация этой проблемы. В одной из «притч» Бозэция говорится: «вино, в меру употребляемо, разум острит, а без меры пиемо, разум и здравие портит», — а читатель не может не вспомнить знаменитую фразу из стихотворения Симеона Полоцкого «Вино», также заостряющую проблему меры: «добро мало пити». Без сомнений, сугубо бытовая постановка достаточно серьезной нравственной проблемы — не случайность, а закономерность.

Язык памятника в целом отвечает его основному содержанию. Исследователи отмечали, что различные рукописные сборники «Апофегмат» отличаются друг от друга и по языковой, и по стилистической манере. Именно в связи с этим и возникла гипотеза о двух переводах, сделанных с одного оригинала в последней четверти XVII в. Для одного из них характерна бóльшая зависимость от польского источника, для другого — стремление переводчика к самостоятельности, особенно в области более тщательного поиска русских лексических эквивалентов тем или иным польским словам. Именно второй тип перевода получил наибольшее распространение в рукописной традиции, а также лег в основу печатных изданий.

Итак, достаточно очевидно, что сборник «Апофегмата» интересовал русского читателя отнюдь не как исторический справочник. Разнообразных ахронизмов в нем достаточно; так, например, римскому воеводе Марсию приписывается фраза: «Я ныне за громом ружья не могу слышать голосу законов». Дотошной фактографичности русскому читателю второй половины XVII столетия с избытком хватало в предшествующей литературной традиции. Мир, который конструировал и открывал для читателя автор «Апофегмат», оказывался удивительно похожим на тот, в котором этот читатель существовал сам. Сотни незримых нитей связывают этот переводной по происхождению памятник с культурой и бытом русского человека того времени. Скорее всего, именно этим и следует объяснить популярность сборника в рукописной и печатной традиции на протяжении всего XVIII столетия.

«Фацеции»

(А. В. Архангельская)

Под «фацецией» (латинское *facetia* — шутка, острова) в литературоведении традиционно понимается короткий забавный рассказ анекдотического характера. Этот термин заимствован из заглавия популярного сборника итальянского писателя Поджо Браччолини (XV в., написан на латинском языке), основой для которого послужили многочисленные устные рассказы, записанные автором в различных областях Италии. Отличительной чертой рассказов этого сборника является прославление удачи, которая может достигаться каким угодно способом, в том числе обманом, изворотливостью и т. д. Героями Поджо были его обычные современники: крестьяне, горожане, лица духовного звания, правители, ученые — и над всеми он смеялся. Рассказы такого рода в эпоху Средневековья были распространены во многих европейских странах: это французские фаблио, немецкие шванки, итальянские же новеллино. Писатели Ренессанса широко использовали этот богатый арсенал полуфольклорных, полубродячих сюжетов, создавая высокохудожественные обработки средневековой новеллистики, вершиной которых, несомненно, являются «Декамерон» Дж. Боккаччо и «Кентерберийские рассказы» Дж. Чосера. Однако даже после такой «кодификации» эти сюжеты продолжали в разрозненном виде кочевать из страны в страну, произвольно соединяясь друг с другом в сборниках различных авторов и переписчиков. В XVI—XVII вв. эти рассказы были широко распространены в Польше, где входили в разнообразные сборники демократической прозы. В 1680 г. сборник «Фацеции польские» был переведен на русский язык, второй перевод относится к началу XVIII в., однако ни один из существовавших переводов не был напечатан ни в XVII, ни в XVIII в., хотя они широко бытовали в разнообразных списках. Доступная форма изложения, близость к реальной жизни простых людей, занимательный сюжет и сравнительная краткость не только обеспечили фацециям широкое распространение в России, но и способствовали появлению большого количества их последующих обработок. Одним из опытов такой обработки был появившийся в 30—50-х годах XVIII в. сборник стихотворных фацеций, или жартов, который также неоднократно переписывался и был не менее популярен, чем его источник. Он тоже не был опубликован полностью, хотя часть его (около 1/4) вошла в печатный сборник «Старичок-Весельчак, рассказывающий давние московские были», первое издание которого вышло в Санкт-Петербурге в 1790 г.

Тематика произведения. Сборник фацеций открывался рассказами об исторических лицах: Августе-кесаре, царе Ироде, философах Диогене, Сократе, Демосфене, Аристиппе и Цицероне, поэте Вергилии, полководцах Сципионе Африканском, Агезилае, Антиохе, Ганибале и др. Такое построение обычно заявлено в предпосланном сборнику вступлении, текст которого может варьироваться, но суть остается неизменной: «Приемши начало от старожитных: от Августа и протчих, славных и державных». Однако подавляющее большинство текстов имеют своими героями обычных людей, ничем не примечательных, удивительно похожих на читателей этих забавных новелл, о чем также говорится в том же самом предисловии: «Окончаша же ся догадливыми женами с приятными их к мужем делами». Обращает на себя внимание еще и тот факт, что даже великие исторические деятели прошлого выступают прежде всего в не совсем традиционном для них «амплуа» обычных людей, вступающих в столь же обыкновенные, повседневные отношения с другими людьми. Таков Сократ, имеющий весьма сварливую жену. Однажды после шумной ссоры с женой, когда последняя не только обругала Сократа, но и облила его помоями, он с усмешкой подвел итог: «Ведаю, видех, яко у жены моей по громе дождь будет». В другой фацеции он весьма остроумно заметил, что терпит ее, поскольку она «любезныя и красныя детки... раждает».

Общим местом в исследованиях, посвященных фацециям и аналогичным им произведениям в западноевропейской литературе, стали утверждения о том, что их герои хитры, сметливы, предприимчивы, в них побеждает не тот, кто добродетелен, а тот, кто удал и удачлив, для них характерен культ предприимчивости, личной инициативы, любование ловким плутом и насмешка над пострадавшим простаком. Основным действием, совершаемым в фацеции, является обличение какого-либо порока, чаще всего в форме наказания его конкретного носителя (носителей). Такими пороками могут быть: глупость, лживость, спесь, несоответствие положению, трусость, жадность, упрямство, пьянство, легковерие и др. Параллельно с этим существует другая большая группа сюжетов, рассказывающих об остроумном разрешении сложной жизненной ситуации.

С темой осмеяния человеческой глупости связана группа сюжетов, рассказывающих о проделках лукавых жен.

Эволюцию взгляда на женщину в русской литературе второй половины XVII в. хорошо описал Н. К. Гудзий: «Если в предшествующей аскетической литературе женщина трактовалась как исчадие ада, если тема злой жены, которая вводит в грех и несчастье связавшего с ней свою судьбу мужчину, трактовалась серьезно и в явно враждебном по отношению к женщине тоне, то теперь эта тема злой, коварной, хитрой жены выступает уже в шуточной трактовке. Задача таких рассказов (речь идет о рассказах, подобных фацециям. — А. А.) не столько всерьез дискредитировать женщину, сколько дать повод посмеяться по поводу тех остроумных уверток, на которые способна только женщина».

Ловкая и хитрая неверная жена выходит победительницей из довольно сложных ситуаций и заставляет мужа полностью увериться в ее невинности. В ряде случаев «задача» жены облегчается невероятной глупостью и доверчивостью мужа и, соответственно, измена (в прошлом или в настоящем) трактуется именно как наказание за доверчивость, как успешно завершившийся обман. Разнообразие женских «уверток», «ухваток» и «хитростей» неоднократно декларируется в «притчах», которыми завершается повествование:

Так жены злыя мужей обольцают,
 Нимало бояся, тем ся не страцают.
 <...>
 Того ради можеши молвить смелее,
 Иже жена хитрое зелье.

Однако в случае *фацеций* мы имеем дело только лишь с началом изменения традиционного взгляда на женщину, поэтому достаточно многочисленны и обратные случаи. Если муж умен и находчив, то он, в свою очередь, обманом узнает у жены всю правду. Встречаются даже дидактические наставления следующего типа: «Жене стропливой и гневливой кротко и разторопно исходно муж да пребывает и огнепальную злобу собою да укрощаает, ибо ни единыя змии толико ядовитыя несть на земли, яко же жена, гневом подущена». Поэтому мужья укрощаают свирепый нрав своих жен либо остроумием (приведенный пример с Сократом), либо, «яко не возможе ниже дубовыми словесы от обычая отвести, приобрете пищалку, и егда она ему злоречила, он приим пищалку, непрестанно пищаал».

Оказывается возможной ситуация, когда жена даже вроде бы ничем не проявляет свое злонаравие, но все равно оно несомненно и для автора, и для читателя. Такова *фацеция* «Муж жену вместо кипы вверже в море», рассказывающая о происшествии, случившемся на море по пути из Дании в Швецию. Началась буря, и, стремясь облегчить корабль, все пассажиры стали выбрасывать за борт тяжелые вещи. «Един же некий, не имея, что ввергнути, похвати жену свою и вверже ю в море», мотивируя это так: «Аз убо ни в дому, ни в корабли тяхчайшего паче сего не обретох». То, что поступок пассажира был оправданным, подтверждается результатом: после описанных событий «и тако стройно поиде корабль».

Аналогично строится хрестоматийная *фацеция* «Муж утопшую жену противу воды ищет». Муж, разыскивающий утонувшую жену, обшаривая речное дно выше по течению, отвечает на все недоуменные вопросы: «Вем аз жены моей обычай, яко жива будучи, не згодися со мною, и в пригоде сей тако о ней разумею, яко зело бе упряма, того ради противу воды плыти ей». «Обычай» жены остается за пределами изображения, но никаких сомнений относительно него у читателя не возникает.

Не менее, чем супружеская измена или ссора, характерна для новеллы ситуация ловкого воровства. Как и ловкость жены, ловкость вора оттеняется доверчивостью

обкрадываемого: крестьянин не узнает собственной коровы, собственноручно продает ее и отдает вырученные деньги вору; поп простодушно выкладывает четыре золотых за слиток золота, который на поверку оказывается сплавом олова со свинцом, лишь позолоченным снаружи, и т. д. Несмотря на казалось бы негативную характеристику, заключенную в эпитетах, обычно характеризующих воров («злоделатель», «лукавый»), эти герои относятся к лагерю победителей, и эта победа их оправдывает. Эти находчивые плутни вызывают не осуждение, а улыбку, которая даже возвышает их в глазах читателя. Такое представление о ворах, несомненно, восходит к фольклору, также изображающему их как «веселых артистов своего дела» (В. Я. Пропп).

Среди текстов, повествующих о наказании других пороков, наиболее часто встречаются повествования о спесивцах (в основном это дворяне). Такова новелла «О дворянине и о прокураторе», рассказывающая об излишне спесивом господине, не посторонившемся, когда ему кричали: «Поберегись, поберегись!» В тесноте ему разорвали одежду. Обиженный и обидчик предстали перед судьей, но ответчик не говорил в свое оправдание ни слова. Судья предположил, что он немой, и тогда истец с головой выдал себя: «Ныне нем творишися, а вчера како глаголал и вопиял еси: “поберегись, поберегись?”». Однако если в новелле Нового времени сказанного было бы достаточно и читатель был в состоянии сам представить комический эффект от такого «саморазоблачения», то фацеция, все-таки еще не далеко ушедшая от дидактической средневековой новеллы, разъясняет: «Сия слыша, судия обвини самого его, глаголя: “Сам себе осудил еси: чесога ради, слыша вопиюща, не устрасился или не поберегся еси?”». Заметим здесь же, что мотив гордости и спеси в этом тексте оказывается тесно связанным с мотивом глупости.

Поэтика произведения. Подавляющее же большинство текстов фацеций строятся на мотиве остроумного действия или ответа. Некий шляхтич, утомленный долгим пребыванием у него в гостях плебана (попа), сам начинает собираться в путь. На недоуменный вопрос гостя: «Чесо ради и где едеши, а имеши нас гостей в дому у себя?» герой отвечает: «Господине, вижду, яко ты от мене ехати не хоцещи, то аз сам от тебя отъехати хощу». Попадья помогает мужу выполнить трудное задание — научить медведя грамоте; приученный искать между страницами книги блины, медведь, довольный урча, листает страницы книги, создавая полное впечатление чтения вслух. Монах ловко делит курицу между хозяином, хозяйкой, двумя сыновьями и двумя дочерьми, сопровождая дележ цитатами из Священного Писания и ухитрясь при этом себе оставить большую часть. Пьяница, увидев у себя в доме вора, с недоумением вопрошает его: «Брате, не вем, чесога zde в нощи ищещи, аз уже и в день обрести ничего не могу».

Следствием средневекового происхождения фацециальной литературы является и ее особое отношение к герою: «вместо проверки достоинств по определенному стандарту наступает знакомство с бесконечным количеством вариаций и черт, которые вместе

составляют единый человеческий характер» (Я. Прушек). Каковы же основные героини-фацеций?

Налицо несомненное преобладание характеристики героя через социальный статус (князь, царь, дворянин, сенатор, шляхтич, поп (плебан), купец, поселянин, балбер (лекарь), сницарь (мастер по изготовлению статуй) и т. д.). Следовательно, герой в новелле выступает прежде всего как представитель определенной социальной среды. Вслед за социальной характеристикой идет характеристика через семейный статус (чаще всего — жена, муж; реже — отец, сын). Явно не типичен для русского городского сознания, хотя и встречается в некоторых текстах способ характеристики героя по национальности (в отличие, например, от немецкого, где в шванках очень часто определяющей является национальность героя, происхождение его из определенной местности: всем известны трусливые баварцы или глуповатые и жадные швабы). К характеристике статуса нередко добавляется словечко «некий»/«некая», придающий данным характеристикам элемент обобщения. Нередко герой попросту называется «неким человеком», таким образом совершенно устраняется всякая конкретика (аналогично Молодцу из «Повести о Горе-Злочастии»).

Итак, главное, что характеризует героев-фацеций, — это то, что они выступают прежде всего как представители какой-либо социальной группы, характеризуются по своему положению в обществе (или в семье, своеобразной мини-модели общества). Герой не является характером: очень сложно найти различие между двумя лукавыми женами или двумя мужьями-рогоносцами, ловкие воры похожи друг на друга, как две капли воды. Это всего лишь заданные роли, раз и навсегда определенные маски, за которыми нельзя разглядеть конкретного лица. Не будучи открытием русских фацеций, это явление отмечалось исследователями городской литературы средневековой Европы: «По-видимому, попытка больше рассказать о жизни героев перечеркнула бы художественную действенность новелл, построенных в жанре анекдота, заостряющих внимание на определенных “вечных” ситуациях и общих, неиндивидуализированных отношениях» (Я. Прушек). То же самое стремление показать не индивидуализированные черты своих героев, а некое художественное обобщение, представляющее наиболее наглядно типичные черты той или иной общественной среды, характерно и для произведений демократической сатиры (смеховой литературы). Ее героини также в большинстве случаев лишены и конкретных имен, и индивидуальных биографий.

Место действия бывает, как правило, столь же абстрактно. В довольно значительном количестве случаев совершенно невозможно определить, где происходит описываемое событие. Абсолютно неважно, какими признаками обладает место действия; если его можно не называть, то его и не называют: подтверждением тому служит большая группа новелл, действие которых происходит в некоем доме, в помещении, но в которых этот дом как место действия не называется, а только угадывается. Как правило, в поле зрения рассказчика не попадает ничего из предметов обстановки. Очевидно, что в

центре внимания автора — люди и отношения между ними, поэтому, как правило, ему совершенно безразлично предметное окружение героев.

Таким образом, мы видим, что ранняя русская новелла унаследовала от городской культуры средневекового Запада внимание к общему, надличностному и надтерриториальному и отсутствие интереса к конкретному и индивидуальному. Отсутствие конкретности в характеристике героя сопровождается и дополняется ее отсутствием в характеристике места действия и его времени.

Характерной чертой ранней русской новеллы, заимствованной из фольклора и типичной для плутовского романа и городской литературы западноевропейского Средневековья, является бездумность, жестокость и цинизм звучащего в них смеха. По мнению В. Я. Проппа, «цинизм... сказок смягчается тем, что в сказке события слушателем воспринимаются как вымысел и не соотносятся с реальной жизнью». В фацециях же ситуация была несколько иной. Происходящее в них, конечно, осознавалось как вымысел, но такой, который легко мог стать реальностью. Максимальная приближенность к действительности, «реализм» или даже «натурализм» изображения, обычность, заурядность описываемой ситуации должны были производить впечатление чего-то вполне возможного в реальной жизни. Что же касается «избирательности», то новелла жестока не только по отношению к обманутым господам. В фацеции «О индерлянском плуте, краву украдшем», рассказывающей о том, как ловкий вор украл у крестьянина корову, признается вся тяжесть сложившейся ситуации для крестьянской семьи, потерявшей кормилицу: «Егда же близ [дому] бив, изыде дщи противу его, плача, извествуя, яко оныя нощи корову украдоша. Корчмит (хозяин корчмы) же бедный объем главу свою такожде нача плакати...», и каждый крестьянин в состоянии оценить весь ужас этой потери. Но новелла рассказывается не для этого, гораздо больше автора интересует невероятно ловкий способ кражи, которым он и призывает читателей восхититься. Точно так же рассказчики фацеций не задумываются над душевными переживаниями мужей, обманутых своими женами, хотя иногда констатируется: «и от сего в сердцы его вселися болезнь немалая» и др. Ко всем этим чувствам новелла более чем равнодушна, — она смеется над ними, причем смеется весело и от души. Причину здесь, как уже говорилось, следует искать в идее наказания за некие пороки: глупость, неловкость, спесь и т. д., — однако все это, на наш взгляд, не смягчает цинизма, присущего такому смеху.

Фольклорными по своему происхождению являются основные способы создания комического эффекта, присущие фацециям: нелепость положений и остроумный ответ. Все это приводит к выводу о том, что смех, которым училась смеяться русская литература в XVII—XVIII вв., был не нов — до этого он был присущ русскому фольклору (прежде всего, в сфере социально-бытовых сказок). Новым был сам факт проникновения этого смеха в литературу — и этот факт не мог не наложить существенного отпечатка на процесс развития как всей русской литературы, так и жанра новеллы как

составной ее части. И способствовало утверждению этой новизны «иноязычное», «инострannое» происхождение текстов. Ведь в Западной Европе этот фольклорный по происхождению смех стал частью литературы уже в XII в., зазвучав в многочисленных полуфольклорных, полулитературных произведениях горожан — представителей третьего сословия. А ко времени своего появления в России эти тексты уже осложнились элементами барочного комизма: ведь задача «развлечения», наряду с двумя другими — «поучать» и «трогать», — относится исследователями к основным для искусства барокко.

Задача поучения находила свое выражение в «морали», «притче», которой заканчивалась новелла, — недаром некоторые из них в прошлом входили в качестве «примеров» в средневековые церковные проповеди и сборники религиозно-дидактической литературы, где морализующая часть могла превышать по объему саму новеллу. Ранняя новелла из *exempli* описывает, как правило, действие, достойное осуждения, и это осуждение прямо выражено в концовке. Однако постепенно происходит «отрыв» рассказываемого от «морали», текст начинает восприниматься не как пример, а как самостоятельный рассказ. Появление этой новой функции нередко приводит к несоответствию сюжета новеллы и заключительных строк, содержащих дидактический вывод. Наиболее известный пример — вывод прозаической фацетии «О гордом дворянине»: «Дворянин гордый — смерд гладный»: ведь ни о каком «смерде» в тексте нет ни слова, а речь идет об остроумном сравнении гордого царского приближенного с конем.

Другой возможный вариант — почти полное совпадение концовок разных новелл, раскрывающих одну и ту же глобальную тему, но различных по конкретному сюжету. Примером могут служить несколько новелл из раздела о злых женах, заканчивающихся примерно одинаково (примеры такого рода уже приводились, когда речь шла о женских хитростях) или количественное нагнетание всевозможных аспектов, могущих служить морально-дидактическим выводом из рассказываемого, как, например, в фацетии «О гражданине упивающемся и о жене его»:

Тако жены обыкшии злое творити
 От всего себе умеют сокрыти.
 Не безделно Увеналий (Ювенал) вещает
 С всезлыми делаы братает.
 Егда уже стыд из очес потеряет,
 Всех зол злейшая тако бывает.
 Оре, осел, жена единообразно живут,
 Ибо злыя доброго не творят егда и (их) не бьют.
 Кто иной дознается тако суть творити,
 Иже жены коварством обыкли чинити...

или в некоторых других.

Итак, решение дидактических задач не было вовсе чуждо авторам фавеций. Однако повторение одних и тех же или близких по содержанию концовок в различных текстах, замена дидактического вывода на демонстративное авторское отношение к описываемым событиям и действующим лицам, наконец, краткость и обобщенность подобных высказываний позволяют сделать вывод о том, что основная цель, к достижению которой стремились авторы, создавая тексты такого рода, вряд ли заключалась в «поучении» читателей. Если новелла из *exemplum* должна была быть увлекательной, чтобы привлечь внимание к моралистической части того тезиса проповеди, который подтверждается этим примером, то фавеции привлекали внимание читателей и авторов-перелагателей прежде всего увлекательным сюжетом, забавными перипетиями и коллизиями самого действия. И дидактическая концовка истории помещалась в финале во многом уже просто «по привычке», чтобы прояснить мысль, ради которой первоначально создавалась сама новелла. Фавеции в русской литературе конца XVII—XVIII вв. все чаще воспринимаются не как «антиобразцы» поведения, а просто как веселые и занимательные рассказы.

«Великое Зерцало»

(А. В. Архангельская)

«Великое Зерцало» — органичная часть переводной литературы второй половины XVII столетия — одновременно несколько выпадает из в целом стихийного переводческого процесса этой эпохи. Известно, что сборник переводился в Посольском приказе по личному указанию царя Алексея Михайловича и под присмотром его духовника. Другая особенность «Великого Зерцала» заключается в его сильной нравоучительно-дидактической содержательной доминанте. В этом смысле он продолжал древнерусскую традицию и был ориентирован на читателей, все еще продолжающих видеть в книге прежде всего «учебник жизни», а не способ развлекательного времяпрепровождения или свод научно-познавательных сведений о мире. Об этом говорит и полное название сборника: «Сия книга глаголемая Великое Зерцало, духовныя приклады и душеспасительная повести, новопереведенные от Великаго Зерцала в честь и славу Богу и человеком в душевную пользу».

Нравоучительно-дидактическая составляющая, возможно, выступает прямым следствием происхождения сборника от средневековых собраний житейских примеров (*exempla*), которыми пользовались при составлении своих проповедей духовные лица. Прототип «Великого Зерцала» — латинский сборник «*Speculum exemplorum ex diversis libris in unam laboriose collectum*» (1481 г.), который впоследствии лег в основу другого латинского же сборника — «*Speculum Magnum*» иезуита Иоганна Майора (1605 г.). Первый польский перевод «*Speculum Magnum*» появился в 1621 г., а перевод с польского языка на русский — в 1677 г. В конце XVII столетия был сделан новый перевод отдельных рассказов «Великого Зерцала» (в частности тех, которые были пропущены при подготовке первого перевода). Анализируя отличия второго русского перевода от первого, О. А. Державина в свое время заметила, что второй переводчик подходил к своим задачам более творчески и был смелее предшественников. Так, сначала были опущены два рассказа о помощи Богородицы простым людям: о грешнице Беатрике, за которую Богоматерь выполняла обязанности церковницы, когда та покинула монастырь, положив ключи к иконе, и о Богомладенце, запертом вдовой в сундук, — видимо, редакторам сборника они показались слишком смелыми, а может быть, даже унижающими Пресвятую Деву. Второй же переводчик, напротив, оказался

под обаянием этих поэтических рассказов о безграничной милости Богородицы к людям, в частности к почитающим Ее женщинам. Эти и подобные им факты заставили исследовательницу предположить, что второй перевод был выполнен по личной инициативе неизвестного переводчика и в нем достаточно ярко отразилась личность этого незаурядного человека конца XVII столетия.

Неизвестно, использовались ли на Руси новеллы сборника в качестве примеров, которые можно было включать в проповедь; на Украине же, по наблюдениям О. А. Державиной, проповедники к этим текстам обращались, даже такие известные, как Антоний Радивилковский и Иоанникий Голятовский.

Объем сборника чрезвычайно велик: полные русские списки «Великого Зерцала» содержат около 850 рассказов. Анализ сохранившихся рукописей привел исследователей к выводу о чрезвычайно широкой читательской среде сборника: здесь, с одной стороны, — бояре, и высшее духовенство, с другой — простые крестьяне.

Дошедшие до наших дней списки памятника представляют несомненный исследовательский интерес. Так, О. А. Державина отмечает, что в одном из списков XVIII столетия «почти каждой странице текста соответствует иллюстрация, занимающая целую страницу. К сожалению, кто-то из благочестивых читателей вырезал из рисунков изображение нечистой силы и таким образом непоправимо испортил интересный экземпляр сборника».

Тематика произведения. Дидактическое содержание сборника иногда явно скрывается в символической структуре текста. В ряде случаев автор подробно расшифровывает читателю аллегорическое содержание того или иного рассказа, подобно тому как это делалось в «Римских деяниях», хотя и не столь подробно. Так, рассказывая о блуднице, которую взял замуж «славный князь» и которую напрасно вызывают «свистанием» ее бывшие любовники, автор так комментирует этот и без того прозрачный текст: «блудница есть душа, любовницы суть греси, а князь Христос, дом его — церковь, а свистающие суть бесове, душа же верная всегда пребывает». Обращает на себя внимание двойственность толкования собирательного образа любовников: до замужества блудницы они толкуются как грехи, а после — как бесы. В нескольких сюжетах дается аллегорическое истолкование адских мук. Чаще всего истолкователями в подобных ситуациях оказываются сами мучимые грешники, а истолкования напоминают прямую — именно аллегорическую — параллель между прегрешением и наказанием, уже давно знакомую русскому читателю, например, по «Хожению Богородицы по мукам». Так, клеветники в «Великом Зерцале» вынуждены вечно отгрызать и сплевывать свой язык, который постоянно отрастает заново; пьяницы — вечно пить из корчемной чаши смолу, огонь и серу. Может быть аллегорическое толкование и небесных видений: так, один «святой муж» «вид небо отверсто», а у «небесных врат» — двух загораживающих проход «великих и страшных змиев». Аллегорическое толкование видения дается ангелом, появляющимся именно затем, чтобы прокомментировать его:

«Змиеве суть един нечистоты, а второй суетное снискание славы», которые «входу в небесное царство не дают и затворяют врата небесная».

Сборник поражает читателя огромным количеством самых разнообразных действующих лиц. Это небесные силы (прежде всего — Христос и Богородица; далее — ангелы, апостолы, святые) и силы преисподней; это духовные лица (епископы, монахи, отшельники, священники); это представители почти всех общественных слоев (короли, купцы, судьи, воины, ремесленники, крестьяне, горожане), а также маргиналы (шуты, скomorохи, разбойники, нищие).

В одном из первых рассказов повествуется о явлении грешнику поочередно трех лиц Святой Троицы — их описание подчас весьма существенно отличается от довольно редких в православной традиции изображений на иконах Новозаветной Троицы. Первым страдающий в «тяжчайшей скорби» и «лютом недуге» грешник видит «шестую седины светлосиятельна и в пресиятельной одежды паче снега белейший» (Бог Отец); потом — «седины светлосиятельными во всем первому подобен, наг, необолчен, терновый венец на главе нося и крест вельми тяжкий на раме своем держа, из всего же тела его премного крови течаше» (Бог Сын); наконец — «некий муж, первейшим зело во всем подобен, светлозрачными одеждами сияя, на правом раме своем паче снега белейши голубицу имея» (Святой Дух). Обращают на себя внимание седины Бога Сына и представление Бога Духа Святого не в виде голубя, а лишь с голубицей на плече. Кроме того, в изображении Христа явно совмещены несколько эпизодов его последней недели земной жизни — Страстной недели: терновый венец на голове сочетается с несением креста и истечением крови.

Неоднократно является на помощь призывающим ее Пресвятая Богородица. Апостол Петр сам освящает храм, построенный в его имя; свидетелем этого события становится простой рыбак — такой же, каким когда-то в евангельские времена был сам Петр, а символом освящения — большая рыба, также напоминающая о первохристианских временах. В одной новелле перед читателем предстает даже Божий суд над грешником, где присутствуют Христос и Богородица с апостолами и «лики святых». Есть случаи, когда Христос является людям не в своем истинном облике: например, Его всевидение подчеркивается, когда Он является грешнику в образе нищего с глазами не только на лице, но и на затылке.

«Великое Зерцало» представляет несомненный интерес для исследователя древнерусской демонологии. Бесы выполняют в сборнике разные функции и восходят к разным литературным и фольклорным традициям. Как и в патериках, бесы чаще всего появляются не в своем настоящем виде (хотя изредка встречаются и такие случаи — чаще всего когда речь идет о предсмертных видениях грешника), а приняв вид какого-то другого существа: человека, змея (видимо, в соответствии с библейской традицией), иногда — ангела или даже самого Христа (как не вспомнить рассказ «Киево-Печерского патерика» об Исакии-затворнике, к которому бесы являлись в виде ангела света

и наконец добились того, что он поклонился бесу как Христу). Бесы могут быть монументально-ужасающи или по-бытовому подвижны (в одной из новелл читается очень динамичное описание того, как юноша-иннок гоняется за бесом по всему храму). Иногда бесы оказываются мощной силой и страшной угрозой, в других же случаях они, напротив, признают превосходство над собой людей. Наконец, иногда бесы оказываются превзойденными человеком в масштабе греховных помыслов и их реализации. В одной новелле дьявол, так и не сумевший посорить мужа с женой, удивляется той легкости, с какой этой же цели достигла «некая жена стара»: «тритцать бо лет сего исках и не получих, ты же сию брань не во многи дни сотворила еси». В другой — дьявол обличает вора, крадущего репу и пытающегося перевалить ответственность на беса, якобы подучившего его. Может быть и совсем уж парадоксальная ситуация: в рассказе об исцелении одержимой нечистым духом приводится пространная речь демона, обличающего многочисленные грехи человеческого рода. Реакция на эту тираду замечательно сформулирована духовными лицами: «О, окаянный мы! На что приидохом? Яко нечистии дуси учат нас и возбуждают волю Божию творити, толикое зло сотворшим нам грех ради наших». Еще в одной новелле дьявол ударяет «по ланите» монаха, не склонившего головы во время чтения Евангелия: «И се слышиши ли, что.. тебе ради Бог человек быв? Аще бы сие мене ради сотворил, поклонялся бы ему непрестанно во веки». Такие случаи встречаются все-таки достаточно редко, но, несмотря на это, они весьма показательны.

Развивается в «Великом Зерцале» традиционный мотив, в котором дьявол выступает в роли сказочного чудесного помощника: именно он вылечивает жену некоего воина с помощью молока львицы. В награду дьявол просит отлить колокол для ближайшей бедной церкви (!). Только лишь после того, как колокол отлили и повесили, становится явным дьявольский умысел: звон этого колокола пробуждал у прихожан не ревность к божественной службе, а лень и расслабленность. Рассмотренный мотив неоднократно встречается в средневековой литературе; древнерусский читатель помнил беса-помощника и по «Повести о путешествии Иоанна Новгородского на бесе в Иерусалим», и по «Повести о старце, просившем руки царской дочери». В первом из этих текстов бес в явной форме принуждается к совершению богоугодного деяния (отвезти новгородского архиепископа ко всеобщей в храм Гроба Господня в Святой Земле), во втором — в скрытой (служить орудием проверки справедливости Евангелия). И только лишь в «Великом Зерцале» бес выступает инициатором, казалось бы, богоугодного дела, — но инициатива, идущая от сил преисподней, не может служить ко благу верующих.

Еще один сказочный мотив, реализующийся в «Великом Зерцале» применительно к дьяволу, — название того, кто может одержать над нечистой силой победу. Кащей Бессмертный в сказках и змий — воплощение дьявола — в «Повести о Петре и Февронии Муромских» погибли оттого, что сами называли, чем и как их можно убить.

Аналогично этому ведет себя дьявол в новелле «О чуднем Викентии епископе и о похотении на него некоея жены, иже откры пред ним все тело», говоря: «Из сего моего дому никако же мя изженете, точию аще придет человек, иже посреде огня быв и не опалися». Как и в случае с «Повестью о Петре и Февронии», эта фраза — загадка, разгадать которую следует противнику. Но если Петр с Божьей помощью справляется с задачей, то персонажи новеллы о Викентии оказываются менее догадливыми, так что демону приходится прояснить свою мысль и даже назвать имя того, кто способен его изгнать. В другом тексте автор достигает большего уровня обобщения: демон во всеулышание объявляет, что силу бесовскую можно победить покаянием — «грехов совершенным и чистым исповеданием».

Сила покаяния неоднократно подчеркивается в новеллах «Великого Зерцала», однако внимание читателя акцентируется также и на многочисленных искушениях, подстерегающих искренне кающегося. В ряде случаев рассказывается о том, как душа на время возвращается в тело — именно для того, чтобы принести покаяние и облегчить свою посмертную судьбу. На истинное покаяние оказывается не способным, пожалуй, только сам дьявол, не вынесший наложенной на него епитимьи — сотворив троекратно земной поклон, сказать: «Боже милостивый, сотворителю мой, помилуй мя, согреших к тебе, отпусти ми».

Небесные силы и силы преисподней вступают в борьбу не только в душе человека — за его душу! — но и прямо друг с другом. Так, Богородица принимает облик женщины, которую муж пообещал отдать дьяволу. При Ее приближении «князь тмы... нача трепетати и дрожати, и трясыйся весь с места и не поступи, и возопи ко оному воину: "...Аз хотех жену твою мучити, яко много мне зла сотвори, ты же сию за собой приведе, да мя мучит"». Характерно, что человек не распознает подмены: жена оказывается погруженной в глубокий сон и не имеет представления о происходящем, муж же до этой реплики пребывает в уверенности, что везет свою жену; разум человеческий не всегда может вместить волю высших сил.

Поэтика произведения. Одним из основных приемов, на которых строится и большая часть рассказов, и — шире — сборник в целом, является прием антитезы. Райское блаженство противопоставляется адским мучениям, праведники — грешникам, силы небесные — духам преисподней, кратковременность земной жизни — вечности за гробом. В ряде случаев, однако, оказывается, что автор мыслит отнюдь не столь прямолинейно. Это проявляется, в частности, в вопросе об отношении к иноверцам. Например, царь мавров, услышав о благочестивом христианине, не желавшем нарушать супружеский обет и приплывшем к кораблю, на котором находилась его взятая разбойниками в плен жена, «повеле мужа с женою волею почтити и к сему же еще и над воинством чиновначалника сего учинити». Такая же неоднолинейность характерна для социальных категорий. Так, герои новеллы «О разбойнице, иже покаянием рай наследова, пустынный же озлобився во ад сниде» имеют оппозиционный статус, но

их судьба оказывается противоположной традиционным читательским ожиданиям. Покаяние разбойника настолько искренно, что «ангелы душу одного с песнями и пении вознесоша на небо». Этот образ, несомненно, должен ассоциироваться в сознании читателя с евангельским фрагментом о разбойнике, покаявшемся на кресте. В рамках этой аналогии райское блаженство разбойника оказывается освященным авторитетом Священного Писания и не выглядит таким уж неожиданным. Эффект неожиданности создает контраст — на сей раз уже оригинальный, не имеющий библейских аналогий. Из участи разбойника находящийся в том же месте пустынный делает отнюдь не евангельский вывод: «иду в мир и яко же сей при конце сице и аз покаюся и такожде дано ми будет царство небесное». Этот вывод, свидетельствующий о гордыне, источнике всех грехов, содержит намек на попытку человека взять на себя право самому определять свою посмертную судьбу («дано ми будет») и потому прямо противоположен покаянию разбойника, осознающего — может быть, впервые — всю мерзость своей жизни. Таким образом, данный рассказ наполнен оппозициями (покаяние — гордыня; разбойник — пустынный; рай — ад), которые, неожиданно сталкиваясь и образуя пары (разбойник и рай, пустынный и ад), создают в пространстве текста явное эмоциональное напряжение. Постоянно наполняется именно евангельским (притча о богатом и о Лазаре), а не повседневно-бытовым, обывательским содержанием противопоставление «богатый — бедный».

Обычные человеческие представления о количестве и качестве не действуют в потустороннем мире. Страдая в течение одного дня от адских мук, человек понимает, что долгие годы телесных болезней и страданий на земле вынести гораздо легче. Для соблюдения порядка в городе князь тьмы держит там лишь одного беса, тогда как на один-единственный монастырь брошены целые полчища нечистой силы. С другой стороны, две жены-мирянки ставятся в пример праведной жизни молитвеннику и подвижнику Макарию Великому.

Центр авторского внимания совершенно очевидно лежит в среде грешников. И оказывается, что посмертная судьба человека может развиваться по трем основным сценариям: 1) исповеданный грех перестает тяготеть над грешником, который после покаяния освобождается от мук; 2) грех остался не исповеданным и/или не прощенным, в результате грешник обречен на вечные муки и, как правило, сам просит тех, кому в видении является, больше о нем не молиться; 3) грешнику дается надежда на прощение греха и освобождение от мук в будущем, в этом случае он, как правило, просит усиленных молитв о своей душе. Совершенно очевидно, что эти варианты органично укладываются в свойственные католичеству, а вовсе не православию представления о трехчастном устройстве загробного мира (рай — ад — чистилище) и являются следствием «латинского» происхождения сборника. Но установить по текстам «Великого Зерцала» какую бы то ни было иерархию грехов практически не представляется возможным, поскольку иной раз рассказывается о прощении покаявшегося целой группы

смертных грехов, а иногда — о вечном и неотменном наказании только лишь за один из них. Пожалуй, только в одном случае — новелле «Поношение злое прият Агафонник, егда еретичеством нарече не терпе прияти» — появляется нечто подобное такой иерархии прегрешений, но только лишь с точки зрения того, какой из грехов наихудший. Таковым оказывается еретичество: старец соглашается признать себя грешником во всем, кроме этого: «...иже мя укористе, во смирении понесох, дабы мя вси паче всех грешнейша разумели, ибо не вем, аще что в делах моих угодно будет Господеви моему. Еретичества же навет невозможно стерпети, ибо еретичество — отлучение от Бога, всякий бо противник... сообщается бо диаволу и уже не имать у кого за отпущение грехов своих милости просити...».

О. А. Державина обратила внимание и на то, сколь разнообразно представлен в «Великом Зерцале» мир природы: «цветы, деревья и трава, птицы и рыбы, животные и пресмыкающиеся. На страницах сборника мы встречаем льва, волка, лисицу, гиену, кита, мышей, змей, ящериц и жаб; из домашних животных — пса, коня, осла, овец и свиней; из птиц — орла, сороку, журавля и просто малых пташек; из насекомых — мух, пауков, саранчу и пчел». Большая часть «братьев меньших» — не просто фон, и даже не только зрители, а непосредственные соучастники происходящего. В Иерусалиме есть необычные птицы, которые в Страстную Пятницу умирают, «крыла своя распростерши образом креста», и воскресают в день Светлого Христова Воскресения. Этот момент явно напоминает о традиции хождений в Святую Землю, авторы которых неоднократно описывали такого рода апокрифические сюжеты. Пчелы оказываются настолько благочестивы, что возводят из воска целую маленькую церковку вокруг случайно попавшей (или намеренно положенной) в улей частички Тела Христова. Кит, на котором, приняв его за островок, совершают литургию, на протяжении всей службы не двигается с места. Вепри (дикие свиньи), которым именем Христовым запрещено выходить за пределы выделенного им пастбища, не дерзают нарушить границу (как тут не вспомнить Симеона Полоцкого с его «Послушливыми жабами»). Точно так же одушевляются в сборнике стихии: река, повинувшись святому, отступает от церковного порога, тогда как море, наказывая правителя за неумную гордыню, заливают его престол.

Обращает на себя внимание особая роль рассказчика в «Великом Зерцале». О. А. Державина выделила целый ряд знаковых моментов авторского присутствия в тексте, назвав их авторскими «ремарками». Это риторические вопросы и восклицания, которые выражают эмоциональное отношение автора к описываемым событиям; это использование оценочной лексики, настраивающей читателя на определенную реакцию на происходящее («зело полезно», «зело страшно» и т. д.); наконец, это прием инверсии, при помощи которой рассказчик стремится заинтересовать читателя: «во втором переводе легенды “О славе небесной и радости праведных вечной”... и инок — герой рассказа, и читатели только в конце новеллы узнают, что он, заслушавшись райской птички, отсутствовал 300 лет. Тот же прием использован в рассказе о церковнице

Беатрике: героине, а вместе с ней и читателям лишь в конце сообщается, что за отсутствующую Беатрику исполняла обязанности... сама Богородица».

Аналізу трансформации, которой подвергаются в новеллах сборника те или иные сказочные сюжеты и мотивы, посвящен самостоятельный раздел исследования О. А. Державиной. В качестве примера приведем один из проанализированных ею мотивов: «Змей поселяется у города и терроризирует жителей. В сказке змея побеждает рыцарь, у нас в бытине — богатырь, иногда используя хитрость, в новелле “Зерцала” это делает епископ. Приехав в город, он предлагает жителям поститься. Когда строгий пост был проведен, всем жителям предлагается плюнуть в специально приготовленный сосуд; этим “постным плюновением” епископ окружает место, где живет змей. Змей не может перейти эту преграду и умирает с голоду».

«Великое Зерцало» органично вписывается в общий литературный контекст средневековой русской словесности. Ряд рассказов оказывается близок патерикам. Сходство с повествованием «Киево-Печерского патерика» о старце Григории — прозорливце, предсказавшем действительную смерть мнимоумершему разбойнику, — обнаруживается в новелле «О просящих коварством у святого Епифания». Другой рассказ того же патерика — о старце Матфее, видевшем во время литургии, как бес «въ образе ляха» кидает репей в монахов, — вспоминается, когда читаешь в «Великом Зерцале» об иноке, видевшем во время литургии двух ангелов, возлагающих венки прекрасных и благоухающих цветов на головы прилежно молящихся монахинь, и демона, вертящегося перед монахиней, нерадивой к молитве, и бросающего ей «старую некую и гнусную одежду» как отклик на ее мечтания о покупке обновы. Патериковое повествование о споре Агапита-целителя и армянского врача и о предсказании времени собственной смерти переключается с новеллой «Великого Зерцала» «О навращении Иосифа еврейна святым и великим Василием». Примеры такого рода можно множить и далее.

Житийная традиция явно отражается в повествованиях о чудесных видениях во время совершения литургии. Некий «чюдного жительство иерей» видит в Чаше прекрасного младенца, который отворачивается от недостойного священника; потом же, когда священник кается и начинает совершать службу «с великим трепетом и умилением», «отроча... сложив купно руки и ноги, со тщанием во уста его вниде». Если оставить в стороне излишний натурализм повествования, восходящий, несомненно, к католической традиции, то на память читателю вполне могут прийти аналогичные эпизоды из «Жития Сергия Радонежского» о чудесных светоносных видениях, которые были явлены верным во время совершения преподобным литургии.

Наставления Феодосия Печерского и Сергия Радонежского вспоминаются при чтении новеллы о Германе, велевшем дьякону отдать нищим все имеющиеся деньги, а самим уповать на Бога. Как и братия в русских житиях, дьякон, озабоченный, «чем имам купити пищу тебе и иже с тобою», отдает не все три золотых червонца, а только два. Как и русские преподобные, Герман знает о непослушании дьякона, но не застав-

ляет отдать все, а учит на наглядном примере, явно рассчитанном на меркантилизм спутника. Когда посланные от князя вручают Герману двести золотых, он говорит дьякону: «Прими, елико принесоша... Аще бы сотворил еси яко же повелех ти, то благодетель и воздатель Бог триста бы златых днесь нам послал». Еще один эпизод из «Жития Сергия Радонежского» — мотив благодатного дарования способности овладеть книжной премудростью — перекликается с новеллой о епископе Удоне. Однако, в отличие от русского жития, «Великое Зерцало» повествует о грешнике, не употребившем во благо этот дар, — и тем страшнее ожидающее его наказание.

С хрестоматийной фавориткой «Како жена мужа поминала» перекликается новелла «Великого Зерцала» «Некий воин сестричищу своему завеща коня продати и в помяновение дати». На примере двух этих текстов очевидно просматриваются различия между новеллой «смехотворной» и дидактической. В отличие от фаворитки, весело рассказывающей о лукавстве жены, в «Зерцале» умерший угрожает не выполнившему его завет родственнику жалобой Творцу и Судие и предсказывает лютую кару, которая и осуществляется: «врани страшнии черни и превелицы прилетеша восхитивша его бедне, вознесоша на высокую гору и опустивше сокрушиша его, а душу на вечное мучение занесоша».

О. А. Державиной отмечена близость ряда новелл «Великого Зерцала» к оригинальному произведению второй половины XVII столетия — «Повести о Савве Грудцыне». Это и мотив беса — чудесного помощника; и мотив хартии со списком совершенных грехов, которая оказывается чистой после покаяния грешника; и роль Богородицы в спасении души Саввы; и то, что в итоге Савва становится монахом; кроме того, соблазнительницы в новеллах сборника очень похожи на легкомысленную жену Бажена Второго.

Применительно к женским образам хочется отметить еще одну параллель: две жены-мирянки, которых глас свыше приводит в пример Макарию Великому, целым рядом черт своей благочестивой жизни напоминают Юлианию Лазаревскую: тут и выполнение повседневных обязанностей, налагающихся супружеством, и ведение домашнего хозяйства, и забота о мире в доме, и — главное — помышление об уходе в монастырь и отказ от замужества.

«Римские деяния»

(А. В. Архангельская)

«Римские деяния» (или «Истории из Римских деяний») представляют собой сделанный в последней трети XVII в. на Руси перевод польского сборника «*Historiye Rzyskie*», который, в свою очередь, представлял собой перевод чрезвычайно популярного в средневековых литературах разных народов латинского сборника «*Gesta Romanorum*», составленного в XIII в. неизвестным автором, по всей видимости, в Англии или Германии.

Памятник дошел до наших дней в разнообразных рукописных сборниках, всего известно около 300 новелл. В Западной Европе «Римские деяния» воспринимались как «пособие» для проповедника, как источник дидактических наставлений, способных усилить, украсить и оживить проповедь. Кроме того, отдельные новеллы «*Gesta Romanorum*» активно использовались многими известными западноевропейскими писателями (Дж. Боккаччо, Дж. Чосер, В. Шекспир, Ф. Шиллер и др.).

В одной из рукописей «Истории из Римских деяний» И. Е. Забелиным была обнаружена замечательная отметка женским почерком: «Сия книга в скуке отрада, когда Василий Федорович в суде, не с кем время разделить». Эта приписка, сделанная, несомненно, уже в XVIII столетии, наглядно показывает, какой огромный путь прошла русская литература в течение второй половины XVII — первой трети XVIII в. и как сильно изменилось читательское сознание и восприятие за это время. И прежде всего это касалось отношения к смеху. Русский человек должен был понять, что литература не только являет ему идеальные примеры для подражания, не только учит, как надо жить, но иногда и просто развлекает, веселит, тогда как по старинным требникам за смех полагалась епитимья. «Новой русской литературе предстояло научиться смеяться» (А. М. Панченко), и это было нелегкой задачей, ибо русский читатель еще хорошо помнил, что «смешно — это страшно», что смех-игра «не выводит за пределы мира как такового, а позволяет проникнуть в его заповеданные области, где серьезное пребывание было бы равносильно гибели» (Ю. Лотман и Д. Успенский). И приписка, подобная процитированной выше, могла появиться лишь в XVIII в., когда «смехотворные веселые повести» окончательно приживутся в русской литературе, когда эпоха средневековых запретов окажется уже далеко позади, а русская культура будет стоять на пороге новых достижений.

Однако обращает на себя внимание и тот факт, что «Римские деяния» — далеко не самый «развлекательный» сборник второй половины XVII в. В нем, в отличие от «Фацеций», в которых дидактический вывод лишь чисто формально помещался после сюжетного текста, каждый рассказ снабжен «выкладом» — своеобразным толкованием, разъясняющим смысл сказанного с позиций христианского дидактизма. Таким образом, сборник отличало еще специфически средневековое отношение к словесному творчеству как к чисто дидактическому занятию, и приписка читательницы XVIII в. свидетельствует с особой яркостью о том, что в новую историческую эпоху в литературе цениться уже не дидактика, а чисто развлекательное начало.

Тематика произведения. Темы, поднимаемые автором «Римских деяний», представляют собой трансформации международных «бродячих сюжетов», подчас оказываются знакомыми ходами новеллистических сказок (в одном из прикладов (примеров) рассказывается о муже, получившем трудное задание прийти к королю «ездно и пешо, да чтоб с собою привелъ вернаго приятеля... и кротофильника (потешника, забавника), и невернаго неприятеля» и приведшем к королю вернаго пса, маленькаго сына и жену), однако рассказывается все это не с целью увлечь читателя тем или иным сюжетным ходом, а чтобы дать одну сторону раскрываемой во второй части — «выкладе» — аллегории. Аллегория же призвана сориентировать читателя в мире христианских грехов и добродетелей и помочь ему выбрать правильный путь.

Гордость, с точки зрения христианской этики, — один из главных пороков человека, подвергается осуждению в первом же «прикладе» (от польского слова *przeklad* — пример), повествующем о гордом цесаре Евиниане. Как часто встречается в новеллах второй половины XVII в., основной порок героя — гордость — вынесен в заголовок. Сюжет строится на основе популярной в Средневековье коллизии, связанной с мотивом переодевания: когда Евиниан купался, «некоторый человекъ въ его образе, и въ походке, и во всемъ подобный, облекся въ его одеяние и, вседе на его конь, ехалъ къ рыцаремъ» и выдал себя за цесаря. Четырежды Евиниан пытается обратиться к людям, хорошо его знающим, — к рыцарю и пану, когда-то им облагодетельствованным; к своей жене и, наконец, к своему духовному отцу, — и четырежды терпит поражение и отходит не только не признанным, но и весьма ощутимо наказанным: его «двойник» «велель его гораздо бити и потомъ за врата выпхнуть»; «велель его всадить въ темницу и кусъ хлеба и воды ему дать. Потомъ велель его из темницы вывести и велми битъ»; «повелеваю, чтоб днесь, увязавши къ коневью хвосту, за конемъ волочити... къ сему же чтобъ его доволно побили... на полы мертва за градъ выкинули». Даже смиренный пустынный, не осуществляя физического наказания, упрекает его, сравнивая с дьяволом: «неси бо ты цесарь, але злой духъ во образе человекчи» и «съ прытости крепко оконце закрыль». Лишь такое «учетверенное» наказание, увенчанное сравнением с врагом рода человеческого, заставляет цесаря задуматься о причинах неприятия и обращает к покаянию: «вспомнилъ: коли на ложи лежалъ, вознеслося сердце его

вспыхъ (в высокомерии, в спеси), глаголя, что «несть Бога иного крепчайшего, паче мене». Только лишь осознав гордыню как грех, принеся покаяние своему духовному наставнику, Евиниан обретает путь к спасению: отшельник узнает его и приказывает идти во дворец, имея надежду, что и там уже все его узнают. Однако в итоге признание Евиниана истинным цесарем осуществляется по воле незнакомца, выдававшего себя за цесаря, который и объясняет собравшимся и недоумевающим рыцарям причины, побудившие его принять чужой облик: «Але что не въ которое время вознеслся былъ въ гордость противъ Господа Бога, для котораго греха Богъ его скараль, отнял от него знаемость челоучю столь долго, дондеже за тот грехъ покаяние Господу Богу принесъ. А я есмь ангель Божий, хранитель души его, иже соблюдахъ панство его, донде онъ въ покаянии пребывал». Таким образом, мир людей и мир горних сил оказываются удивительно «прозрачными», ангелы могут спокойно путешествовать по земле и принимать человеческий облик, что напоминает отсутствие границ между небесным, земным и преисподним мирами в религиозно-дидактических новеллах «Великого Зерцала». Случившееся с героем единожды налагает определенный отпечаток на всю его дальнейшую жизнь: «Тогда Евинян цесарь... ходилъ во всехъ заповедехъ господнихъ, и попечение имель о добрыхъ делехъ хвалебныхъ».

Казалось бы, дидактическая задача оказывается выполненной уже в основном тексте «приклада», но этого автору оказывается недостаточно. Он дополняет сюжетный текст толковательным «выкладом», превращая таким образом новеллу в притчу. Охота, на которую едет цесарь, в этом толковании оказывается суетой временного мира, а купание в реке — охлаждением горячности, возникшей в результате дьявольского искушения, «въ водахъ сего света». Знаком отступления от веры является «съседание съ коня». Не менее аллегорическими фигурами оказываются и не узнающие цесаря знакомые: рыцарь — это разум, пан — «власное сумнение» (голос собственной совести), привратник — человеческая воля, открывающая двери сердца, а жена — это, собственно, и есть душа. В рамках этих уподоблений и употребляемое к главному герою наименование «цесарь» тоже оказывается обозначением не социальной власти, а духовной категории — истинным цесарем оказывается добрый христианин, ибо только он и может «царствовати в Царстве Небесном».

В одном из «прикладов» используется «бродячий мотив» об особой тяжести королевской власти: некоторый король, пребывая в глубокой печали на пиру и будучи вопрошен братом о причине печали, в аллегорической форме разъясняет ему суть человеческой жизни. Король приказывает брату сесть на ветхий «столець» (аллегория плоти), под которым оказывается глубокая пропасть (адская бездна), над которым на тонкой нити висит острый меч (смерть), а с четырех сторон которого стоят четверо слуг, готовых в тот же миг вонзить в сидящего не менее острые мечи (грехи, дьявол и черти). Важно, что этот мотив, традиционно понимаемый прежде всего с социальной точки зрения (аллегория относится к правителю, на которого возложено невыносимое

бремя власти), в данном сборнике осмысливается как рассказ об опасностях временной жизни в постоянном ожидании неминуемой смерти. Обращает на себя внимание и еще один мотив, уже знакомый русскому читателю по переведенной гораздо ранее «Повести о Варлааме и Иоасафе». Обещая наутро раскрыть причину своей скорби, король спозаранку посылает к брату трубачей, как делал обычно, когда «кто б вскоре имель умереть». И «услышавши то брат королевской раннее трубление пред домом своим вельми убоялся и, воставъ, облекся во одеяние черное и пришел до короля». Сюжет о трубачах, «озвучивавших» спозаранку смертный приговор, заимствован из одной притчи «Повести о Варлааме и Иоасафе», где речь также идет о правителе и его брате, не понимающем царского поведения (хотя причина непонимания в притче «Повести» оканчивается другой).

Встречаются в «Римских деяниях» рассказы, варьирующие не менее традиционный мотив судьбы, тяготеющей над героем. Иулиан, герой «Приклада, что всякъ грехъ без розпачи (то есть совершенный по неведению) бываетъ отпущень», встречает на охоте прекрасного оленя, который обращается к нему с человеческой речью (как тут не вспомнить весьма популярное на Руси «Житие Евстафия Плакиды», переведенное в XI—XII вв., где говорящий олень тоже предсказывает герою его будущую судьбу): «Ты мене гонишь, которой отца твоего и матку твою забьешь». Ужаснувшись, Иулиан покидает родные края и женится в далекой стране, став держателем некоторого града. Однако родители находят его и, придя в дом в его отсутствие, встречают теплый прием у его жены, которая, желая угодить им, положила их спать на своей кровати, а сама спозаранку ушла в костел. Иулиан же, вернувшись домой, увидел на кровати «дву человекъ, вкупе лежащихъ... помнелъ себе, что чужеложникъ некоторой съ его женою спить, вынявши мечъ, убилъ обейхъ». Раскрывается правда, и далее рассказывается о непрестанном покаянии Иулиана, в конечном счете обретающем Божье прощение. Мотив предсказания, сбывающегося, несмотря на активное противостояние ему, был хорошо знаком и западноевропейскому (античный царь Эдип), и русскому (вещий Олег) читателю.

Житийная традиция дает себя знать в «Прикладе, чтоб мы памятовали добродейства, намъ учиненныя», в котором рассказывается о льве, ставшем верным другом славного рыцаря, вынувшего ему занозу из лапы. Когда король, разгневавшийся на рыцаря за некое прегрешение, отдает его на съедение льву, этот последний, узнав своего спасителя, «началь, около его ходя, радоватися». Этот рассказ построен на двух житийных мотивах: на мотиве дружбы святого с диким животным (ср., например: история старца Герасима из «Синайского патерика») и на мотиве власти святых над дикими зверями (мученические жития часто используют этот мотив, восходящий к библейскому повествованию о пророке Данииле: святых бросают на съедение львам, львы же лижут им ноги). Однако здесь эти два мотива объединяются в пределах одного текста таким образом, что лев оказывается своего рода сказочным «волшебным помощником», умеющим помнить сделанное добро и отплачивающим своему спасителю тем же.

Много внимания уделено на страницах «Римских деяний» широко представленной в разных произведениях этой эпохи теме женской неверности, порочности женской природы, женским «уверткам» и хитростям, при помощи которых жены обманывают доверчивых мужей. Некоторые сюжеты о женских хитростях содержат набор бродячих мотивов, хорошо знакомых читателям новеллистических сказок. Таков «Приклад о хитрости женстей и заслепении прелстившихся». В нем рассказывается о трех дарах, завещанных младшему сыну неким королем Дарием. Эти дары — «перстень златый», который может исполнять любое желание, «спонки» (пряжки, застёжки), в одно мгновение доставляющие все, что только сердцу угодно, и «сукно дорогое», которое может перенести сидящего на нем в любое место. Все три дара были выманены у доверчивого юноши ловкой «фриеркой» (вольной женщиной), после чего он был оставлен ею в уединенной долине «зверемъ на снадение». Юноша выбирается оттуда и обретает славу искусного лекаря, благодаря чудом обнаруженным им «мертвой» и «живой» воде и чудесным фруктам, одни из которых вызывают проказу, а другие лечат ее. Обладая такими чудесными снадобьями, юноша одерживает верх над обманщицей и возвращает себе отнятые дары. Сюжет достаточно интересен и в нем обращает на себя внимание умелое использование автором сразу нескольких мотивов. Повествование явно распадается на две части, первая из которых содержит традиционный рассказ о незадачливом возлюбленном и хитрой обманщице, второй же — напротив, рассказывает о ловком человеке, умудряющемся перехитрить обманщика. В первой части истории нагнетается мотив «незадачливости» (или попросту глупости) юноши: он оказывается обманутым трижды, совершенно одинаковым способом (хитрая женщина просит дать ей ценные вещи на хранение, а потом притворяется, что потеряла их), и трижды же его мать обращается к нему с призывом беречь отцовское наследство. Во второй части сюжет движется случайностями: случайно переходя ручей, герой обнаруживает, что вода «мясо съ ногъ его даже до костей объела», и столь же случайно переходя другой ручей — что «наросло ему опять мясо от нея (от воды) на ногах его»; вкусив плоды одного дерева, он покрывается проказой, вкусив плоды другого — излечивается. И вновь случайно ему приходит в голову объявить себя искусным лекарем как раз перед тем, как коварная «фриерка» заболела, и таким образом оказаться призванным к ней в качестве врача. Что интересно, исцеление не обещается в обмен на возвращение украденных даров (что, наверное, было бы характерно для новеллистической сказки). Для автора же исцеление физическое оказывается тесно связанным с исцелением болезней души, поэтому юноша говорит своей коварной возлюбленной: «Никоторое лекарство тебе не поможеть, аж бы се и первое исповедала греховъ своихъ». Еще больше усложняет момент чисто «развлекательного» восприятия изложенного сюжета следующая за ним «мораль», то есть «выклад», согласно которому оказывается, что юноша символизирует собой доброго христианина, дары же — это «перстень веры, спонки надежды и сукно любви», что подтверждается соответствующими цитатами из Евангелий от Матфея и

Луки и из Послания св. апостола Павла к коринфянам. «Фриерка» же означает плоть, «или похоти плотския, ибо плоть противляется души». Еще сложнее оказывается трактовка второй части «приклада»: вода, отделяющая мясо от костей, — это раскаяние, отделяющее «плоть, то есть телесныя похоти, от... греховъ, которыми еси образилъ (оскорбил) Господа Бога»; дерево, плоды которого делают явной проказу, — покаяние, выставляющее напоказ черные грехи человеческие; вода второго ручья — исповедь, возвращающая потерянные добродетели, плод же последнего дерева суть «плодь покаяния, молитвы, постъ и милостыня». Таким образом, сюжет о наказании воровки и обманщицы оборачивается историей возвращения блудного сына в лоно Церкви Христовой.

Женщины не способны хранить тайну, поведенную им под строжайшим секретом: жена, которой муж демонстрирует мешок, содержащий якобы части тела убитого им пилигрима, рассказывает об этом, как только получает от мужа пощечину; мать, вызвавшая от сына, будто римский сенат всерьез обсуждал вопрос о том, что лучше: одному мужу иметь нескольких жен или одной жене иметь нескольких мужей, тут же рассказывает обо всем подругам, которые затем идут к сенаторам, прося себе много-мужия.

Встречаются повествования, в которых женские «увертки» оказываются лишены анекдотической легкости и чреваты весьма серьезными последствиями. Таков, например, «Прикладъ о преступлении души и о ранахъ, уязвляющихъ душу», в котором рассказывается о неверной жене одного рыцаря, решившей погубить своего мужа при помощи некоего чернокнижника. Трижды чернокнижник спускает стрелу, стремясь попасть в восковой образ, изображающий рыцаря, и трижды рыцарь, находящийся на большом расстоянии от дома, погружается в воду и тем самым избегает смерти. Одновременно оказывается, что вызванная смерть не может уйти ни с чем и, за неимением рыцаря, поражает коварного чернокнижника. Таким образом, оказывается, что грех жены (прелюбодеяние и покушение на убийство) усугубляется применением магических средств для осуществления своей цели, а магические силы могут выйти из-под контроля и поразить того, кто считает себя их властителем. Традиционна для рассказов о разоблаченных женских хитростях финальная сцена «приклада», повествующая о разоблачении неверной жены перед ее родственниками. В представлении средневекового человека, наиболее действенным наказанием для обманщика оказывается прилюдное разоблачение. Но, опять же, в отличие от чисто «смехотворных» новелл, в данном случае автор не ограничивается разоблачением и сообщает о том, что по решению суда неверная жена и неудавшаяся убийца «спалена была».

На фоне многочисленных новелл о женской неверности обращает на себя особое внимание «Прикладъ, чтоб мы чистоту и веру брака соблюдали», рассказывающий о чудесной рубашке, подаренной матерью сыну после его свадьбы: эта рубашка не мнется, не пачкается и не нуждается в стирке до тех пор, пока супруги хранят друг другу

верность. Пока герой отправляется на службу ко двору, к его жене трижды приходят «искатели», но все они оказываются запертыми в разных каморках ее дома. Этот же сюжетный ход представлен в «Повести о Карпе Сутулове» — оригинальной русской бытовой повести конца XVII в.

Ценится автором «Римских деяний» остроумный ответ, который может не просто вывести героя из затруднительного положения, но и, в полном соответствии с фольклорным представлением о «хитрости», поднять из абсолютного низа на абсолютный верх. Таков «приклад» о кузнеце Фоке, рассказавшем римскому императору Титу притчу об «осми пенязехъ», зарабатываемых им каждый день. Ежедневно он две монеты отдает в уплату старого долга (содержит отца, вырастившего его, а нынче впавшего в старческую немощь); две монеты дает в долг (тратит на обучение и воспитание своего сына, в надежде на то, что сын упокоит его в старости); две монеты теряет (содержит на эти деньги жену — существо абсолютно бесполезное); а две выделяет (на свое содержание). Именно необходимостью регулярно зарабатывать на все эти потребности объясняет кузнец цесарю свою непрерывную работу, в том числе и в тот день, когда по указу цесаря все должны праздновать день рождения его наследника. Остроумный ответ не только избавляет Фоку от смерти, которой уже был готов предать его цесарь за нарушение приказа не работать в праздник, но и возносит его на максимально возможный социальный верх: «Потомъ рыхло (скоро) цесарь умеръ, а Фока коваль (кузнец) для своей мудрости на цесарство отъ всехъ избранъ былъ, которой цесарство зело мудро правилъ». Таким образом, остроумный ответ оказывается наглядной демонстрацией мудрости — достоинства, особенно высоко ценимого в рассматриваемую эпоху.

Разновидностью остроумного ответа оказывается остроумный выход из сложной ситуации. По средневековым новеллистическим сказкам мог оказаться знакомым читателям «Римских деяний» сюжет «Приклада, чтоб мы блюлися от лести диаволския, чтоб насъ не прелстил». Рассказывается о трех товарищах, у которых был небольшой кусочек хлеба и которые решили, что право на этот кусочек заработает тот, кто увидит наиболее «дивной сонъ». И вот один из них рассказывает, что видел во сне ангела, который вознес его в рай; второй видел дьявола, утащившего его в преисподнюю, а третий, съевший хлеб, пока его товарищи спали, объясняет, что видел одного из своих спутников в раю, а другого в аду и съел хлеб, считая, что его товарищи уже в нем не нуждаются.

Таким образом, «приклады» «Римских деяний» представляли собой новую ступень беллетризации русской литературы. Сохраняя внешнюю целостность с аллегорическими и назидательными «выкладами» (на уровне композиции текста), они, тем не менее, в сознании читателей все больше и больше воспринимались как самостоятельные художественные произведения.

«История семи мудрецов»

(М. Ю. Люстров)

В повестях XVII в. встречаются как персонажи женщины порочные и женщины добродетельные. Но никогда мы не встречали женщин — единовластных литературных героинь. Не единственной, хоть и чрезвычайно важной для действия, является жена цесаря Юстиниана — главная отрицательная героиня «Истории семи мудрецов». «История» является переработкой древнеиндийского сюжета и на русскую почву попала в XVII в. В ее основе лежит античный сюжет о Федре и Ипполите, с той разницей, что, в отличие от Тесея, цесарь не может сразу решить судьбу своего сына и поочередно выслушивает его обвинительницу, свою жену, и защитников, семерых мудрецов-учителей царевича. Подобная нерешительность может оцениваться двояко: либо свидетельствовать об отсутствии у цесаря мудрости (на что прямо указывается в начале повести), либо напротив — на обладание цесарем высшей мудростью (сам цесарь объясняет свои колебания нежеланием казнить невиновного, если его сын действительно невиновен). В отличие от Федры, «цесарева» изначально замышляет убийство пасынка и с этой целью намеревается его совратить. В результате цесаревич Диоклитиан обвиняется в посягательстве на честь мачехи и непочтительности по отношению к отцу («по Божьему суду» на 7 дней Диоклитианом овладевает немота, что воспринимается непосвященными в тайну окружающими как нежелание общаться с отцом). В отличие от Ипполита, Диоклитиан в состоянии доказать отцу свою невиновность и вину мачехи, но не может этого сделать исключительно ввиду своего временного недомогания. Через 7 дней благодаря стараниям мудрецов, выигравших время и не давших цесаревне убедить мужа в виновности Диоклитиана, к царевичу возвращается дар речи, и он не только оправдывается, но и открывает отцу глаза на преступление самой мачехи. Среди ее фрейлин Диоклитиан замечает переодетого мужчину (таким образом здесь реализуется авантюрный мотив «Повести о Фроле Скобееве», с той разницей, что в «Истории» этот мотив находится на периферии и служит подтверждением изумительной мудрости Диоклитиана).

Постоянно подчеркиваемая мудрость Диоклитиана есть не что иное, как феноменальная способность видеть то, что скрыто от других. Экзаменуя своего ученика, мудрецы кладут под кровать спящего царевича лист бумаги, отчего проснувшийся ученик

«начать смотреть вверх палаты своея семо и овамо и руками хватати за постелю свою» (высшая мудрость Диоклитиана сродни высшей аристократичности героини «Принцессы на горошине» Г. Х. Андерсона, она проявляется в особой чувствительности к воздействию внешних факторов). Узнавшим по расположению звезд о скорой немоте Диоклитиана и о его гибели в отеческом доме мудрецам Диоклитиан объясняет, что его смерть можно предотвратить. Таким образом, «История» рассказывает о равной борьбе 7 мудрецов с «цысаревой» за жизнь цесаревича и об их решительной победе после того, как к ним на помощь приходит сам цесаревич. Победа обретенному дар речи царевичу достается после того, как он обличил развратную мачеху, а не привел убедительную историю, и, уже оправданный, он рассказывает самую длинную из всех звучащих ранее новелл. Это история торжествующего героя, история поучающая и развлекательная, но не требующая от слушателя-цесаря принятия судьбоносного решения. Несомненно, эта задача была непосильной для безвольного цесаря: до этого момента после окончания каждой новеллы убежденный либо в виновности, либо в невинности царевича (смотря какая сторона рассказывала историю) сына, цесарь приказывает повесить царевича (и его приказ тотчас начинают выполнять), или отложить казнь. Каждый раз царевича спасают подоспевшие в последний момент мудрецы. В «Истории», в отличие от античного сюжета, погибает не невинный юноша, а преступная мачеха (нерешительность цесаря оказывается оправданной). А значит, сама повесть о Диоклетиане оказывается одной из поучительных и занимательных женоненавистнических историй, рассказанных ее персонажами.

Все эти истории имеют несомненную связь с другим памятником XVII в. — с «Беседой отца с сыном о женской злобе», где история о склонности женщины к предательству и преступлению подытоживается словами мудрого царя Соломона: «И сие всяк да внимает и жены прелесны совета не принимает, аще и медом реченная от уст ея каплет, последи же горчее полыни обрящется», и «злая жена — стрела сатанина уязвляющая многих сердца, воистинне, неукротимый зверь, скорпия многожальная, белка смертоносная». Итак, из рассказов мудрецов следует, что женщина — виновница всех совершаемых на свете преступлений, и ее советы всегда губительны. Герои этих историй, вызывающие симпатию слушателей (цесаря и читателей), как правило, погибают жалкой смертью. В свою очередь, «обвинительные» истории царицы также не разнообразны по темам: главная из них — покушение наследника на власть отца (хотя из лжепреступления Диоклитиана вовсе не следует, что он намеревался занять престол). В результате, обе стороны стремятся испугать цесаря возможной угрозой либо со стороны жены (которая, несомненно, ничем не отличается от всех остальных злых жен), либо со стороны сына (который, несомненно, подобен всем наследникам). В историях «цысаревы» победу одерживает симпатичный слушателю герой, но сам слушатель-цесарь уподобляется «отрицательному», не вызывающему сочувствия персонажу: в истории о том, как дровосек спас принцессу от кабана и женился на ней,

цесарь сравнивается с кабаном, в другом месте цесарь уподобляется смердящему королю. Сам цесарь к предложенному ему способу выяснения истины приспособляется постепенно: поначалу он не понимает смысла рассказанной ему истории и нуждается в комментариях, но затем начинает самостоятельно толковать притчи.

Последняя, «победная», история Диоклитиана (встречающаяся также как самостоятельное произведение — «Повесть об Александре и Людовике») является рассказом о крепкой мужской дружбе, а также о женской любви и предательстве. Одним из центральных мотивов повести является узнавание / неузнавание. Людовик и Александр удивительно похожи внешне (вероятно, потому, что оба они необыкновенно красивы, а красота делает людей схожими). Единственное, что их отличает, — это телесная (и душевная) слабость Людовика. Александр (само имя которого налагает на своего носителя особую ответственность) спасает Людовика от любовного недуга (добывается для него любви прекрасной принцессы Фларенты) и на поединке одолевает врага Людовика — Сиду. Вообще Людовик — существо болезненное, беспомощное, а иногда и подлое (боясь, что Сид узнает про его сожительство с королевской дочерью, он «начать с ним любовь имети с лестию и неправдою»). Но внешне герои неотличимы: ни цесарь, ни жена Александра не видят, кто перед ними. Различить их может лишь Фларента, любящая Александра, но вышедшая замуж за Людовика (вообще, ее душевное состояние интересует автора очень мало, со слов Людовика известно, что Александра она любит больше). Александра и Людовика она различает уже при первом знакомстве.

Несомненно, в этой повести о друзьях образ Людовика вторичен: судьба Александра прослежена с самого детства, и именно на него обрушиваются всевозможные невзгоды, которые он преодолевает благодаря поддержке Людовика. Неслучайно именно с Александром связан мотив неузнанности героя: после того, как оскорбленная жена Александра опоила его ядом (верный дружбе Людовик выдает себя за Александра, и, ложась с его женой на брачное ложе, обязательно кладет между ней и собой обнаженный меч), он превратился в смрадное чудовище и потерял сходство с Людовиком. Но, как и во всех остальных вставных новеллах «Истории», злая жена и ее любовник получают в итоге по заслугам.

«Повесть об Александре и Людовике» соотносится с многочисленными мировыми сюжетами. Тут и история о герое, понимающем язык зверей (древнерусская «Повесть о человеческом разумении»), и повести о кровосмешении, — правда, самого кровосмешения здесь нет, но, как и в «Повести о папе Григории» или в «Повести об Андрее Критском», испуганные родители бросают ребенка в море. Этот мотив встречается и в Библии. Помимо истории о Моисее, здесь очевидны контуры истории об Иосифе Прекрасном: Александр также пострадал от родственников (правда, не братьев, а отца) и попал в Египет, где прославился за счет необыкновенной разумности. Также этот сюжет перекликается с историей о жертвоприношении Авраама. Правда, здесь

голос с неба не требует детоубийства, а лишь предлагает его как способ исцеления друга. Подобно Аврааму, но руководствуясь совершенно иными мотивами, Людовик готов убить своих детей и их кровью омыть тело друга. И даже совершает этот поступок, но, как и в библейской истории, дети остаются живы и «воспевают и хвалят Бога, ликующе».

В этой истории интересна позиция Фларенты. Подобно мужу, ради своего друга Александра она готова на любую жертву, но детоубийство не воспринимается ею как жертва: «аще ли же чада наши, цесарю милый мой, и помрут ныне, мы же с тобою еще млади есмы, и паки сплодим еще детей себе». Воскресение детей дало еще один повод для радости. Фларента, в отличие от вероломной жены Александра, героиня положительная, хотя, как и ее муж, не безгрешная (абсолютно идеальным героем является только Александр). В тяжбе с Сидом она с Людовиком отстаивает заведомую неправду (Сид утверждает, что, вопреки приказу цесаря, Людовик и Фларента вступили в любовную связь, они же говорят обратное, правда, как показал результат ордалии, Бог поддержал эту ложь). После гибели Сида «цесаревна же приемши главу злаго Сида того, завистника своего, и несе ю сама, своими руками, пред цесаря, отца своего». Замечательно, что, с одной стороны, осуждается в этой ситуации только завистник Сид (хотя конфликт начал не желавший делить с ним кров Людовик), с другой — поступок Фларенты описывается как удивительный (сама, своими руками!), но не ужасный. Никаких странностей в поведении своей любимой героини автор не отмечает. Ликующая Фларента больше похожа на Саломею, несущую голову Иоанна Предтечи, но здесь такие ассоциации не могут быть уместными.

Приключенческие повести

(М. Ю. Люстров)

К житейско-мировому тематическому массиву древнерусской литературы относятся и произведения откровенно приключенческие. Известно, что характерной особенностью древнерусской литературы являлась ее душеполезность. В то же время авантурные повести были призваны развлекать читателя, рассказывать о необыкновенных приключениях исторических или вымышленных персонажей. Естественно, основная масса произведений этой тематики появилась в последний период истории (последней трети XVII в.) древнерусской литературы, когда установилось представление о литературном вымысле, фикции: все чаще в произведениях с вымышленным сюжетом появлялся вымышленный герой, иногда даже не названный по имени. Поступкам этого героя не дается моральной оценки. О том, что появляются произведения, призванные развлечь читателя, говорят и письменные отзывы того времени: скучающий человек коротает время либо за веселой беседой, либо за чтением книги.

Известно, что в приключенческих повестях автора «интересовал не человек, а приключение». Герой такого произведения оказывался в центре событий, не мог быть пассивным наблюдателем. При этом он постоянно находился в движении, не ждал «чрезвычайных происшествий», а сам устремлялся им навстречу. Существует несколько причин, побуждающих героя отправиться в путь: либо он ищет приключений, либо идет завоевывать известные и неведомые страны, либо выполняет поручение, либо бежит после совершения преступления.

Правда, не все произведения древнерусской литературы, герои которых находятся в движении и преодолевают многочисленные препятствия, являются не только наблюдателями удивительных событий, но и их непосредственными участниками, относятся к разряду приключенческих. Эта тема проникает в первую очередь в литературные произведения, где герой и автор — не одно лицо (как это происходит в «хождениях»), а события, с ним происходящие, не чудесны (как в житиях). Таким образом определяется основная тематика и так называемой сербской «Александрии» («Повесть и сказание известно самодержца, царя великия Македонии...»), и таких произведений, как «Повесть о Тимофее Владимирском», повести о папе Григории, Андрее Критском, Савве Грудцыне, Фроле Скобееве, Петре Златых Ключей, «Сказание о Еруслане

Лазаревиче». Важнейшее отличие приключенческих повестей от других произведений древнерусской литературы состоит в явно выраженной развлекательности, хотя та же «Александрия» являлась не только описанием приключений легендарного героя, но и историческим источником, и сборником естественнонаучных знаний.

Несомненно, повесть о подвигах Александра Македонского являлась главным приключенческим сказанием Древней Руси. Известная и на Западе, и на Востоке, история об Александре приписывалась сопровождавшему полководца в походах Каллисфену, племяннику Аристотеля. Однако установлено, что ничего подобного Каллисфен не писал, и поэтому исследователи говорят о романе, написанном Псевдокаллисфеном. Разные версии «Александрии» или напоминают псевдокаллисфеновскую, или сильно от нее отличаются. В XIII в. этот роман пришел и в Древнюю Русь: сначала с греческого была переведена хронографическая «Александрия» (поскольку она читалась только в произведениях о всемирной истории — хронографах), а не ранее XV в. появилась сербская (поскольку вначале были известны только славянские тексты этого памятника) «Александрия». Все сказания об Александре во многом напоминают фантастический роман: на протяжении своего похода македонский герой встречает огромное количество причудливых существ, людей и животных. Таким образом расширялись естественно-научные представления читателей, а поскольку эти существа были миролюбивы или агрессивны, покорялись Александру или вступали с ним в борьбу, читатель получал удовольствие от чтения о приключениях македонского царя. Описанные в «Александриях» существа встречались и в других средневековых переводных сочинениях, например в «Сказании об Индийском царстве» или «Луцидариусе». Из этих произведений читатель мог лишь узнать о неведомых землях и населяющих их существах, ни о каких приключениях в них не рассказывалось. Правда, некоторые описанные в этих книгах события представляются достаточно интересными: в том же «Луцидариусе» написано, что все кровожадные племена отделены друг от друга непроходимыми препятствиями: горами, морями и т. п., что когда-то дочери Адама поели некие запрещенные растения и поэтому стали рожать чудовищ. В других исторических и естественнонаучных древнерусских произведениях говорится, что, разрушая Вавилонскую башню, Бог смешал не только языки строителей, но и их внешность. Объясняя происхождение дивов или описывая их внешность и повадки, древнерусские авторы крайне редко говорили о встрече с ними «нормальных» людей. Александр же контактировал с разными диковинными народами: вел переговоры, сражался, побеждал. Список встреченных Александром племен обширен. В него входят:

— Человекообразные птицы (они появляются и в «Александрии» хронографической первой редакции, и в «Александрии» хронографической второй редакции, и в «Александрии» сербской).

— Летающие женщины. Благодаря многочисленности, силе и острым когтям, которыми они терзали лица воинов и вырывали им глаза, эти воительницы чуть не

победили Александра. Однако он нашел способ справиться с ними: «Александръ повеле тростию запалити. Жены же те в пламени изгараху крылы же, и на землю падаху. Сих же македоняне прискачуще побиваху и сихъ множество паче дватцати тысячъ убиша» (Александр повелел тростник поджечь, и жены те, так как их крылья в пламени сгорали, на землю падали. Македоняне же, подбегая к ним, побивали их и множество, больше двадцати тысяч, убили).

— Другие — женщины-гиганты, косматые, как свиньи, и с глазами, сияющими, как звезды. Они напали на македонское войско, но к исходу сражения воины Александра «много женъ техъ убиша безчисленно». Среди противников Александра женщины фигурируют довольно часто, правда, если они не обладают особенной, делающей их страшным противником, силой, то победа над ними не может принести Александру славу. И тогда он отказывается от битвы. Так, Александр пытается взять «град мизанских жен», осажденные пишут ему письмо, в котором доказывают бессмысленность для Александра этой войны: «Аще бо нас разбиеши, малу честь обрящеши, аще ли мы тебе разбиемъ, велика ти срамота будет» (Если нас победишь, немного тебе от этого чести будет, а если мы тебя победим, то большой позор тебе будет), и он прекращает осаду. Что касается страшных противниц Александра, то они, в отличие от «мизанских жен», не рассматриваются как воины противоположного воинам Александра пола. Если «мизанские жены» дарят Александру «жен прекрасных» на «потребу» царю и «властителям» его, то опасные противницы македонцев подобного подарка сделать не могут. Они безобразны: едва ли когтистые, с крыльями, или гигантские, косматые, как свиньи, женщины могут быть красивыми. Победа над этими противницами оказывается весьма славной, поскольку летающие и лохматые женщины очень агрессивны, они едва ли не единственные человекоподобные дивы, напавшие на войско Александра первыми. К тому же, в отличие от противостоящих македонцам «нормальным» воительницам, эти жены вступают в сражение молча; непонятно — умеют ли они разговаривать, люди ли они.

— Нападавшие на коней гигантские муравьи, с которыми Александр велел поступить так же, как и с летающими великаншами; точно также Александр обошелся с огромными раками, вылезавшими из воды и утаскивавшими в море падших лошадей («рацы исходяще кони ухапаху и в море утекаху»). К этому способу ведения войны Александр прибегает довольно часто, его тактические хитрости весьма однообразны.

— Человекообразные звери и двуглавые змеи, имеющие ноги (хотя представить себе змею с ногами достаточно сложно). О них говорится лишь то, что они не имели оружия и поэтому не могли долго противостоять македонцам. В «Александрии» змеи встречаются достаточно часто: ими кишит озеро, где «грешнии человецы мучитися имуть», «змеи великии от реки египетцкие изходитъ и людеи ухватает и ядомъ умирають» (огромный змей из египетской реки выходит и кусает людей, и они от яда умирают). В другой приключенческой повести Древней Руси, «Повести о Вавилоне», героям также приходится иметь дело со змеями.

— Кентавры, называемые в «Александрии» исполинами, сразились с Александром, который вновь применил военную хитрость: велел выкопать ров, накрыть его травой и тростником, а затем заманил противника в ловушку. После поражения оставшиеся в живых кентавры вступили в македонское войско, научились носить мечи и использовать настоящие стрелы (до этого у македонцев были стрелы с наконечниками из адаманта, которые, видимо, настоящими стрелами не признавались).

— Косматые великаны, испугавшие Александра тем, что эти исполины переходили с места на место, «лукаво на войско его поглядаху» («коварно на войско его поглядывая»). Перебили же их после того, как одному из великанов не дали съесть женщину, и все племя напало на македонское войско. Женщину же великану все-таки дали — только потому, что Александру интересно было узнать, что великан с ней сделает.

— Одноногие люди, уговорившие Александра не убивать их. Отпущенные на свободу, они начали насмехаться над македонским царем: «О безумный Александре, како всех премудрил еси, мы же тебе премудрихом». При этом они расхваливали вкус своего мяса, прочность своей кожи и говорили о своих огромных богатствах. Воины Александра окружили их на горе и всех истребили. А вкусное мясо отдали персам и египтянам.

— Люди с шестью руками и ногами, решившиеся противостоять Александру, но «биться с ним не могоша». Македонский царь повелел вывести уцелевших «дивичи» «во вселенную», но не знал, что они едят, и заморил их голодом.

— Песьеголовые люди, то говорящие человеческим голосом, то лающие. Их воины Александра истребили великое множество.

Таким образом, все противостоящие Александру чудовища либо чрезвычайно уязвимы, и тогда победа над ними не требует каких бы то ни было усилий, либо сильны и опасны. Но и могучие дивы становятся беспомощными после того, как Александр применяет какую-нибудь хитрость: приказывает поджечь тростник или выкопать яму. Правда, описываются случаи, хотя и редко, когда победа достается Александру дорогой ценой.

Среди встреченных Александром народов попадают и миролюбивые, которые подносят ему дары. Однако их миролюбие объясняется физической слабостью: например, Александру подчиняются люди ростом в локоть.

Вместе с тем в хронографической «Александрии» описываются чудовища, не упоминаемые в сербской «Александрии». К их числу относятся:

- Трепастцы — медведеподобные существа (они называются и сатирами);
- Горгона-девица;
- Дикие люди-великаны, имеющие обличье льва;
- Одонтотуран — существо, живущее на суше и в воде и пожирающее целого слона;
- Тигрис — получеловек-полупес;

- Люди-яблокоядцы с длинными руками и шеями;
- Грифонес — птица, делающая гнездо на нескольких деревьях;
- Бовеш — зверь на пяти ногах;
- Люди, имеющие одно око в челе;
- Дикие звери, похожие на ослов и имеющие много глаз, из которых смотрят только двумя;
- Люди без голов, с глазами на груди;
- Райские птицы, источающие благоухания;
- Трехголовые змеи;
- Крокодил, сжигающий дерево своей мочой;
- Метагольнарии — петухи, на которых ездят люди;
- Пантирь — зверь, костью которого Соломон резал камень;
- Ехидна — сверху человек, снизу змея;
- Человек, имеющий рога оленя, низ зверя, «передние ноги» птицы, «задние» — коня;
- Люди с крыльями;
- Люди со многими головами;
- Немые люди;
- Люди, поедающие сырую рыбу и пьющие соленую воду.

В этом списке фантастических существ обращают на себя внимание знакомые наименования. Однако выглядят эти животные совсем не так, как мы привыкли их представлять. Дело в том, что европейский читатель не нуждался в описании внешности и повадок известных ему из различных литературных источников существ, и поэтому в произведениях, повествующих о таких дивнищах, их подробное описание могло отсутствовать. В свою очередь русский переводчик должен был придумать, как может выглядеть зверь, имеющий то или иное название. Поэтому неизвестный на Руси тигрис, то есть тигр, оказался получеловеком-полупсом, а пантирь, то есть пантера, — неким зверем с очень крепкими костями.

Совершая свой поход, Александр посещал не только неведомые земли, но и представляющее собой некую пещеру царство мертвых, приключения происходят и в границах вселенной. Так, Александр проникает в стан Дария под видом македонского посла, а затем благополучно спасается от погони. Иначе говоря, интересно и занимательно все происходящее с Александром

Правда, считается, что в сербской «Александрии» по-настоящему приключенческой можно назвать вторую часть повести, посвященную следующим за гибелью Дария событиям. Сами названия глав должны были придать сюжету большую занимательность: «Сказание о царе Раклии и Серамиде царицы, и о столпах, и о людех дивних, и о людех псоглавных, и о рацех, и о людех нагихъ, блажении» (Сказание о царе Ираклии и Семирамиде царице, и о столпах, и о людях диких, и о людях псоглавых, и

о раках, и о людях нагих, блаженных) или «Сказание о озере, оживляющему сухие рыбы, и о спалинахъ, и о солнечном граде, и о одиногих людехъ» (Сказание об озере, оживляющем рыб, и об исполинах, и о солнечном городе, и об одноногих людях).

В своих поступках Александр руководствовался достаточно противоречивыми представлениями о чести и справедливости. За пренебрежительное отношение к нему царя Дария он приказал казнить персидских послов и пощадил их только после длительных уговоров. А чуть позднее великодушно отпустил покушавшегося на его жизнь перса Ависа. В сражениях и единоборствах Александр демонстрирует несколько не осуждаемую, а, скорее, одобряемую автором хитрость. Вступив в единоборство с индийским царем Пором, Александр убивает его нечестно: «И стекошася оба, копыи ударишася и копыи обломашася, рогатины исторгоша и с ними... сто крат ударишася, мечи исторгоша и сихъ притупиша. И тако приступивъ Александръ к Пору, рече: “Такова ли вера твоя, Поре, войско твое помощи тебе дает”. Поръ же к войску озревся, хотя их устави. Александръ же к нему приспе, Дучипала коня острогами гораздо удари и к Пору скоро прискочи, и бурдуномъ его под десную пазуху удари и прободе его» (И, сблизившись, копьями ударили друг друга, и копыя обломились, рогатины извлекли и ими сто раз сразились, мечи вынули и их притупили. Тогда приблизился Александр к Пору и сказал: «Так-то ты верен слову своему, Пор, — войско твое помощь тебе посылает». Пор на войско оглянулся, чтобы их остановить. Александр Дучипала сильно пришпорил, и к Пору быстро подскочив, кинжалом его под правый бок ударил, и пронзил его). В сражении же именно хитрость позволяет Александру стяжать славу величайшего полководца. Так, не сумев захватить Афины, он послушался перешедшего на его сторону Диогена и, выманив противника на открытое пространство, нанес ему сокрушительное поражение. Здесь эта хитрость всецело одобряется автором. Во-первых, сами афиняне чуть не спалили все войско Александра («бенестрами из града хитростию огонь извергоша») и за это были названы «лукавыми»; во-вторых, Александр использовал уловку, очень похожую на хитрость Одиссея (оставив около города дары, он уводит войско, неосторожные афиняне устремляются в погоню и оказываются разбитыми в открытом сражении). Благодаря хитрости Александру удается победить и «дивие» племена.

«Александрия» — не единственное произведение, где герои демонстрируют достаточно своеобразное представление о чести. Правда, иногда эти герои впадают в другую, нежели Александр, крайность. В «Девгениевом деянии» Девгений настолько скрупулезно выполняет налагаемые рыцарской честью обязанности, что совершает малообъяснимые с точки зрения здравого смысла поступки: воспользовавшись отсутствием отца и братьев любимейшей ему красавицы — Стратиговны, он похищает ее, а затем возвращается обратно и побеждает родственников невесты. Про отца и братьев похищенной им Стратиговны он говорит: «Велика есмь срама добыль, аще не будет по мне погони, хошу возвратитися и понос им сотворити». Иногда же в вопросах чести

герои оказываются крайне непоследовательными. В повести XVII в. «Сказание о Еруслане Лазаревиче» Еруслан считает бесчестным убивать спящего, но преспокойно добивает поверженного Ивашку Белую Епанчу. Еще позже, в повестях Петровского времени, в «Повести о Георгии Италианским», мальтийские рыцари, как гончие зайца, разрывают прусского короля, а один из них — ни в чем не повинного и совершенно безобидного профессора. Бесспорные, с нашей точки зрения, проявления рыцарства легко уживаются с хитростью и обманом. Эта «нецельность» персонажа еще раз подтверждает, что автору был интересен не герой, а ситуации, в которых он оказывался.

Примерно в одно время с сербской «Александрией» на Руси появляются «Сказание о Вавилоне» и «Повесть о Тимофее Владимирском». Вне всякого сомнения «Повесть о Вавилоне» была одной из самых занимательных книг. Три посланца греческого царя должны проникнуть в наполненный змеями Вавилон и от находящихся там трех отроков принести «знамение». Как и в «Александрии», в центральной части произведения о Вавилоне, повествующей о самом походе за царском знаменем, очень важным является мотив движения. Герои направляются в далекий заброшенный город, и их путь сопряжен с большими трудностями и опасностями. После выполнения миссии и получения требуемого «знамения» герои возвращаются к ожидающему их царю и в последний момент случайно будят спящего змея. Замечательно, что сначала многочисленные гады, да и сам лежащий у входа в город змей не внушают героям никакого страха, больше того, для удобства передвижения по змею к нему была приставлена лестница.

В «Повести о Тимофее Владимирском» герой также отправляется в далекое странствие, но здесь причина путешествия — совершенный им грех: «...к сему попу Тимофею прииде на исповедание грехов своих девица некая, красна зело, дщи славных града того. Бысть же има наедине в церкви двема, и начат презвитера диявол на неутолимую похоть разжигати. Презвитер же, не могый терпети разгорения плоти своя, и падеся с девицею в церкви, не убоясь Божия суда и вечнаго мучения лютаго». Испугавшись наказания и бежав в Казань, Тимофей из православного священника превращается в «бусурмана» — татарского воеводу и грозу православных. В повести встречаются внешне несообразные поступки героя. Так, перестав быть священником и приняв ислам, Тимофей по старой памяти поет «умилно красный стих любимый пресвятеи Богородице “О тебе радуется, обрадованная, всякая тварь”». Православный священник в Тимофее просыпается тогда, когда он возвращается в Казань с русским полоном, поскольку все это время главным занятием отступника было «пролияти кровь неповинных русских людей». Интересно, что такие видимые неувязки кажутся автору вполне мотивированными и, возможно, являются психологическим объяснением происходящих в повести событий. Рассказ о пении беглым попом молитвы был попыткой раскрыть внутреннее состояние героя, в повести это описание служило знаком готовности Тимофея к покаянию. Странное для современного читателя поведение героев опи-

сывается и в других произведениях древнерусской литературы: так, в «Девгениевее деянии» подчеркивается рыцарственное спокойствие Девгения. Ожидая погони, он настолько безмятежен, что говорит похищенной им девице: «Сяди, обыщи мя, главу мою, дондеже отец твой и братия твоя приидут с вои своими. Аще аз усну, то не мози будити мя ужасно, но возбуди мя тихо». Кроме того, эпизод с пением «красного стиха» выполняет и сюжетобразующую функцию: услышав знакомое песнопение, убежавший из Казани русский пленник признает в татарском воеводе единоверца и обращается к нему за помощью. Правда, автор мог легко обойтись без этого эпизода, а значит, ошибка беглого пленника придавала действию больше занимательности.

Точно так же для описания внутреннего состояния героя, а также для большей занимательности в «Повесть о Тимофее Владимирском» вводится мотив проверки («искушения») героя. Обещав привезти из Москвы прощение бывшему попу, а ныне душегубу, казанский пленник приезжает на встречу раньше него и, увидев скачущего Тимофея, «вмале скрыся от него, искушая его». А затем, увидев отчаяние раскаявшегося грешника, умилился и отдал ему разрешительную грамоту. Таким образом, если рассматривать эту повесть как иллюстрацию идеи искупления греха (а именно эта идея является центральной: «Бог же, не хотя смерти грешнику, но еже обратитися ему, и живу быти, восхоте же и сего преступника в первое благочестие привести»), то некоторые поступки героев могут показаться мало мотивированными. Во многом эта «избыточность» объясняется стремлением сделать повествование более интересным. В то же время в «Повести о Тимофее Владимирском» трудно говорить о преодолении героем необыкновенных препятствий, это произведение является приключенческим благодаря тому, что его герой оказался в необычных обстоятельствах.

К приключенческим примыкают повести о грешниках и их похождениях. В их число входят произведения, посвященные героям, совершившим эдипов грех: «Повесть о папе Григории», «Повесть об Андрее Критском», а также «Сказание об Иуде предателе» Иеронима (издана в 1701 г.). Так, в «Повести об Андрее Критском» купец, отец героя, узнает, что он погибнет от рук своего сына, который станет мужем собственной матери и растлит 300 монахинь. Испугавшийся купец велит погубить младенца. Однако воля противящегося судьбе несчастного отца не была исполнена: доска, к которой был привязан младенец, приплыла к монастырю, где находились те самые 300 монахинь. Предсказание начинает сбываться. Выросший Андрей оказывается необыкновенно женолюбивым. Изгнанный за блудодейство, он нанимается к купцу стеречь виноградник, естественно, не зная, что это его отец, убивает его, женится на собственной матери, искупляет свой грех, создает известный Великий покаянный канон и становится епископом на Крите. Основная идея этой повести та же, что и в «Повести о Тимофее Владимирском»: «Благ же и человеколюбец Бог не хотя смерти грешником, ожидая их на покаяние». Кажется, что герои этих повестей очень похожи. Совершив грех, они готовы стать преступниками: Тимофей Владимирский, боясь нака-

зания, становится потурченцем, а Андрей Критский убивает подряд трех не давших ему прощения иереев. Идя к четвертому, он размышляет: «Аще не имет мя простити, поиду в далнюю страну ко царю во Арду и воздвигну рать велию и град Крит зажгу, а людей в плен возму, а епискупа убью». Однако, в отличие от повести о владимирском грешнике, в «Повести об Андрее Критском» все элементы повествования необходимы для развития действия. В «Повести об Андрее Критском», как и в «Повести о Тимофее Владимирском», присутствует мотив искушения, но здесь он необходим, поскольку объясняет случайную гибель отца-купца от рук сына-сторожа: «И рече господин ево: “Поиду в виноград мой: искушу сторожа своего”. И пришед полунощию к виноградным вратам. И увидев отрок той и взя лук свой и устрелил отца своего до смерти, чая, яко тать приде». О том, что мотив убийства господина своим охранником или сторожем распространен в древнерусской литературе, свидетельствует появившееся в середине XVII в. «Сказание о древе золотом и золотом попугае и царе Михаиле». Здесь, как и отец Андрея Критского, царь Левтасавр пытается уберечься от предсказанной ему смерти. Правда, в отличие от купца-детоубийцы, «начал он в палате своей един пребывать, толко с ним Дареи Менденис». Тот принимает царя за убийцу и, выполняя приказ убивать всех, в том числе и называющихся царским именем, убивает Левтасара. В отличие от «искушения» в «Повести о Тимофее Владимирском», в «Повести об Андрее Критском» «искушение» делает отношения между родственниками окончательно запутанными: отец не видит в стороже сына и выдает себя за вора, сын же в купце не видит отца и принимает его за татя.

«Повесть о папе Григории» находит с «Повестью об Андрее Критском» больше точек соприкосновения, нежели «Повесть о Тимофее Владимирском»: в обоих случаях герой совершает Эдипов грех. В этой повести приключения начинаются только тогда, когда рожденный от родных брата и сестры и так же, как и Андрей Критский, воспитанный в монастыре Григорий узнает тайну своего рождения. Он выходит из монастыря, чтобы «работати Господеви за грехи родителей своих». Но спасает королевство своей матери от некоего герцога, женится на ней, узнав правду, становится отшельником, а затем — папой Римским. Однако, в отличие от Григория, и Тимофей Владимирский, и Андрей Критский самовластно совершают преступления. Григорий — грешник случайный, не ведающий, что творит: он, в отличие от героев этих двух оригинальных русских повестей, не блудодей и не убийца. Если Тимофей и Андрей вынуждены уйти из тихого и спокойного места, то у Григория есть выбор — остаться в монастыре и стать игуменом или покинуть его. Здесь наблюдается едва видимое противоречие в поступках героя. Еще не зная тайны своего рождения, но уже выяснив, что он не сын рыбака, в доме которого жил все эти годы, Григорий собирается разыскивать родителей. А узнав всю правду и отправляясь замалывать их грех в Святую Землю, он вступает в сражение, побеждает герцога и забывает о цели своего путешествия. Григорий очень воинственен, любит оружие и рыцарские деяния: попав в осажденный город

своей матери, Григорий рекомендуется: «Аз есмь рыбарь и воинь, и с мечемъ в воинстве храбръ», правду своего рождения он узнает после того, как в игре ранит своего «брата» мечом. Таким образом, жажда рыцарских подвигов является не последней причиной ухода Григория из монастыря. Но если герои этих повестей вызывают авторскую симпатию и искупают свой грех, то в «Повести об Иуде предателе» эдипов грех совершает сам Иуда, и ему уже нет прощения. Таким образом, большинство героев приключенческих повестей Древней Руси наделены рыцарскими добродетелями. Они мужественны и сильны, могут одолеть огромное вражеское войско. Будучи героями переводных рыцарских повестей, в русской версии они приобретают богатырские черты. Так, Девгений, увидев войско Стратига, «яко дюжи соколъ ударися посреди ихъ, и якоже добры косецъ траву положи: первое скочи — уби 7000, и абие возвратися — уби 20000; третий ударися — и Стратига нагна, удари его роговицею тихо сверхъ шелома, и с коня сверже». В «Повести о папе Григории» «Григорий бысть славенъ богатырь, и вышед противу того князя, которы землю кралевнину воеваль, и поби Григории силу его до самыхъ шатровъ, и самому князю главу отсече, и силу его разгна». Сила же этих героев такова, что им приходится думать о ее ограничении: если в отношении князя Григория не сдерживали никакие обязательства, и он без особых усилий отсекает ему голову, то Девгению приходится труднее. Он вынужден так рассчитать свою силу, удар его должен быть настолько «тих», чтобы Стратиг лишь упал с коня.

В тех же переводных произведениях наряду с военной появляется и любовная тема. Правда, проявляется она подчас весьма своеобразно. Например, в «Повести о папе Григории» спасшего королевство Григория никто не спрашивает, желает ли он жениться на королеве. Она говорит: «Егда воин Григорий храбры и удалы насъ ради воевал, и кралевство наше от рукъ неприятельскихъ избавиль, и сего ради хощу его в мужа себе взяти». А про Андрея Критского, убившего своего отца, говорится: «И мало время минувъ, восхоте отрокъ той поняти госпожу свою в жену». Значит, в этих произведениях речь идет не о любви, а о необходимой для дальнейшего развития действия свадьбе. Достаточно своеобразно ведут себя и влюбленные герои. Так, Девгений, желающий соблюсти правила рыцарского поведения, говорит предупреждающей его об опасности возлюбленной: «Аще бы я Бога не боялся, смерти бы предал тя. Дажь ми ответ вскоре, что имаши на уме: хощеши ли слыти Девгениева Акрита жена или требуеши ему быти раба полоненна». И хотя сам герой ничего о своих чувствах не говорит и выполняет предписанное (ему было предсказано, что он «прикоснется Стратиговне и жития сего 36 лет»), Стратиговна полагает, что речь идет только о любви: «Аще имаши любовь ко мне велию, то ныне мя исхыти». Правда, в этой повести описывается и механизм зарождения чувства. Когда Девгений играет на гусях и поет под окнами Стратиговны, «слышавши того гласа дева и прекраснаго играня, бысть ужасна и трепетна, к оконьцу приниче и узре Девгения самого четверта мимо двор

едуща. И вселися в ню любовь». Таким образом, из древнерусских произведений приключенческой тематики следует, что это чувство поражает немедленно, возможна только любовь с первого взгляда. В сербской «Александрии» побежденный Дарий отдает Александру Македонскому свою дочь Роксану, и Александр «с престола оставь и Роксану за руку прим с радостью, ея полюби, и любезно целовал». Своей матери он пишет, что «женьскою любовию в сердце устрелен бых» и теперь начал думать о земном. Кстати, в «Александрии», как и в «Девгениевом деянии», герой может решить, жена ли ему героиня или рабыня. Так, умирающий Дарий говорит Александру: «И сию яко рабу собе прими, аще угодно ти есть, жену собе поими, красна бо есть и мудра велми и благородну родителю есть дщи» (Ее же как рабу прими; если угодно тебе, возьми в жены, ибо прекрасна она, и мудра, и благородного родителя дочь).

В то же время в приключенческих повестях, посвященных покаянию преступного героя, речь может идти о плотском влечении: с этого преступления начинаются приключения Тимофея Владимирского и Андрея Критского. В «Повести об Андрее Критском» женолюбие — не только причина всех злоключений героя, но и важный элемент развития действия. Так, если в «Повести о папе Григории» мать-жена узнает в муже сына после того, как нашла у него лист с написанной на нем историей его рождения, мать Андрея в брачную ночь «хвати... его за чрево» и обнаружила рубец (в отличие от «Повести о папе Григории», где младенца кладут в «лодицу» и пускают в море, в «Повести об Андрее Критском» новорожденному разрезают живот, пропускают через отверстие веревку и таким образом привязывают к доске, которую и бросают в волны). Как видим, в большинстве случаев «занимательные» детали необходимы автору для развития сюжета. В данном случае для блудодея такой «постельный» способ узнавания оказывается более подходящим, нежели в «Повести о папе Григории».

Конечно, в «Повести о Вавилоне» женской теме нет места, но в тех повестях, где герой совершает рыцарские деяния, женщин достаточно много, и они очень мало похожи друг на друга. В сербской «Александрии» действует мать Александра Олимпиада (кстати, в этом произведении, как и в повестях о героях, совершивших «эдипов грех», встречается мотив отцеубийства, а также случайной супружеской измены: бездетная Олимпиада в отсутствие своего мужа, македонского царя Филиппа, принимает за бога Амона египетского царя Нектанева, который и становится отцом Александра). Другой положительной героиней этого произведения является жена Александра Роксана, о достоинствах которой говорил ее отец Дарий, и с мнением которого абсолютно согласен автор. Избранница другого героя, Девгения Акрита, представлена как дева-воительница. Про нее говорят, что она «мужескую дерзость имеет», а сама она полагает, «аще путем мя нагонять, то сама оборонюсь». Иначе говоря, речь идет о двух типах жен истинных героев. Героини других приключенческих повестей, написанных до XVII в., не достаиваются прямых характеристик. Об их недостатках и достоинствах можно

только догадываться. Хотя очевидно, что к этим попавшим в сходные обстоятельства героиням (совершившим одно и то же преступление, получившим прощение и принявшим постриг) автор относится по-разному. Понятно, что хранящая верность мужу — брату и оплакивающая якобы погибшего ребенка героиня «Повести о папе Григории» не смогла устоять перед юным рыцарем Григорием, и это является смягчающим ее вину обстоятельством. Мать-жена Андрея Критского, вероятно, вызывает у автора меньше симпатии: она знает о том, кто убийца ее мужа, придумывает бесчеловечный способ избавления своего сына от смерти, в повести ничего не говорится о ее верности мужу и тоске по сыну, нет никаких сведений и о ее истинном покаянии. Все эти обстоятельства отягощают ее вину. Кажется, что мать Григория не столько преступница, сколько жертва, а мать Андрея — настоящая грешница. Поэтому обе героини по-разному проходят путь покаяния. В обеих повестях искупающие свой грех герои находятся «под замком», и перед самым счастливым концом происходит чудесное обретение ключа в рыбьем брюхе. Однако, если в «Повести о папе Григории» этим ключом запирается находящаяся на отдаленном острове «палата», в которой поселился герой, то в «Повести об Андрее Критском» в свое время разрезавшей живот сына матери Андрея «епискупъ ноздри прореза и замкнул замкомъ, а ключь того замка повеле ввергнуть в море». В таком виде она должна «по миру ходить и Господа Бога Спаса нашего славити и милости просити о своем согрешении». Прощена же она будет только тогда, «какъ того замка ключь из моря выдетъ». Ничего унижительного в отношении матери Григория не предпринимается, больше того, она сама намеревается отправиться странствовать, но сын приказывает ей продолжать править страной.

Интересно, что рассмотренные нами сюжетные ходы используются и в более поздних по времени написания и внешне абсолютно оригинальных повестях. При этом отличия таких произведений от средневековых приключенческих повестей позволяют увидеть те изменения, которые произошли в русской литературе XVII в. Речь идет об одном из самых известных сочинений русской литературы переходного периода — «Повести о Фроле Скобееве».

В «Повести о Фроле Скобееве» и в «Девгениевом деянии» проявляется принципиально разное отношение к возможности брака с героиней, однако в обоих случаях сама возможность альянса обсуждается: Девгению говорят, что только он достоин Стратиговны, Фролу же — что не ему владеть Аннушкой. Вместе с тем в обоих случаях герой вызывает восхищение других персонажей и читателей: Девгений своей силой и храбростью, Фрол — умом и храбростью («и весма Скобееву удивлялис, что он зделал такую притчину так смело»). Меняется причина восхищения героем прекрасной невеселости, но вместе с тем на сюжетном уровне повести весьма похожи. Герой встречает девушку в тот момент, когда грозного отца нет рядом (в «Девгениевом деянии» отец и братья отправляются на охоту, в «Повести о Фроле Скобееве» — отец на государевой службе); герой имеет возможность похитить героиню, которая это намерение встречает

с восторгом; определенную роль в развитии действия играет мамка или кормилица, являющаяся посредницей между героем и героиней; активно используется мотив переодевания (Фрол переодевается в женское платье, похищаемая Стратиговна — в мужское, мотив этот встречается в приключенческих повестях очень часто: в той же «Александрии» Александр переодевает македонцев в персидское платье, а персов — в македонское, но без всякой видимой причины); в предвкушении больших жизненных перемен герой веселится с друзьями; после свадьбы указывается размер полученного приданного. Всего это достаточно, чтобы заключить, что в «Повести о Фроле Скобееве» разрабатывается знакомый сюжет, из которого может получиться не только рыцарский роман, герой которого приобретает черты богатыря, но и плутовская новелла. При этом известно, что оба эти произведения интенсивно переписывались в XVIII веке, бытовали параллельно. Больше того, «Повесть о Фроле Скобее» появилась в то время, когда на Руси переводились рыцарские романы. А сходство некоторых расхожих мотивов позволяет говорить о генетической связи этих произведений. Однако, подобно тому как плутовской роман был антиподом рыцарского романа, а герой-плут противопоставлялся герою-рыцарю, Фрол Скобеев также противопоставлен рыцарственным персонажам русской литературы. Он герой авантюрной повести.

Повести о рыцарях и о купцах

(М. Ю. Люстров)

Рыцарские романы были весьма популярны в России в XVII — начале XVIII вв., и эта их популярность объясняется в том числе и повышенным интересом к рыцарству и рыцарскому. Из историко-политических сочинений читатель узнавал, что такое рыцарство и кто такие рыцари: в одном из текстов, содержащих описание Турции, говорится, что рыцари — это «воини, храбро и всеохотно с турки съезжающиеся». Как уже отмечалось исследователями, истории рыцарства посвящались целые гравированные книги, на парадном портрете 1697 г. Петр I изображен в латах, в «Букваре» 1694 г. буквы напечатаны в виде фигурок рыцарей.

При этом российская публика была знакома с рыцарством не только как с историко-культурным феноменом, но и как с литературной темой. В одном из политических сочинений начала XVIII в. упоминаются и Дон Кихот («о нем же в той книге описано, что он с ветренными мельницами, почитая оные за великих богатырей, дирился»), и рыцари Круглого Стола («ковалеры круглого стола называются те, которые тому Дон-кисхоту подобные безумные дела делают»).

Напомним, однако, что все приведенные упоминания рыцарей и их оценки относятся к рубежу XVII—XVIII вв. Рыцарский же роман проник в Россию в начале XVII в. и закрепился в новой жанровой системе. Как правило, на русский язык эти произведения переводились не с языка оригинала, а с польского, языка посредника европейской культуры. И хотя нередко в русских рыцарских повестях действуют те же герои, что и в европейских рыцарских романах, они имеют мало общего со своими прототипами. Эти персонажи слишком походят на героев сказок и былин, не имеют представления о кодексе рыцаря и меньше всего заняты поисками Грааля.

Среди переводных рыцарских романов (а переводились даже не сами романы, а лишь народные книжки) наиболее популярной была, конечно, «Повесть о Бове королевиче». Эта повесть, презиравшаяся Кантемиром и Ломоносовым, многократно переписывалась (известны слова приказного XVIII в. о том, что спрос на историю о Бове значительно превосходит спрос на все другие произведения) и перерабатывалась (хотя в повести сохранены многие коллизии рыцарского романа, на русской почве галантный рыцарь Бово д'Антон постепенно превращался в русского богатыря Бову). Главный

герой повести подвижен, внешне активен и чрезвычайно силен. Свою богатырскую карьеру он начинает в семь лет, побеждает огромные вражеские армии (не нуждаясь при этом в особом рыцарском оснащении: войско своего противника, короля Маркобруна, он избивает простой «заборинкой»), совершив ратный подвиг, способен спать по несколько суток. В распоряжении Бовы оказываются богатырский конь и меч-кладенец. Действие повести чрезвычайно сложно и затейливо. Здесь есть и переодевание героев, и мнимая смерть, и наказание виноватых, и поединки с огромными богатырями, и рыцарский союз (причем соратником героя становится странное песьеное существо Полкан), и любовь, и измена.

Сюжет «Повести о Бове» сводится примерно к следующему: малолетнего Бову пытается погубить его преступная мать Милитриса. До этого она сводит в могилу своего мужа Гвидона и выходит замуж за короля Додона. Бова бежит и поступает на службу к королю Зензевею. У того есть красавица-дочь Дружневна, в которую Бова влюбляется. Затем Бова расстается со своей возлюбленной, одерживает многочисленные победы над противниками, теряет своего друга Полкана, убивает Додона и мать (с ней он расправляется изощренно: по одной версии замуровывает, по другой — закапывает) и наконец вновь обретает возлюбленную, которая к этому моменту уже подарила ему двух сыновей. При этом количество совершенных Бовой подвигов и одержанных им побед может быть бесконечным, каждое новое приключение героя придает повести больше занимательности. Так, в одной рукописи говорится, что Бова не убивает, а лишь ранит Додона. Тот бежит к французскому королю Пипину, во главе огромного войска идет против Бовы и, естественно, терпит поражение. В «Повести о Бове» читателя занимало лишь авантюрное действие, индивидуальные проявления героя его интересовали мало. Именно такое произведение было востребовано определенной частью читающей аудитории вплоть до XX в.: известно 225 изданий текста «Повести о Бове» второй половины XVIII — начала XX в.

Другой популярный в России рыцарский роман — «Повесть о Петре Златых Ключей». Считается, что он появился в Бургундии во время «осени Средневековья», в XV в. Отсюда — повышенное внимание автора к внешним формам рыцарской жизни (по словам французского исследователя, автор романа «питал больше любопытства к блестящим остаткам рыцарства, чем был действительно проникнут его идеями»). Как и большинство рыцарских повестей, на русский язык «Повесть о Петре Златых Ключей» переведена с польского (в 1662 г.) и напрямую с оригиналом связана не была. В отличие от главного героя «Повести о Бове», куртуазный французский рыцарь Петр имеет мало общего с былинным богатырем (хотя действующие в этой повести рыцари и называются богатырями, однако так назывались и принятые Дон Кихотом за рыцарей мельницы) В «Повести о Петре Златых Ключей» нет описываемых в «Повести о Бове» побед героя над многочисленными вражескими войсками, богатырских коней, мечей-кладенцов и прочих элементов былинного или сказочного эпоса и богатырских

или волшебных атрибутов. Зато в повести сохранен рыцарский антураж. Как и все рыцари, Петр имеет свой герб: свой шлем он украшает изображением золотых ключей («велел зделать два ключа златые самым добрым мастерством, и велел их к шелму приделать, чтоб он в том рыцарском шурмованье у краля и у всех был знатен»). В повести подробно описываются рыцарские турниры. Изображаются они как важный и обязательный элемент рыцарской жизни. Заметим, что в памятниках литературы Древней Руси мы находим совсем иное отношение к этому рыцарскому состязанию. В «Галицко-Волынской летописи» (XIII в.) рассказывается, как на турнире под Ярославлем Ростислав Михайлович упал с коня и вывихнул себе руку. Сам турнир назван летописцем игрой и изображен как бессмысленное занятие. На турнире, описанном в «Повести о Петре», герой сразился с самим Ланцелотом и тот, как и герой русской летописи, «выломил» себе руку. Однако этот поединок не осуждается. Автору повести понятно, зачем рыцари рисковали собой и наносили друг другу увечия. И наконец, подобно многим героям рыцарских романов, Петр почему-то хранит в тайне свое имя.

«Повесть о Петре» включает огромное количество разговоров героев и их пересказов уже описанных событий и происшествий, но при этом, в отличие от «Повести о Бове», само действие повести о Петре не слишком затейливо и легко поддается пересказу. Французский рыцарь Петр очень расположен к «рыцарскому делу». Он не думает ни о чем, кроме «шурмованья, бега конского с копьем и орудия рыцарского». Заприметив эту склонность, отец героя устраивает турнир, на котором Петр заслуживает репутацию первого рыцаря. Неаполитанский подданный Рыгардус, восхищенный талантами Петра и сердечно его возлюбивший, советует герою отправиться в Неаполь, где, как известно, рыцари пользуются особым почетом. Родители отпускают Петра, он приезжает в Неаполь, участвует в двух турнирах, одолевает всех противников и влюбляется в дочь неаполитанского короля прекрасную Магилену. В знак любви герой преподносит своей даме подаренные матерью перстни. Чтобы получить согласие на свой брак у родителей Петра, влюбленные бегут во Францию. Предварительно Петр клянется возлюбленной при любых обстоятельствах защищать ее честь («я обещаюся пред Господем Богом, что быть оборегателем здоровья твоего и чести твоей девической до полуночнаго законна времени, никакова зла не будет от меня»), но на первом же привале в лесу, увидев спящую Магилену, распаляется греховной страстью. Однако Бог не допускает насилия: на шее Магилены Петр находит завязанные в узелок перстни, откладывает их в сторону, и узелок похищает ворон. Петр преследует птицу, оказывается в открытом море, становится рабом в Турции и там входит в доверие к султану. Магилена же догадывается, что с ее возлюбленным приключилась беда, меняется со старицей платьем (при этом героиня «и лице свое укрыла и зачернила, чтоб ея никто не познал», старица же «взяв платье, бежала от нее прочь, чтоб она опять не отняла»), отправляется в Рим, а затем в землю родителей Петра, где строит монастырь и больницу. Петр же уговаривает турецкого султана отпустить его навестить

родителей, прячет полученные от султана сокровища в бочки с солью, грузит их на корабль «французской земли» и отправляется во Францию. Корабль пристает «недалеко от французской земли», заболевший «от морского ходу» герой выходит на берег и засыпает так крепко, что не слышит крики торопящихся отчалить корабельщиков. Полагающие, что их пассажира «зверь съел», корабельщики доставляют бочки с солью к Магилене, та находит сокровища и строит церковь. Тем временем измученный болезнью и поэтому никем неузнанный Петр прибывает на родину и попадает в больницу к Магилене. Герои узнают друг друга, и все заканчивается в высшей степени благополучно. Даже отпустивший Петра под честное слово султан дарует ему свободу и поздравляет со свадьбой.

Таким образом, Петр из непобедимого рыцаря превращается в жалкого бродягу, а затем вновь обретает былое величие. В самом деле, сначала герою сопутствует удача, он становится знаменитым рыцарем (хотя в соответствии с этикетом на всякого рода приемах скрывается за спинами других воинов) и добивается любви красавицы Магилены. Нарушив клятву и не имея сил обуздать свои желания, Петр перестает быть куртуазным рыцарем и с этого момента постоянно терпит неудачи. Если в первой части повести Петр — блестящий рыцарь, не знакомый с превратностями судьбы, то во второй части он — игрушка в руках непостоянной фортуны: «И малое время тому прошед, помышляя себе, что я был всех щастливей людей на сем свете; а ныне вижу, что и нет инаго такого безчастнаго человека, как я», — рассуждает герой. Петр становится уязвимым: он терпит бедствие на море, попадает в рабство, страдает от морской болезни и, по мнению окружающих, умирает (родители Петра уверены, что он погиб в море, корабельщики же полагают, что их оставшегося на берегу пассажира растерзали дикие звери). Таким образом, все описываемые в повести события мотивированы: на преступление, которое задумал герой, высокородный рыцарь не может быть способен. Неслучайно влюбленную Магилену и ее няньку занимает происхождение рыцаря Петра. Из их рассуждений на эту тему становится понятно, что родовитость героя является залогом чистоты его помыслов. Тем более что и сам Петр клянется возлюбленной защищать ее честь. Искупить вину Петр может только страданиями (и душевными, и физическими). В этом смысле «Повесть о Петре» приближается к «Повести о папе Григории» (кроме общей идеи раскаяния, в обоих этих произведениях обнаруживаются сходные мотивы, например, согрешивший или провинившийся герой исповедуется своему соучастнику или жертве, в настоящий момент представляющим церковь (будь то папа, или настоятельница монастыря), или в брюхе пойманной рыбы обнаруживается какой-то важный предмет; правда, если в «Повести о папе Григории» рыбаки находят ключ и видят в этом знак, то в «Повести о Петре» — потерянные героем родительские перстни, и никакого знака в этом не усматривают). Вместе с тем в «Повести о Петре», в отличие от «Повести о папе Григории», плотский грех совершен не был, и Петр корит себя совсем за другой поступок: «Погубил всю утеху свою,

увел прекрасную девицу и оставил ее в великом непроходимом лесу. Либо ее лютыя звери разтерзают, либо зайдет, где от глада умрет». Общее благополучие же восстанавливается благодаря не только Петру, но и Магилене. По мнению автора, своим счастьем герои обязаны ее самоотверженному труду и вере. При этом русского переводчика абсолютно не беспокоит обилие в повести католических реалий. Для него важно лишь, что имя главного героя постоянно соотносится с апостольским: на вопрос мамки Магилены, как его зовут, Петр отвечает «я тем именем зовусь, которой больши всех ис апостолов», на шлеме Петра изображены золотые ключи, в своих молитвах Магилена обращается к апостолам Петру и Павлу, Петру и Павлу же посвящается построенная ею церковь, даже свадьба героев назначена на день празднования памяти этих апостолов.

Выше отмечалось, что в России рыцарская тема была особенно популярна в Петровское время. Кстати, «Повесть о Петре Златых Ключей» иногда переписывалась вместе с произведениями, прославляющими деяния Петра I, и таким образом русский царь так или иначе уподоблялся герою-рыцарю. Надо сказать, что в начале XVIII в. россияне узнали не литературных, а настоящих, современных рыцарей — мальтийцев. В это время именно они становились героями рыцарских романов или произведений, связанных с рыцарской темой.

Запоздалое приобщение к этому культурному феномену западного Средневековья в России позволяло воспринимать рыцарство как современную реалию. Само появление мальтийских рыцарей в повестях внешне не мотивировано, многократно упоминаемая Мальта может показаться неким условным пунктом, наряду с Францией, Испанией или Неаполем. К числу самых известных повестей Петровского времени, содержащих рассказы о рыцарских деяниях мальтийцев, относятся «Повесть о российском кавалере Александре», «Повесть о Долторне», «Повесть о Францеле Венециане», «Повесть об итальянском принце Георгии». В этих произведениях героини-мальтийцы могут выходить на передний план и даже получать имена (например, Тигранор в «Повести о российском кавалере Александре»), появляться в эпизодах (являются турнирными судьями в «Повести о Францеле Венециане») или только упоминаться (в «Повести о Долторне» героиня, стараясь скрыть свое подлинное происхождение, выдает себя за дочь мальтийского кавалера). Последний пример особенно показателен. Из содержания повести не следует, что отцом героини должен быть обязательно мальтиец, и, значит, автор не мог остановиться на более неудачном варианте. В одной из русских книг конца XVII в., посвященных рыцарству, указывается, что «кавалером весьма заповедан брак или желание к нему чрез обещание, наипаче чрез самое действие и совершение, такожде и рождение детей законных, ибо есть чин духовный кавалерский». Побывавший на Мальте в 1698 г. П. А. Толстой отмечал, что к мальтийскому кавалеру предъявлялось требо-

вание, «чтоб он был неженатый, на том и присягать имеет, что уже ему до кончину своей женату не быть и хранить себя в чистоте, даже до смерти своей».

Таким образом, несмотря на известный в России запрет членам духовно-рыцарского ордена жениться, литературные мальтийцы принимают активное участие в авантюрно-любовном повествовании. Так, в «Повести о Францеле Венециане» мальтийцы присутствуют на турнире, где прибывшие на Мальту рыцари сражаются во славу изображенных на портретах дам. В «Повести об итальянском принце Георгии» мальтийцы сами бьются за любовь прекрасной дамы. И хотя изображенные в повестях Петровского времени мальтийские кавалеры не имеют ничего общего с прототипами, определенные черты настоящих мальтийцев в этих повестях все-таки просматриваются: Мальта изображена как своеобразная рыцарская база, куда путешествующие по свету рыцари периодически возвращаются. Мальта представлена как рыцарский остров: здесь обучают «кавалерской науке» («Повесть о Георгии»), экзаменуют рыцарей и выдают патенты наиболее достойным («Повесть о Францеле Венециане»).

Рассматривая средневековое рыцарство как «грандиозную игру в прекрасную жизнь — грезу о благородной мужественности и верности долгу», Й. Хейзинга называет несколько «форм такой игры»: вооруженное состязание и рыцарский орден. В России начала XVIII в. первое выглядит анахронизмом, в то время как второе — популярная рыцарская идея, поддерживаемая Петром. В первом случае рыцари состязаются на турнирах, во втором — бьются с турками. Обе формы рыцарской мечты нашли воплощение в изображении реальных и литературных мальтийский кавалеров. Одни противостоят туркам, другие сражаются на турнирах и с турками даже не встречаются. Значит, различия в описании настоящих и литературных мальтийцев объясняются тем, что они представляют две различные формы настоящего рыцарского существования. Однако в литературных произведениях Петровской эпохи обнаруживаются попытки найти компромисс при изображении мальтийцев — героев исторических документов и литературных произведений: автор старается сделать своих мальтийцев участниками обеих форм рыцарской жизни. В так называемом «Действии в персонах о короле гишпанском» мальтийский кавалер побеждает всех претендентов на руку испанской принцессы, а затем, уже в качестве испанского короля, одолевает турок. Герой этого произведения не только одновременно является турнирным поединщиком и врагом неверных, но и женихом. Возможность своей женитьбы кавалер объясняет тем, что он вышел из ордена («Хотя мальтийские кавалеры женаты не бывают, // Но все без жен обще пребывают, // Но я ныне от них отлучился // И того обхождения лишился...»).

В русской литературе XVII в. герои рыцарских романов не были столь жестко привязаны к современным им событиям. Автора интересовали некие удалые витязи — и только. Поэтому в повестях этого времени в святорусского богатыря превращались не только герои европейских рыцарских романов, но и восточных сказаний. Так, «Повесть о Еруслане Лазаревиче» представляет собой пересказ истории о персидском витязе

Рустеме. Сам же Еруслан Лазаревич похож на Бову королевича. Он так же могуч и бесстрашен, жесток и влюбчив, обладает удивительно зычным голосом, побивает огромные вражеские полчища. Жизненный путь Еруслана Лазаревича прослеживается с четырех лет. Уже в этом возрасте он демонстрирует несомненные богатырские способности. В повести несколько раз повторяется, насколько чудовищными были «шутки» Еруслана Лазаревича со сверстниками: «кого хватит за руку, у того рука прочь, кого хватит за голову, у того голова прочь, кого хватит за ногу, у того нога прочь». Родственники искалеченных детей требуют выслать Еруслана из царства. Узнав о своем изгнании, Еруслан Лазаревич лишь усмехается и отправляется в специально построенные для него на берегу моря каменные палаты. Он признается, что хочет «казаковать», об опале нисколько не жалеет и мечтает добыть себе богатырского коня. Получив коня Араша, Еруслан отправляется навстречу приключениям. Он видит побитую рать «Феодула царя, змия», встречается с ее победителем «князь Иваном руским богатырем», в честном поединке заставляет его признать свое превосходство, наблюдает, как Иван одолевает еще одну рать и добывает дочь Феодула Кондурию. С этого момента всем встретившимся с Ерусланом героиням задается один и тот же вопрос: «есть ли тебя на свете краше, а Еруслана храбрее и сильнее?» Ответ на этот вопрос определяет дальнейшую судьбу опрашиваемой: сомневающиеся в храбрости героя моментально лишаются головы, находящие правильный ответ, называющие Еруслану имена достойного противника и большей красавицы остаются в живых и с Ерусланом благополучно расстаются. Попутно герой спасает свое отечество от князя Данила Белого, освобождает из плена царя Картауса и его вельмож, в том числе и своего отца; руководствуясь советами живой головы (попавшей впоследствии в поэму А. С. Пушкина «Руслан и Людмила»), излечивает их, затем женится на дочери царя Варфоломея Настасии, оставляет ее ради дивной красавицы Панарии, сражается с собственным сыном (нечто подобное происходит с Ильей Муромцем) и, наконец, возвращается к законной жене. Еруслан очень непоследователен в своих поступках (хоть он и пытается их объяснить, не всегда понятно, чем Еруслан руководствуется, добывая поверженных противников или сохраняя им жизнь, и как к таким поступкам относится сам автор). Иногда Еруслан совершает откровенно нерыцарственные деяния (принимает подарки побежденного чудища и тут же его убивает, рубит головы недостаточно почтительным по отношению к его персоне красавицам — и вновь отношение автора к этим странным проявлениям героя остаются неизвестными). Окружающие не могут оставаться равнодушными к Еруслану (его боятся и выдворяют из государства, либо просят остаться).

Этот герой представлен как неспособный жить в обыкновенном мире. Обычный, с точки зрения Еруслана, мир, тот мир, из которого его изгоняют и который он оставляет без сожаления, для него тесен. Живущие там люди ordinарны, богатыря Еруслана они понять не в состоянии (вероятно, поэтому они так болезненно реагируют на его детские шутки). Его манит сказочное поле и далекие страны. Вместе с тем привлекающий

Еруслана грандиозный мир не отделен от реального четкими границами. Волшебные просторы могут быть частью обыкновенного царства: так, богатырского коня Еруслан получает у живущего в чистом поле старого слуги своего отца Алокти-Гирея. Возникает впечатление, что необузданный Еруслан хочет выйти за границы цивилизованного мира и попасть в дикое поле. Грандиозность этого мира и действующего в нем героя не абстрактна, автор ведет подсчет всего удивительного и нереального. Свои подвиги Еруслан совершает соответственно в 4, 5, 10, 11, 12 и т. д. лет, автор указывает количество героев, их возраст, во сколько раз одна героиня прекраснее другой, сколько лет Еруслан Лазаревич был в отлучке и сколько лет он служил разным царям. Цифры эти должны поразить воображение читателя, они являются элементарным средством приобщения к волшебному миру рыцарского романа.

Среди приключенческих русских повестей XVII в. встречаются и оригинальные произведения, созданные под влиянием рыцарских романов. Например, автор «Повести об Иване Пономаревиче» совмещает романские и фольклорные мотивы. Но делает это неумело. Сюжет повести таков: у пономаря есть сын Иван (пономаревым сыном, кстати, называл себя Бова-королевич). Некий турок желает подарить его султану (нечто подобное находим в «Повести о Петре»). Пытающиеся схватить Ивана турки побиваются простой «забориной» (то же проделывал Бова-королевич). Затем герой выходит против турецкого войска, предварительно сообщив отцу способ своего оживления с помощью богатырского коня. Иван находит три побитые турками рати Аринарской земли (здесь несомненно влияние «Повести о Еруслане Лазаревиче»), и в каждом случае оставшиеся в живых люди указывают герою, где находятся мечи-кладенцы. Первые два меча Иван отвергает, однако третьим уничтожает очередную турецкую рать, женится на дочери Аринарского короля прекрасной Клеопатре (автор повести знал толк в именах) и после смерти тестя становится королем. Затем турецкий султан похищает меч-кладенец, а переметнувшаяся к нему красавица Клеопатра оказывается «злой женой». Иван погибает, но благодаря стараниям своего отца оживает вновь. Способ воскрешения погибшего героя сложен и кровав: кровью убитого коня надо помазать тело убитого (не ясно, зачем это делается, правда, примерно так же было возвращено зрение отцу Еруслана), а конскими внутренностями приманить воронов, поймать вороненка и заставить его принести живой и мертвой воды. Оживший Иван одолевает противников в волшебном противостоянии и карает преступную жену так же сурово, как Бова — свою мать.

Кроме рыцарских повестей, в XVII в. в России создавались или переводились многочисленные повести о купцах. Эти герои, как правило, миролюбивы, не совершают удивительных подвигов и не наделены рыцарско-богатырскими качествами. Характерный пример — «Повесть о купце Григории». Ее герой — славный купец (в польском оригинале рыцарь), который, отправляясь «на куплю», оставляет дома красавицу-жену. Та, «по действию диаволу», изменяет мужу с неким чародеем, и вдвоем они намерева-

ются извести ничего не подозревающего Григория. Чародей лепит из воска фигурку купца, колдует над ней и готовится расстрелять ее из лука. Стрелы ему подает соучастница преступления — жена-изменница. Однако встретившийся купцу Григорию доброжелатель учит его, как избежать смерти. В результате единоборства чародея и мудреца при деятельном участии купца Григория блудник-чародей поражает самого себя, лукавая купчиха закапывает его «под мост в полате» и по возвращении мужа притворяется счастливой. Однако купец обличает изменницу и предъявляет окружающим неопровержимые доказательства ее вины. В результате с купчихой происходит то же, что и с другими покушавшимися на жизнь мужей женами: «и отдаша ея суду градскому, и тако много мучиша ея и предаша горкой смерти».

На русской почве купец и рыцарь не могут вести себя одинаково даже в сходной ситуации: в отличие от кровожадных и решительных Бовы и Ивана Пономаревича, законопослушный купец Григорий не решается действовать по своему произволу и самостоятельно назначать наказание виноватым. Мир, в котором живет купец Григорий, значительно реальнее богатырского мира Бовы и Еруслана. «Человечнее» выглядит и главный герой повести, по крайней мере, читатель узнает о всех его чувствах и эмоциях: увидев в волшебном зеркале, каким образом чародей покушается на его жизнь, купец «весь трепетен стоя». Зато после того, как опасность миновала и замышляющий убийство чародей убил самого себя, Григорий «нача смеяться» (хотя несмелые рыцари встречаются в рыцарских повестях, число их невелико).

В отличие от героя рыцарского романа, лишь изредка прибегающего к посторонней помощи и имеющего достаточно сил, чтобы победить противника самостоятельно (не получив меч-кладенец, Бова побивает полчища врага метлой), Григорию помогает помощник-мудрец. Герой-богатырь пользуется услугами помощников тогда, когда он имеет дело с врагами, наделенными волшебной силой (так, Еруслан победил «волного царя, Огненного щита» лишь потому, что вовремя воспользовался советом и помощью живой головы). Герой-купец — обыкновенный человек и поэтому прибегает к посторонней помощи постоянно. Наиболее популярным помощником русских купцов является Николай Чудотворец.

В «Повести о некоем убогом отроце» герой изживает после смерти купца-отца оставшееся ему наследство. Его мать просит купцов-«сродников» взять отрока к себе и после их оскорбительного отказа обращается к Николаю Чудотворцу с молитвой о спасении сына. Сразу после этого появляется корабль и стоящий на нем «муж благообразен и сединами украшен и лицом велми светел» предлагает матери отдать ему отрока. Мать соглашается, и корабль приплывает в царство, где в церкви лежит мертвая «царевна-еретица», «обладанная диаволом» и ежедневно съедающая по человеку. Царские слуги приходят к прибывшим купцам и требуют, чтобы каждую ночь один из них читал над гробом Псалтырь. По совету старца, отрок соглашается замечать своих родственников и требует за это их корабли с товарами. Три ночи подряд он

приходит в церковь, очерчивает вокруг наоя круг и читает над мертвой царевной Псалтырь. Та встает из гроба и пытается умертвить героя, действуя преимущественно языком («и восташа царевна из гроба, и прииде ко отроку и хотяху его жива поглотити, и не можаху к нему близко приити, и языком своим доставаху, яко серпом махашу, и другими мечтами на него меташуся»). Убогий отрок остается невредим, так как выполняет все приказы старца и оказывается защищен священной книгой (неслучайно повествование вдруг прерывается нравоучением: «О братие и сестры! Видите, како Псалтырь есть добро читати! И диявол никакоже что может сотворити»). В первые две ночи отрок сражает царевну-еретицу словом (как только он произносит: «Да воскреснет Бог и разыдутся врази его», царевна мертвой падает в свой гроб), при последнем же чтении он разит ее буквально, троекратно бьет по голове Псалтырью. Царевна приходит в чувство, отрока признают спасителем царства, женят на выздоровевшей и отправляют домой. Потерявшие состояние вероломные родственники служат отроку как рабы. Наконец старец окончательно изгоняет из царевны демона, открывает свое имя и исчезает. По мысли автора, потерявший отцовское наследство отрок получает помощь святого, так как за него просит мать и так как он не нарушает условие выполнять все требования старца (так, отрок безропотно соглашается, чтобы святой разрубил пополам его жену).

Вместе с тем попавший в схожую ситуацию герой повести Н. В. Гоголя «Вий» погибает. Если согласиться с предположением Н. С. Демковой, что «Повесть о некоем убогом отроце» была знакома Гоголю, то отсутствие в «Вии» руководящего действиями героя Николы Угодника кажется значимым. В самом деле, Хома Брут борется с нечистью в одиночку. В этом противостоянии герою помогает только его опыт общения со знающими людьми и интуиция: круг около себя он чертит без чьей-либо посторонней подсказки, а на Вия ему запрещает смотреть «какой-то внутренний голос». Если же допустить, что функцию Николая Чудотворца в «Вии» выполняет этот внутренний голос, то значит, в повести Гоголя присутствует невозможный для «Повести о некоем убогом отроце» мотив непослушания героя: послушавшись повеления внутреннего «помощника», Хома не удержался и посмотрел на Вия. Посмотрел и погиб. В то же время герои, получающие помощь от Николая Чудотворца, обязательно слушаются его советов, приобретают несметные богатства и красавицу-жену. Гибель героя, получающего помощь от святого Николая, невозможна в принципе.

В «Повести о некоем убогом отроце» появление Николая Чудотворца кажется мотивированным: этот святой является покровителем всех путешествующих и странствующих, герой же древнерусской повести — отправившийся «на куплю» в далекие земли купец (в «Вии» герой имеет иной социальный статус). Кстати, помогающий отроку Николай Чудотворец ведет себя как знающий толк в торговле купец: по совету святого герой взимает со своих не желающих читать Псалтырь над мертвой еретичкой родственников мзду, а потом с успехом доказывает свою правоту в суде; изгоняя из

царевны демона, святитель Николай говорит о заключенном с отроком торговом соглашении.

Правда, купцов древнерусских повестей спасает не только Николай Угодник. Другой святой помощник фигурирует в созданной на рубеже XVII—XVIII вв. «Повести о купце, купившем мертвое тело». Получив от отца 300 рублей, герой повести отправляется «на торг» вместе со своими дядьями (которые, в отличие от «Повести о некоем убогом отроце», своим племянником не пренебрегают). На предназначенные для покупки товаров деньги купец выкупает у заимодавца мертвое тело и хоронит его в монастыре святого Николая. Вернувшись домой, отрок обманывает отца, рассказывает ему о несуществующем закупленном товаре, жалуется на якобы обидевших его родственников и, получив 100 рублей, бежит из дома. Затем он принимает к себе на службу носящего с собой клещи великана и обещает во всем его слушаться. Этими клещами великан убивает замышлявших убийство купца разбойников, а затем, когда отрок оказывается на одном ложе с царевной, выползающего из ее рта змея. Как и в повести об убогом отроке, великан предлагает купцу поделить царевну, несмотря на протесты и жалобы героя, разрубает ее мечом и тем окончательно избавляет ее от змей («и выскочиша из нея изо уст змеиное гнездо, в нем же змеенков семьдесят, аки черви колышуца»). Помощником героя оказывается ангел-хранитель того христианина, чье мертвое тело он выкупил и похоронил. Таким образом, в этой повести, как и в «Повести о некоем убогом отроце», мотивируется появление святого помощника: святой помогает герою либо после материнской молитвы, либо после совершения доброго поступка. При этом в повести о купце разрабатывается сказочный сюжет о «благодарном покойнике», правда, в отличие от сказки, герою помогает не сам покойник, а его ангел.

В «Повести о купце» присутствует моральная оценка действий героев. Купив у заимодавца тело христианина и похоронив его в монастыре, купец, с точки зрения автора, совершил высоконравственный поступок. Истратив отцовские деньги не по назначению и солгав, купец, кажется, совершает проступок. Но проступок этот объясняется стремлением к добру и справедливости, и поэтому герой заслуживает не только снисхождения, но и поощрения. Фактически растратив предназначенные для торговли деньги, отрок в конце повести возвращается к отцу с огромным барышом. Таким образом, организованное предприятие приносит герою доход.

Однако иногда автор отказывается судить персонажей или судит их откровенно пристрастно. Действительно, если обманувший отца отрок все-таки с ним мирится (не случайно в повести говорится, что родители купца «вельми возрадовашеся» его возвращению), то с оклеветанными родственниками он больше не встречается; если заимодавец безоговорочно осуждается, то отказавшиеся рассчитаться с кредитором родственники должника по крайней мере не порицаются. Строя достаточно четкую концепцию воздаяния по заслугам и допустимости маленьких грехов ради великого подвига, автор

не всегда справляется с материалом, и герой совершает поступки, явно не вписывающиеся в эту концепцию.

К числу повестей о купцах принадлежит и знаменитая «Повесть о Савве Грудцыне». В ней, как и в «Повести о некоем убогом отроце» или в «Повести о купце», к герою присоединяется неузнанный им, но представленный читателю «помощник». Он требует от купца полного послушания и до определенного момента не выходит из тени (в «Повести о купце» он выдает себя за слугу героя, в «Повести о Савве Грудцыне» — за младшего брата и оруженосца). Однако в «Повести о Савве Грудцыне» вместо святого или мудрого помощника (Николая Чудотворца, ангела-хранителя или мудреца) действует враг-искуситель, «названный брат» героя — бес. Таким образом, в русской литературе разрабатывается фаустовская тема. Правда, «Повесть о Савве Грудцыне» — не единственное русское произведение, герой которого заключает сделку с дьяволом. Как известно, русский читатель был знаком и с «Чудом Василия Великого о Протерии», и с «Легендой о Меските-чародее», и с «Повестью о убогом человеце, како ево диявол произведе царем».

Несмотря на отмеченное А. М. Панченко влияние на эту повесть волшебной сказки, ее действие происходит в хорошо знакомом читателю мире: герои носят распространенные имена, живут в российских городах и участвуют в известных исторических событиях. Таким образом, история о сделке купца с дьяволом становится пугающе реалистичной. Оказывается, в пределах Московского государства находится другое, дьявольское царство.

Итак, герой «Повести о Савве Грудцыне», купеческий сын Савва, отправлен отцом по торговым делам. Он останавливается в доме благочестивого мещанина, приятеля Грудцына-старшего Бажена Второго (второй — значит младший брат; это указание вызвано либо тем, что у героя был реальный прототип, либо стремлением ввести в повесть «братскую» тему). Благочестивый мещанин женат третьим браком. Его молодая жена, «уязвленная диаволом», склоняет юношу «к падению блудному». Какое-то время эта пара «в кале блуда яко свиния валяюшеся», но затем Савва «яко некою стрелою страха Божия уязвлен бысть, убояся суда Божия» и изгнал любовницу. Оскорбленная мещанка опаивает Савву приворотным зельем и, когда он теряет голову, убеждает мужа изгнать его из дома (как видим, древнерусской литературе знаком не только сюжет о царе Эдипе, но и о Федре). Отвергнутый юноша произносит слова, едва его не погубившие: «И егда бы кто от человек или сам диавол сотворил ми сие, еже бы паки совокупитися мне с женою оною, аз бы послужил диаволу». В этот момент и происходит встреча Саввы с бесом, который предлагает купцу составить богоотметную бумагу (во всей этой процедуре нет ничего зловещего: бес достает «чернила и хартию», ни о какой подписи кровью речь не идет). Получив требуемый документ, бес сводит Савву с женой Бажена, показывает ему владения своего отца и предлагает «погулять». По совету беса Савва записывается в полк. С дьявольской

помощью никогда не имевший дело с оружием Савва моментально осваивает военную науку и получает под начало три роты. Располагая сокровищами дьявола и поэтому регулярно выплачивая солдатам жалованье, Савва становится отличным «остроумным» командиром: в то время как «в протчих ротах молва и мятеж непрестанно», его солдаты «во всякой тишине и покое перебуваху». Этот «военный» фрагмент повести перекликается с аналогичными эпизодами из появившихся в первой половине XVII в. «военных» книг, в которых не только преподавалось военное дело, но и перечислялись достоинства истинного военного, те достоинства, которыми несомненно обладал Савва. Так, в переведенной в 1647 г. книге «Учение и хитрость ратного строения пехотных людей» (где, кстати, рассказывается о мятежах не получающих жалование солдат) говорится, что настоящие воины всегда думали, «как бы недругу шкоту (то есть вред. — М. Л.) учинити и государем, которым они служат, земель и людей прибавить и гонялись за рыцерскими чувствами и днем и ночью о том мыслили, как бы им рыцерственно учинити и чести и славы себе получитьи». И хотя в повести ни разу не говорится о рыцарственности Саввы, и сам он не называется ни рыцарем, ни богатырем, под Смоленском Савва трижды выезжает на поединок с польскими витязями и всех их одолевает. Таким образом, герой «Повести о Савве Грудцыне» из попавшего в историю купца превращается в ищущего чести-славы рыцаря-богатыря.

Правда, как следует из того же «Учения и хитрости», более обычным и тревожным было превращение солдата в купца: «ныне ратное дело уподобися купечеству и торговле, что торговые люди, которые в промышленном чину живут, и те ищут и вымышляют одно, чтобы им какими-нибудь мерами правдою и неправдою, обманством и всячину, которое поделу мочно тайною татбою назвати, денег и пожитка себе получитьи и не думают на рыцарственных делах, лишь бы у них мошна была полна».

Изгнанный из войска Савва заболевает, призывает иерея (кстати, из монастыря Николая Чудотворца), бес обвиняет героя в клятвopепреступлении и нещадно его мучает. На помощь Савве приходит Богородица: сначала во сне он узнает, что произойдет чудо, затем, когда во время церковной службы, при большом стечении народа героя мучает дьявол и он кричит «велиим гласом»: «Помози ми, госпоже Дево, помози ми, всецарице Богородице», в храме гремит «аки гром», раздается голос: «Савво, востани и гряди семо во храм мой» и на пол падает чистый лист. Отсутствие на листе богоотметных писаний показывает, что договор человека с дьяволом потерял силу. В результате «погулявший» по Руси Савва Грудцын постригается в Чудове монастыре.

Таким образом, кроме повестей о купцах и богатырях, «Повесть о Савве Грудцыне» связана с религиозными легендами, герои которых грешили, каялись и получали прощение. Получает прощение и Савва Грудцын: но прощается безумный отрок лишь после того, как осознает все с ним случившееся и, положившись на силу Божию, приносит искреннее покаяние. Отрекаясь от дьявола, Савва отрекается и от своего

самовластия и нежелания подчиняться традиционным правилам и нормам. Однако заявляя свою позицию, автор, по мнению А. М. Панченко, вынужден признать появление невиданного доселе героя: очарованного прелестью жизни, стремящегося наслаждаться ею и познать все ее радости

Герой другой, уже упоминавшейся выше повести, «Повести о Фроле Скобееве», также самовластен и также презирает уклад. Рискуя головой и увезя из дома дочь стольника Ордина-Нащокина, бедный ябеда Фрол Скобеев женится на ней, получает прощение грозного тестя и таким образом выходит в люди. Совершая свою аферу, Фрол не обращается за помощью, а если и обращается, то использует при этом шантаж (действительно, похищая невесту, Фрол воспользовался каретой ничего не подозревающего стольника Ловчикова и так сделал его своим пособником; однако заступающийся за плута Ловчиков меньше всего напоминает волшебного помощника), или попросту использует окружающих (на устраиваемый Аннушкой девичник Фрол проникает вместе со своей сестрой, которую в этот момент он даже не посвящает в свои планы). В отличие от Саввы Грудцына, этот попавший в русскую литературу герой-делец никоим образом не осуждается, скорее — одобряется (напрямую авторская позиция в этом сочинении не заявлена). Таким образом, в «Повести о Савве Грудцыне» и в «Повести о Фроле Скобееве» представлены две диаметрально противоположные авторские оценки нового героя времени: жизнелюбивого и самовластного. Ни Акрид, ни Бова-королевич, ни Петр Златых Ключей, ни некий убогий отрок, ни прочие герои содержащих общие с «Повестью о Фроле Скобееве» и с «Повестью о Савве Грудцыне» мотивы произведений этими качествами не наделялись и в подобных оценках не нуждались.

Савва Грудцын избавляется от преследующего его беса и обретает спасение в монастыре. Безымянный герой другой повести XVII века — «Повести о Горе-Злочастии» также скрывается в монастыре, но таким образом он избавляется не от дьявола, а от некоего персонифицированного Горя. Как и Савва, некий молодец подчиняется подстерегавшему его врагу, а потом пытается избавиться от своего спутника. Однако, в отличие от Саввы, молодец не является героем Нового времени, никакие новые идеи за ним не стоят, он не аферист типа Фрола Скобеева и не жизнелюбец типа Саввы Грудцына. Вместе с тем непостоянство положения героя, его вечные превращения из состоятельного купеческого сына в босяка и обратно все-таки позволяют рассматривать его как человека «бунташного века». Оставшись без денег, молодец обращается к доброжелателям за советом и вследствие этого вполне разумного поступка обретает утраченное и даже собирается жениться. Преисполненный гордости молодец объявляет товарищам о своих заслугах, и это его «гнилое» слово слышит Горе-Злочастие, которое является молодцу во сне и со второй попытки, приняв образ архангела Гавриила, искушает героя. Тот вновь расточает богатства и кланяется Горю-Злочастию. Таким образом, безымянный молодец дважды становится состоятельным человеком: покидая

родительский дом и послушав совет доброжелателей. Точно так же дважды получал большие богатства и купец в повести об отроке, купившем мертвое тело (кстати, безымянный молодец из «Повести о Горе-Злочастии» также принадлежит к купеческому сословию). Для восстановления утраченного капитала купеческому сыну потребовалась помощь святого помощника, храбрость и решительность. Точно так же и безымянный молодец не возвращается к родителям, как это сделал его библейский прототип, а находит возможность разбогатеть. Но способ обогащения героя не важен для автора, он не существенен для развития действия. А женитьба героя представлялась как вернейший способ поправить свое материальное положение: будь то сказочная царская или реальная стольникова дочь. Безымянный молодец также намерен жениться, но тогда, когда он уже исправился и стал солидным состоятельным человеком. Однако автор «Повести о Горе-Злочастии», следующий традиционной сюжетной схеме (о разорении, обогащении и женитьбе героя), от этой схемы уходит и отдает героя во власть Горю. Причина его повторного разорения не согласуется с действием повести: в первый и единственный раз в повести осуждается болтливость молодца. Все произошедшее с героем не объясняет, почему его виной стало именно «гнилое слово». Ведь до этого он наказывался только за непокорность родителям, а непокорность родителям в историческом перспективе отождествляется с непокорностью Богу. Не случайно начинается повесть с изложения библейских событий.

«Повесть о Горе-Злочастии»

(А. С. Демин)

Об одном из самых ярких, даже можно сказать, ярчайших шедевров древнерусской литературы — «Повести о Горе-Злочастии» — за полтора века учеными написано немало ярких же и глубоких работ, — Ф. И. Буслаевым, А. Н. Пыпиным, В. Ф. Ржигой, В. И. Малышевым, Б. Н. Путиловым, Д. С. Лихачевым, А. М. Панченко, Л. И. Алексиной и др. При всем том историко-литературная характеристика этой повести пока далека от исчерпанности хотя бы потому, что многочисленные, просто бесценные изобразительные мотивы в произведении (несмотря на дефектность единственного его дошедшего списка) еще предстоит исследовать, чтобы понять авторскую художественную идею повести, отнюдь не совпадающую с ее прямыми нравоучениями и все еще как-то неясную для нас.

Категория «художественная идея» приложима не ко всем произведениям древнерусской литературы XVII в., но как раз подходит для понимания смысла «Повести о Горе-Злочастии», в частности, для определения авторского взгляда на соотношение хорошего и плохого в жизни. К категориям хорошего и плохого автор повести обращался постоянно и многократно: упоминал зло («зла не думай», «от всякого зла», «злу не доставили») и упоминал добро («добру божливи», «на добро учения»); называл одних персонажей злыми («зло племя человеческо», «зло то Горе», «злое Горе... что злая ворона»), а других персонажей называл добрыми («люди добрыя»; «доброи молодець»; «добрых красных женъ»); даже разного рода дела и состояния автор определял как добрые или злые («добрыя дела», «пословицы добрыя», «въ славе доброи», «безъживотие злое... злую немерную наготу и босоту», «во зломъ злочастии», «злое злочастие» и т. п.).

Автор повести, по-видимому, исходил из пессимистического, даже трагичного представления о том, что все хорошее всегда подпорчено. В этой связи знаменательна противоречивость деталей в целом ряде эпизодов памятника (по принципу: от хорошего все приходит к плохому). Так, в начале повести автор отметил, что «будеть Молодець в разуме, въ беззлобии», но тут же разоблачительно уточнил, что «Молодець был в то время се мал и глупъ, не в полномъ разуме и несовершен разумомъ».

Далее. В начале же повести родители поучали Молодца о том, как жить; первая их заповедь: «Не ходи, чадо в пиры и в братчины»; и сразу же вслед за этим: «не садися

ты на место большее, не пей, чадо, двух чар за одну», — значит, родители допускали, что чадо может и нарушить их завет, придти на пир, напиться, лечь в какое-то «место заточное», быть ограбленным и т. д. Затем родители запрещали Молодцу: «Не дружися, чадо, зъ глупыми-немудрыми», с теми, кто занимается грабежом; но родители продолжили наставления: «не думай украсти-ограбители», — значит, допускали, что Молодец все-таки может подружиться с «глупыми-немудрыми» и подумывать о грабеже. Словом, автор и хотел бы, чтобы Молодец был во всем хорош, но что-то не заладилось с самого начала.

Подобная смена деталей у автора повести в направлении от хорошего к плохому заметна и дальше, в изображении автором «людей добрых», которые действуют в двух эпизодах произведения, когда Молодец посещает этих учителей жизни. Главное качество «людей добрых», которое подробнее всего показал автор повести в первом же эпизоде, это их материальная обеспеченность: у них «двор, что градъ, стоять; изба на дворе, что высокъ теремъ; а в избе идетъ великъ пир почестень»; в их «избе» висят прекрасные иконы, и Молодец кланяется «чюднымъ образумъ»; стоит добротная мебель, так что Молодца сажают «за дубовой столъ»; на пиру вволю «пьютъ, ядятъ, потешаются».

Но, как можно выяснить из текста повести, не так уж «великъ» и «почестень» пир, так как проходит он всего-то «в избе». Гости заняли места «по отчине», но упоминание автором того, где кто сидит, указывает и не на такой уж высокий статус собравшихся: «место среднее, где сеять дети гостиные» позволяет представить возглавляющих «большее место» — это купцы, наверное; а место «меньшее» занимают те, кого к пречестным участникам и причислить нельзя, — «милые дети» и какие-то «глупыя люди немудрыя». Хотя реалии довольно забубенной пирушки автор повести сопроводил облагораживающими фольклорными эпитетами, однако все эти «чудные образа» на стенах и «дубовые столы» в избе, возможно, были не более чем условностью. Богатство «людей добрых» не такое большое, каким может показаться.

Неоднозначно авторское изображение и поведения «людей добрых». С одной стороны, «люди добрыя» у автора демонстрируют верх любезности: когда Молодец пришел к ним, то «емлютъ его люди добрыя под руки». Они же настойчиво разъясняют Молодцу принятое у них главное правило жизни — смиренная доступность: «не буди ты спесивъ... смирение ко всемъ имей и ты с кротостию... то тебе будетъ честь и хвала великая ... за твое смирение и за вежество».

Но, с другой стороны, автор показал этих любезных «людей добрых» не так уж легко доступными. Они посадили Молодца за стол только тогда, когда убедились в его подчеркнуто старательном «вежестве»: «крестил онъ лице свое белое... бил челомъ онъ добрымъ людем на все четыре стороны; а что видятъ Молотца люди добрые, что гораздъ онъ крестится, ведет онъ все по писанному учению». В наставления «людей

добрых» об обязательной обходительности поведения вдруг вкрадывается инородный элемент, — настояние о необходимости замкнутости: «а чужих ты дель не обявлявай; а что слышишь или видишь, не сказывай». Наконец, «люди добрыя» не оставили раскаявшегося Молодца у себя (как можно было бы ожидать по традиционному ходу сюжета о путнике-госте), а сослались на то, что его какие-то другие «люди отведают», и Молодец ушел. Кстати говоря, во втором эпизоде «люди добрыя» хотя тоже «напоили-накормили» и одели Молодца, но тут же от него отделались: «ты поди на свою сторону». «Люди добрыя» не совсем то, чем кажутся сначала; хорошее на самом деле обманчиво.

Авторское представление о движении хорошего к плохому выразилось в многочисленных сюжетных линиях повести, когда хорошее неизменно заканчивалось плохим и почти никогда наоборот. Такова, например, жизнь Молодца. Хотя родители учили Молодца только хорошему, и ему было обещано все хорошее («не будет тебе нужды великия, ты не будешь въ бедности великою»; «в радост себе, и въ веселие, и во здравие»), все переменялось к плохому; и Молодец подчеркнул мотив неблагоприятных перемен: родительское «благословение мне от них миновалось... все имение и взоры у мене изменилися, отечество мое потерялося, храбрость молодецкая от мене миновалася»; Молодца постигли «бедность... скудость, и недостатки, и нищета последняя», «великия многия скорби неисцельныя и печали неутешныя» и т. д. Вся повесть насыщена конкретными деталями резких перемен к худшему в одежде, внешности, действиях и окружении Молодца. И ожидаются в будущем безусловно тоже перемены только к худшему в судьбе Молодца: «хотя в синее море ты поидешь рыбою... быть тебе, рыбонке, у бережку уловленной, быть тебе да и съеденой, умерети будетъ напрасною смертию».

На авторское представление о неуклонной смене хорошего плохим указывает повествование буквально о всех персонажах произведения; например, «мил надежень другъ назвался Молотцу названою братъ», да и жестоко обманул Молодца; все прочие друзья — не лучше: «наживал Молодецъ пятьдесят рублевъ — залезъ онъ себе пятьдесятъ друговъ... Какъ не стало деньги, ни полуденги, — такъ не стало ни друга, ни пол-друга».

В «Повести о Горе-Злочастии» нет персонажей, на которых не была бы брошена тень. Вот, например, вне подозрений должна быть любимая невеста Молодца, которую он присмотрел себе «по обычаю». Однако Горе-Злочастие пытается внушить сомнения Молодцу: «Откажи ты, Молодецъ, невесте своей любимой. Быть тебе от невесты истравлену, еще быть тебе тое жены удавлену, из злата и сребра бысть убитому». Хотя этому предупреждению Молодец «не поверовал», но он так и не женился. Авторское ощущение безжалостной смены добра на зло, вероятно, отразилось в данном

эпизоде (тем более что Горе при этом побуждает Молодца ни о чем хорошем не жалеть: «*Не жали ты, пропивая свои животы*» и пр.).

И все же встречается в повести ситуация, когда действие вопреки обычной авторской логике развивается как будто от плохого к хорошему. Молодец в очередной раз идет «на чужу страну далну незнаему. На дороге пришла ему быстра река, за рекою перевозчики... не везуть Молотца безденежно»; но потом перевозчики смиростивились: «перевезли Молотца за быстру реку, а не взяли у него перевозного»; а там «люди добрыя» напоили-накормили оголодавшего Молодца. Но оказалось, что доброту перевозчиков и заодно «людей добрых» предсказало Молодцу именно Горе в обмен на его покорность: «поклонися мне, Горю, до сыры земли... и ты будешь перевезень за быструю реку, напоятъ тя, накормят люди добрыя»; это в точности и исполнилось, Молодец действоваол по наводке Гора, которого никого «нетъ ... мудряя на семь свете». То есть ни в чем хорошем автор повести не был уверен.

Авторская неуверенность в хорошем сохранялась буквально до последней фразы повести, когда автор в заключение упомянул своих современников — «нас». Этот редкий собирательный персонаж был еще упомянут только в начале повести: Бог «все смиряючи насъ, наказуя и приводя нас на спасенный пут[ь]». Что же будет с «нами»? Конец повести отвечает на вопрос: «Избави, Господи, вечныя муки, а даи намъ, Господи, светлы рай», — то есть автор подразумевал возможность обоих вариантов для «нас»: и «вечной муки», и «светлого рая»; в хорошем уверенности не было: «человеческое сердце несмысленно и неуимчиво».

Дало о себе знать в «Повести о Горе-Злочастии» и явно скептическое отношение автора к добру. Повесть насыщена саркастическими высказываниями, в сущности, отрицающими наличие реально чего-либо хорошего, — хорошее на самом деле является плохим. Так, Молодец саркастически отозвался о своей жизни: «Житие мне Богъ дал великое: ясти-кушати стало нечево», — великое житие, то есть голодное. Далее саркастически же сообщается, какую жизнь Молодцу прочит Горе: «научаетъ Молотца богато жить: убити и ограбити, чтобы Молотца за то повесили или с каменемъ въ воду посадили», — богато жить, то есть быть казненным. Горе живо внушает Молодцу: «На себя что купить, то проторится, а ты, удад Молодецъ, и такъ живеш», — за хорошую жизнь выдаются «нагота, и босота безмерная, легота, безпроторица великая»; и Молодец соглашается с подменой: «Когда у меня нетъ ничево, и тужить мне не о чемъ», — беззаботная жизнь, то есть нищенская. Когда Молодец покорился Горю, то «запель онъ хорошую напевочку от великаго крепкаго разума», — саркастичность этого авторского замечания несомненна: крепость — это в действительности слабость. Молодец сам определил суть своей жизни: «что мне быти белешенку, а что родился головенкою», — белое оказалось черным.

Или, например, Горе хвалит перед Молодцем свою родню и себя: «А вся родня наша добрая, все мы гладкие-умилные. А кто всемъ к нам примешается, ино тот

между нами замучится», — ясно, что Горе издевательски переосмыслило эпитет «добрый», — ведь, кстати говоря, само Горе в повести вовсе не выглядит упитанным, гладким-умильным: «серо Горе горинское», «босо-наго, неть на Горе ни ниточки, еще лычкомь Горе подпоясано».

Всю повесть пронизывает отвергающий все хорошее саркастический мотив фальшивого богатырства и молодецкости главных героев. В качестве образцового собрания богатырских мотивов в повестях XVII в. сошлемся на «Повесть о Еруслане Лазаревиче», на обе ее редакции, — на так называемую «восточную» редакцию и на полную сказочную редакцию. «Повесть о Горе-Злочастии» содержит большое количество фразеологических параллелей с предшествующей ей «Повестью о Еруслане». Мы ограничимся только двумя эпизодами.

Когда Горе реально появилось перед Молодцем, то оно как бы превратилось в богатыря и *«богатырскимъ голосомъ воскликало: “Стои ты, Молодецъ, меня, Горя, не увидешъ никуды”*». Параллели находим в «Повести о Еруслане», где неоднократно рассказывалось, что богатырь Еруслан *«кликнул богатырскимъ голосомъ»* и что фантастический персонаж «Чюдо о трех головах» тоже *«кликнул богатырскимъ голосомъ»*, а также что Еруслан *«свиснул богатырскимъ голосомъ»*. Содержание грозной речи Горя сходно с речью другого богатыря в «Повести о Еруслане» — «Вольного царя, Огненнаго копья, Пламенного щита», который грозил Еруслану: *«и ты у меня не уйдешъ никуды»*.

Молодец реагировал на речь Горя, как на речь богатыря: *«видит Молодец немнучюю, покорился Горю...»*. Аналогия в «Повести о Еруслане»: речь Еруслана выслушивает *«князь Иванъ, русской богатырь... И видитъ князь немнучюю беду»* и подчиняется Еруслану.

Однако проявления богатырства Горя на самом деле выглядели даже комически в этом эпизоде, где Горе предстало совершенно босым и нагим.

То же саркастическое отношение автор повести выразил и к деяниям Молодца. Вот *«от сна Молодецъ пробужаетца»*; и далее: *«И вставал Молодец на бельи ноги, учаль Молодецъ наряжати: обувал он... надевал он... покрывал онъ свое тело белое, умывал онъ лице свое белое... Самъ говорить таково слово... ..Пошелъ онъ на... страну далну...»*, — так богатырь снаряжается в поход. Ср. «Повесть о Еруслане»: *«И Еруслан пробудился и, встав, молвил... И Уруслан умывся»; «а самъ говорить таково слово»; «и поехал... в далную землю»*.

Но на самом деле снаряжение Молодца самое жалкое: он пробуждается после пьянства, с него *«все слуплено»*, он обувает *«лапотки-отопочки»* и надевает *«гунку кабацкую»*; ему *«срамно»*; скрываясь от позора, он уходит куда-то далеко и не без боязни, — *«на чюжу страну, далну, незнаему»*. Богатырство обернулось жалкостью.

И далее в повести можно найти только двусмысленные упоминания о молодецкости Молодца. Так, Молодец поминает свою *«храбрость молодецкую»*, но в том смысле,

что она от него «миновалась», хотя ни о каких прошлых проявлениях молодецкой храбрости в повести не рассказывается. Упоминается и «хвастан[ь]е молодецкое», но, увы, не богатырско-воинское, а «своим богатством». Молодца называют «удалым», но, оказывается, за его наготу-босоту. «Вставал Молодец на скоры ноги», но какие же они скорые, если «уже три дни... не едал... Молодец ни полукуса хлеба» и хочет утопиться в реке; в этом состоянии он поет «молодецкую напевочку», но не храбрую, а жалобную по содержанию. В конце повести «полететь Молодец ясным соколом», — но это он не напускается на врага, а бежит от него. Вся молодецкость Молодца тут же снижается саркастическим контекстом. Ничего хорошего вовсе и нет.

В целом, различные оттенки в авторском представлении о поглощении хорошего плохим были обусловлены обобщающей идеей автора об обманчивости почти всего в мире. И действительно, автор постоянно повторял в повести мотив обмана, лжи, прельщения, неправды и лукавства. По авторской мысли, эта беда началась еще с Адама и Евы: «*прелстился Адамъ со Евою*»; а затем «зло племя человеческо в начале пошло ... к советному другу *обманчиво*»; потом и Молодца «мил надежень другъ ... *прелстил* его речми *прелесными*», и Молодец принялся за «*лестное* питие пьяное»; несмотря на то, что на Молодца был обрушен целый вал предостережений («не думай... *обмануть-солгать и неправду* учинить; не *прелщаися*, чадо, на злато и сребро... [не] буди послух *лжесвидетелству*»; «не *лсти* ты межъ други и недруги... не веися змиею *лукавою*»), в конце концов он пал жертвой лукавства же: на него «Горе *излукавилос*».

Самым полным воплощением обманчивости у автора явилось Горе-Злочастье. У него много обликов в повести. Горе напоминает зыбкого призрака. Оно хочет «в людех жить», но не может просто так среди них появиться: оно, незримо находясь где-то, лишь подслушивает речи Молодца и задается странным вопросом: «Какъ бы мне Молотцу появиться?», а потом только «во сне Молодцу привиделос»; и вторично — во сне; и в третий раз — не при свете дня, а когда «день до вечера миновался». Горе напоминает и нечистого духа при третьем своем появлении, — судя по приложенному к нему эпитету (Горе предлагает: «Покорися мне, Горю *нечистому*», и Молодец «покорился Горю *нечистому*»). Наконец, Горе напоминает оборотня: то во сне Молодцу оно явилось архангелом Гавриилом; то, вероятно, в сумерках, «у быстри реки скоча Горе из-за камени» в виде какого-то полностью обнаженного существа; то во время своего четвертого явления Молодцу, уже на чистом поле, Горе «учало над Молодцемъ грядати, что злая ворона над соколомъ», потом полетело «белымъ кречатомъ» и «серым ястребомъ», затем предстало, быстро меняя обличье, по-видимому, то в облике охотника «з борзыми вежлецы», то в облике косаря «с косою вострою», то вообще в виде группы рыбаков «с щастыми неводами».

Горе-Злочастье у автора иногда вдруг как бы раздваивается на два отдельных существа, ведущих себя каждое по-разному: например, в результате того, что некоторые люди с Горем «боролися», «от них Горе миновалось, а Злочастье на их въ могиле

осталос»; похожее происходит и далее: «то Горе избудетца, да то злое Злочастие останетца». И тут же Горе говорит о себе как о сдвоенном существе: «А мне, Горю и Злочастию, не в пустеже жить». А потом Горе предстает уже, скорее, как одно и то же существо, обозначенное синонимами: «А Горе пришло с косою вострою, да еще Злочастие над Молодцемъ насмьялося». Горю свойственна зловещая многоликость, изощренная обманчивость, чем Горе многих людей и «перемудрило».

Обманчивость чего именно утверждал автор? Ф. И. Буслаев считал, что главной темой повести являлась «вся жизнь человеческая... жизнь русского человека вообще... Поэт хотел изобразить жизнь человека вообще». Однако цель автора, пожалуй, была все же более конкретной, о чем свидетельствует его фразеология. Слова «житие» и «жити» автор необычайно часто повторял с самого начала и до самого конца «Повести о Горе». Особенно настойчиво мысль о «житии» автор выразил по поводу своего главного героя — Молодца. О том, что повесть посвящена именно «житию» Молодца, автор сказал, завершая произведение: «А сему *житию* конецъ мы ведаемъ», — под словом «житие», разумеется, понималась жизнь Молодца, а не жанр произведения. О внимании автора к «житию» Молодца свидетельствовали постоянные возвращения к этой теме в тексте повести: Молодецъ высказывался о том, какое «*житие*» ему дал Бог и чем он недоволен от своего «*жития*»; Молодцу советовали вспоминать «*житие* свое». Автор повести развернул целую историю о жизни Молодца, пояснив, как Молодецъ «хотель *жити*», но спрашивал: «какъ мне *жить*»; его учили, как ему «жить», и старались на «дела наставлять»; и успокаивали: «и такъ *живеш*»; и Молодецъ справился: «учаль онъ *жити* умеючи».

Автора повести, естественно, интересовала жизнь и других персонажей, однако в гораздо меньшей степени. Так, однажды автор изложил рассуждения Горя, как оно хочет «в людех *жить*»; или напомнил историю жизни Адама и Евы — как Бог «повелель имъ *жити*», и посетовал на то, как «учали *жить*» последующие роды человеческие.

В общем, обманчивость «жития» людей, в первую очередь, его современников, и была главной художественной идеей автора «Повести о Горе-Злочастии», выраженной в образах, сюжетах и предметных деталях.

Художественная идея об обманчивости жизни роднит «Повесть о Горе-Злочастии» в первую очередь с сатирическими и юмористическими произведениями XVII в., но автором повести выражена несравненно богаче, полнее и острее.

Глава 6

Произведения на мироописательные темы

«Шестоднев» Иоанна Экзарха

(О. В. Гладкова)

Древнерусскую литературу схематически можно разделить на три тематических массива. О двух больших массивах произведений на темы исторические и на темы обществоведческие уже было сказано. Теперь пойдет речь о третьем массиве — о произведениях мироописательных, рассчитанных на читательскую любознательность. Этот, наименьший из трех, массив произведений был так сильно пронизан морализаторством, что не всегда четко отделялся от произведений на нравоучительные темы. И все же есть своя специфика таких произведений — это экзотические объекты описания или обсуждения (космос, рай, Индия, редкостные животные и пр.). Мироописательная тематика отличалась консервативностью и менялась мало в течение многих веков. Начнем с «Шестоднева» Иоанна Экзарха.

Об авторе. Иоанн, экзарх болгарский, — один из выдающихся деятелей времени «золотого века» болгарской культуры и литературы, автор «Шестоднева» и ряда других произведений, пользовавшихся большой популярностью не только в Болгарии, но и на Руси, и в других славянских странах. О его жизни известно немного, да и то — только из его трудов и сочинений.

Несомненно, что Иоанн был славянином, болгаринном; неоднократные обращения в его трудах к болгарскому князю (царю) Симеону (864/65—927 гг.) указывают на то, что знаменитый писатель был его современником. В своих трудах Иоанн показывает себя высокообразованным человеком, но можно только предполагать, где он мог получить такое образование. Сохранились свидетельства о том, что болгарский князь Борис посылал учиться в Константинополь своего сына Симеона, а вместе с ним и других болгарских мальчиков, желающих в будущем стать монахами или священниками. Княжеский сын получил блестящее образование в знаменитой Магнаурской школе, где учились сыновья императоров и высшей аристократии, остальные учились в Константинопольском Студитском монастыре. Среди них, вероятнее всего, был и Иоанн. Он в совершенстве знал греческий язык, был знаком с сочинениями раннехристианских и византийских авторов, получил некоторые знания и в области античной культуры. Свое образование он завершил в городе Плиске, где и познакомился с Наумом, Константином и другими учениками Кирилла и Мефодия, чьим последователем считал себя

Иоанн, хотя знаком с ними не был. С 894 г. деятельность Иоанна была уже тесно связана с Преславом, Преславской книжной школой и с князем Симеоном. И в Плиске, и в Преславе Иоанн носил духовный сан презвитера (священника) и одновременно звание экзарха. В различные эпохи титул экзарха имел неодинаковые значения. В одних случаях словом «экзарх» обозначался посланник царьградского патриарха в иную страну, в других случаях означал духовного главу подчиненной царьградскому патриарху провинции. Поскольку при титуловании Иоанн назван экзархом именно болгарским, можно предположить, что в Болгарии он один носил этот титул, следовательно Иоанн исполнял обязанности духовной главы Болгарии, подчиненной Константинополю-Царьграду.

Помимо своего самого известного и грандиозного по замыслу и исполнению труда — «Шестоднева», — Иоанн Экзарх создал еще целый ряд произведений — слов, проповедей, перевел «Богословие» («Слово о правой вере») и, возможно, некоторые другие сочинения Иоанна Дамаскина, впрочем, среди ученых нет единого мнения о том, какие произведения действительно могли быть переведены Иоанном, а какие были ему приписаны как лицу авторитетному, что часто бывало в Средние века. За свои заслуги Иоанн Экзарх был причислен болгарской церковью к лику святых.

О Шестодневах. Шестодневы составляют особый жанр средневековой книжности, это произведения энциклопедического характера, опирающиеся прежде всего на две первые главы книги Бытия и комментирующие каждый из шести дней творения. На Руси были известны Шестодневы Василия Великого, Севериана Габальского, Георгия Писиды, но самым популярным оставался у русского читателя «Шестоднев» — энциклопедический труд Иоанна Экзарха, предназначенный для широкого читателя и содержащий разнообразные сведения о природе и человеке.

О «Шестодневе» Иоанна Экзарха. Ничто в книге Иоанна Экзарха не позволяет точно датировать ее. Она посвящена болгарскому царю Симеону, по заказу и при покровительстве которого и был выполнен этот труд. По отдельным косвенным данным «Шестоднев» был предположительно создан между 910 и 917 гг. Древнейший сохранившийся список «Шестоднева» относится к 1263 г. и представляет собой сербский извод памятника, его самые старшие русские списки датируются XV в., хотя, как предполагают ученые, труд Иоанна Экзарха появился на Руси еще в XI в.

Общая композиция «Шестоднева» Иоанна проста: книга состоит из «Пролога» и шести «Слов», соответствующих каждому дню творения.

Писатель соединяет в своем произведении знания античности о строении мира и учение христианской церкви о триедином Творце. Как говорит сам автор в «Прологе» к «Шестодневу», он опирался на творения Василия Великого, Иоанна Златоуста, Севериана епископа Габальского и Аристотеля. Названные труды Иоанн использовал по-разному: некоторые точно цитировал, другие — пересказывал, внося свои наблюдения, рассуждения и толкования. Наиболее обширны в «Шестодневе» Иоанна выдерж-

ки из «Шестоднева» Василия Великого и из «Жизни животных» Аристотеля. Многого Иоанн прибавлял и от себя. При чтении, если не обращаться к научному комментарию, сделанному уже в наше время, невозможно распознать, какие части принадлежат действительно Иоанну, а какие позаимствованы им из других источников. В «Прологе» сам Иоанн сравнивает писательский труд с трудом бедного строителя, которому богатый вельможа велел построить дворец. У одних строитель попросил мрамор и возвел стены, у других — лес, из которого получилась крыша, и в результате возникло стройное здание. Таким образом, болгарский писатель создает новый «Шестоднев», проявляя себя как талантливый творец и компилятор.

Повествование Иоанна представляет собой то философский трактат — там, где автор рассуждает о мироустройстве, о проблемах бытия и т. д., то естественно-научное сочинение — там, где речь идет, например, о повадках животных или об анатомии человека, то поэтические зарисовки и лирические картины — при описании природы или произведений искусства. Изложение в «Шестодневе» однако выглядит логичным и последовательным, поскольку разнообразие тем объединяется в повествовании общим поэтическим взглядом на мир, на красоту творения Создателя.

«Пролог» к труду написан в форме слова, обращенного к заказчику — болгарскому князю Симеону. По сути — это похвала сначала самому Симеону, а затем Богу, творцу окружающего мира. Иоанн любит красоту жизни и человеком, как Божьим творением, ради которого «небо солнцемь и звездами украшено... земля садом и дубравами и цветомь утворена, и горами увяста... море, и реки, и вся воды рыбами, исполнены, кого ли ради рай, и самое то царство уготовано» — «небо украшено солнцем и звездами... земля украшена растениями, деревьями и цветами, опоясана горами... море и реки и все воды полны рыбой, для кого и рай, само Царство Небесное приготовлено» (пер. Г. С. Баранковой). Основу «Пролога» (кроме вступления и заключительной части) составляют отрывки из IV «Слова» «Врачевания эллинских недугов» Феодорита Киррского. Иоанн вслед за Феодоритом прославляет Бога как великого художника, восхищается Божьим творением, наивысшее восхищение у писателя вызывает природа — ее гармония и постоянство: «Море бо бурями мутимо, и надымающися на суседу землю, и проливаемо, песка ся стыдить, и нарочитых предел не рачить преступати, нь яко конь текыи, и въздержается уздою, сице ти море, неписанныи законъ, видя пескомъ написанъ, и възвращается» — «Море, взволнованное бурями и набрасывающееся на соседнюю землю, набегая, стыдится песка и не хочет преступать определенные пределы, но как несущийся конь сдерживается уздою, так и море, видя неписанный закон [Божий], песком написанный, возвращается обратно». Земля, столько лет засеваемая человеком, не иссыкает и дает плоды, море не пересыхает, потому что идут дожди или в него впадают реки. Как чудо воспринимает Иоанн воздух, которым дышит все живое. Все служит для него доказательством премудрости и силы Творца.

Образ Творца-мастера часто воссоздается Иоанном в «Шестодневе» через аналогию с трудом ремесленника; действие слова Божьего на человека уподобляется точильному бруску, очищающему душу от ржавчины: «Якоже бо осла острить железо, тако же и твое слово, и даръ душу острить, ть же не едину, благодать творить железу, нъ първое ржа его оцестить, таче дебело суще тнить е, и въступлено поострить, и темно суще, осветить, тако же слово твое, и даръ, отребить души греховну ржу, и тупость обострить, и дебелу сущу, истнить, и темну сущу, светлу сътворить» — «Как точило (оселок) острит железо, так и Твое слово и дар обостряют душу. Оселок приносит железу не единственную пользу, но сначала очищает его от ржавчины, затем, если оно имеет большую толщину, истончает его, а затупленное [железо] обостряет, ставшее темным делает блестящим. Так же и Твое слово и дар очищают душу от греховной ржавчины и грубую душу утончают, а темную делают светлой».

В шести словах «Шестоднева» Иоанн рассказывает о шести днях творения, дополняя библейский рассказ разнообразными сведениями о природе. Так, например, в «Слове первого дня», толкуя первый стих из Библии («В начале сотвори Бог небо и землю»), автор исходит из мысли апостола о том, что «есть бо и другаа тварь, невидимаа его» — «имеется и другое творение, невидимое», которое «от создания мира сего, творениемъ разумеваема суть видима» — «от создания мира посредством творения становится видимо». И небо, о котором говорится здесь, не то небо, которое нам видно, но вышнее. И хотя прямо в первом стихе об этом не говорится, но Бог сотворил в одно время с вышним небом и землею воду, огонь и воздух. А Дух Божий, который «ноша-шеса по водамъ», был, по мнению Иоанна, не Дух Святой, «нъ въздух». Свет, созданный Богом словами «буди светъ», не тот свет, который знаком нам на земле, а горний, бесплотный.

На второй день творения было создано видимое нами небо, «твердь», словами: «Да будетъ твердь посреде воды». Твердью воды были разделены на две части: одна часть осталась на земле, другая находится между твердью и вышним небом («Слово второго дня»).

В «Слове третьего дня» Иоанн говорит о сотворении земли (суши), моря и растений. Многие в авторе выдает жителя юга, южного приморья: часто и по-разному рисует он море и его обитателей, а также наиболее почитаемое в южном земледелии растение — виноград, виноградную лозу, в которой видит «недоведиму премудрость Творьчю» — «непостижимую премудрость Творца», выразившуюся в целесообразности и удивительной соотнесенности частей целого растения: «понеже бо рече, и древо плодовое, творяи плод, да ту абье и со инеми всеми прзябе, и корень пусти, противу глубине земнеи, лозное бытѣ, аки по лествее из дна своего, смерящи противу корению, и отрасли пустивши, на утверженье, въшедши же на землю, на подобную высоту въздвигшися лоза, на светлыа розгы своя, акы чадомъ своим свое имене делящи равно, и одинако и равне пекущися, отроды своими, свое дебелство делящи, и за вся

имъ подаючи, да ся акы рукама емлюще, на высоту грядуть, и ихъ ветръ не разнесеть от матица лозныа, но паче ся узою тою держаще, могут гроздовную тяжесть поддержиати, иматъ же и листвие, частынею крыющи отроды лоза, и на высоту прямо грядущи, тожде творить от рамяныхъ дождей хранящи чяда своа, листвие же то, ваино иматъ акы дверца, творены ими же солнечные луче въсияющи, лагодную теплоту приемель, а не многую, яже может зело вредити грезновие» — «...когда Он сказал: “И дерево плодovitое, приносящее плод”, то тут одновременно со всеми другими [растениями] проросла и пустила корни в земную глубину первая лоза, которая, как по лестнице, вышла из земли и соразмерно корням пустила ростки. Когда она вышла из-под земли и поднялась вверх, достигнув подходящей высоты, то разделилась на прекрасные побеги свои, равно разделяя [им], как детям, свое богатство. И одинаково и ровно заботясь о своем потомстве, она делит свою тучность, производя вьющиеся побеги и как бы обнимая их руками. Побеги идут вверх, и ветер не отрывает их от материнской лозы, но, напротив, сдерживаемые теми узамы, они могут выдерживать тяжесть гроздей. Лоза имеет листья, плотно покрывающие ее ветви, и когда она вырастает высокой, [с помощью этих листьев] хранит своих детей от сильных дождей. Эти листья изваяны так, как будто в них сделаны дверцы, сквозь которые к ним проникают солнечные лучи. Но грозди получают необходимую (умеренную) теплоту, а не большую, которая может сильно повредить им».

«Слово четвертого дня», посвященное солнцу, луне и звездам, представляет собой почти трактат по астрономии. Рисуя сложную картину перемещения небесных тел (звезды, например, понимаются как «тела суть яко сосуди створени, и капища свету, творцемъ Богомъ» — «тела, созданные наподобие сосудов и как вместилище света творцом Богом»), Иоанн попутно разоблачает астрологов: «Како убо яже человеци, зело съдержати, и ведать, и могут разумети, егда в кьи вредъ впадаютъ, и разлучаютъ я на чины, то темъ вы, человекомъ сия звезды творца поставляете, како то смеете извещати хулное слово, но по истине пустошници несмысли, звезды бо хужьши суть при всемъ человека, человек бо умъ имыи, вышши естъ всея видимыа твари, елма бо и единъ естъ въ всей жизни человекъ знаемеи, и видимеи, животь хытрыи, и смыслении, яко единъ иматъ душу разумичну, и по образу, и по подобью творца своего» — «Как вы [астрологи] считаете, что [звезды], которые люди успешно наблюдают, изучают, разделяют на группы и могут узнать, когда они изменяют [свое положение], являются творцом человека? ...Ведь звезды хуже человека во всем. Человек же, имеющий ум, выше всего видимого творения, так как он в этой познаваемой и видимой жизни является единственно мудрым и разумным существом, который один имеет разумную душу и действительно создан по образу и подобию своего Творца». Помимо обличения астрологов, в своей тираде Иоанн останавливается и на центральных проблемах не только самого «Шестоднева», но и всей христианской доктрины в целом: писатель говорит о человеке, созданном по образу и подобию Божьему, и о человеческом уме и разуме.

«По образу же, — продолжает свою мысль в “Слове шестого дня” Иоанн, — человек деянием имать» — «обладает [душевным] действием», то есть свободой воли. «А еже по подобью, — пишет Иоанн далее, — по изволению нашему съвершение, исцеление приемлетъ» — «что мы по своему желанию принимаем совершенство и спасение». К теме ума и разума Иоанн обращается неоднократно (см. начало «Слова второго дня», а более всего «Слово шестого дня», посвященное человеку). Для Иоанна, как для христианина, ум — это прежде всего рассудок, а разум — высшая интуиция, вера, помогающая постигать Божественный промысел.

«Слово пятого дня» рассказывает о сотворении пресмыкающихся и птиц и в большей своей части состоит из двух обширнейших вставок из Василия Великого и Севериана Габальского. Многие сведения, передаваемые Иоанном Экзархом вслед за Василием Великим о животных и птицах, сближают «Шестоднев» с «Физиологом». Таков, например, рассказ о ехинии, небольшой морской рыбе, созданной, подобно многим другим животным, «на боязнь намъ, и на ужасение»: «Аще слышиши како ти велиции корабли, ядры простерты, и ветромъ строиномъ пловуще, малая рыбица ехинии, тако удобь ставить великыи корабль, якож не поступати ему никамо же долго, но акы прибиень станеть морьстеи воде, да не и ли въ малемъ томъ творьча силы разумееши указание» — «Если ты слышишь, что малая рыбка, ехиния, без труда останавливает большие корабли с надутыми парусами, плывущие при благоприятном ветре, так что большой корабль долгое время не может никуда двигаться, но как пригвожденный стоит на поверхности морской воды, то и в малом том [создании] не находишь лы ты указание на силу Творца?»

Или рассказ, известный с античности, о птице алкионе (зимородке). Она вьет гнездо на морском берегу, а яйца кладет в песок. Алкион выводит птенцов зимой, «егда многими бурями ветри море земли приражаютъ, нъ обаче престануть въ ть годъ вси ветри, и утишатся вольны морскыя, егда алкионъ наседить седмь днии, въ ты бо точию дни изляжеть птища, но понеже и корьмяя имъ тебе есть, и другую седмь днии, на възрастение птищемъ, еликодавецъ богъмалому сему животу даль есть... се ти на поучение якоже просити от бога, еже есть на сънебдение, имъ же богъ и о бесловесныхъ промышляеть, и уставляеть, то тебе деля что да не имать сътворити преславна имъ же по образу божию бысть ти, елма же птица делма мала, тако великое, и гордое держится море, посреде зимы тихо стояти повелено» — «когда море из-за частых ветров и бурь бьется о землю. Но, однако, перестают [дуть] все ветры, и стихают волны в то время, когда алкион насиживает яйца в течение семи дней, ибо в эти дни выводит он птенцов. Но поскольку им нужна и пища, другие семь дней на возвращение птенцов дал великий даритель Бог малому этому животу... Это [дано тебе] в поучение, чтобы просить у Бога то, что [нужно] для спасения. Поскольку Бог и о бессловесных заботится и устанавливает у них порядок, то ради тебя чего не может сотворить достойного хвалы, раз ты создан по образу Божию, ведь даже ради малой птицы

такое большое и страшное море сдерживается посреди зимы, получив приказание стоять тихо».

Как и в «Физиологе», авторы «Шестоднево» часто уподобляют человеческие поступки повадкам животных, преследуя тем самым назидательные цели. Типичный пример такой сентенции — рассказ о полипе из фрагмента, заимствованного Иоанном из «Шестоднева» Василия Великого: «И не могу минути рыбы, юже зовуть многоножица, тоя проказньства и льсти, якоже пронирыва есть, та бо кьякому же камению приближается такую же плотию ся явить, къ зелену, зелена, и къ белу бела, якоже мноземь рыбаь, незапеющимся пловущимь, многоножици въ челюсти въпадати мянщемь камень, суще готово уловление, тому пронирывому животу, тацци ти суть нравомь, да на вся потребности премещутся не присно на единомь изволении сояще, но инако ти инако» — «И не могу умолчать о рыбе, которую называют полипом, о ее коварстве и хитрости, о том, как она лукава. Ибо она, к какому камню приблизиться, такой же цвет тела являет, к зеленому — зеленый, и к белому — белый. Поэтому многие плывущие рыбы, не подозревая, попадают в челюсти полипа, принимая его за камень, и делаются готовой добычей этого хитрого существа. Таковы нравом те, которые всегда около властителей и приноравливаются к их потребностям, не всегда оставаясь при одном и том же мнении, но быстро меняя его то так, то этак...».

«Слово шестого дня» в значительной своей части посвящено человеку. Оно начинается с описания дворца князя Симеона (имя князя в тексте прямо не названо): «Якоже смердь, и нищъ человек, и страненъ, пришедъ издалеча к преворамъ княжа двора, и видив я дивится, и приступивъ къ вратомъ, чюдится въпрашаа, и вънутрь въшедъ, видить на обе стране храмы стояща, украшены камениемъ, и древомъ истесаны, и прочее въ дворецъ въшедъ, и узревъ полаты высокы, и церкви издобрены без года, камениемъ, и древомъ, и шаромъ, изьнутрь же мраморомъ, и медью, съ сребьромъ же, и златомъ, таче не съведый чьсому приложити ихъ, несть бо того видель на своени земли, разве хызъ леплень, и убогъ, ти акы погубивъ си умъ чюдится имъ ту, но аще ся прилучитя ему и князь видети, седяща въ срачице бисеромъ покидыане, гривну цатаву на выи носяща, и обручи на руку, и поясомъ вольрьмитомъ поясана, и мечъ златъ при бедре висящъ, обаполы его боляры стояща, въ златыхъ гривнахъ, и поясехъ, и обручехъ, ти его аще кто въпрашаеть, възвращьшася на свою землю рекыи, что виде тамо, рече не веде како вы поведе того, свои вы бесте очи умеле достойне чюдитися тои красоте, тако же и азъ не могу достойне тоя доброты, и чина сказати» — «Как дивится смерд и бедный человек, к тому же чужестранец, пришедший издалека к ограде княжеского дворца, увидев его, и как восхищается, приступив к воротам и спрашивая, [можно ли войти], и [как восторгается], войдя внутрь, [когда] видит по обе стороны стоящие храмы, имеющие украшения из камня и резного дерева. И как, войдя во дворец и увидев высокие палаты и церкви, изукрашенные в изобилии камнем, деревом и красками, а внутри мрамором и медью с серебром и золотом, не знает, с чем

сравнить их, ибо не видел на своей земле ничего, кроме убогих лепленых хижин, и думает, что он теряет рассудок. Но если удастся ему, то увидит и князя, сидящего в одежде, осыпанной жемчугом, носящего на шее цатообразную гривну (золотой или серебряный обруч с подвеской-медальоном) и браслеты на руках, подпоясанного пурпурным поясом, с золотым мечом, висящим у бедра, а по обе стороны от князя — стоящих бояр в золотых гривнах и поясах, и браслетах. И если после того, как он возвратится на свою землю, кто-нибудь спросит его, что он видел там, вдали, отвечает, не знаю, как рассказать вам об этом, своими глазами нужно видеть эту красоту, чтобы по достоинству оценить ее. Так и я не могу должным образом описать эту красоту и порядок». Описание роскоши и великолепия дворца, богатых одежд князя и его приближенных появляется здесь неслучайно. Восхищение простолюдина, увидевшего дворец, сравнивается с восторгом человека перед величием Творца и его творения. В то же время фигура князя-царя символически указывает, что в «Слове шестого дня» речь пойдет о венце творения — о человеке, для которого и создан весь этот прекрасно обустроенный мир-дворец.

«Слово шестого дня» развивает важнейшие постулаты христианства: о человеке как образе и подобии Божьем, о его свободе воли как краеугольном камне христианского учения. Вместе с тем Иоанн подробно останавливается на строении человеческого тела, восхищается мудростью Того, «иже ны есть създалъ, и сице съсудиль» — «Кто нас создал и так устроил». Но даже в этой части повествования, представляющей собой по сути трактат по анатомии и физиологии, Иоанн не удерживается от метафорической поэтизации: «сердце же въчинено есть, и лежить на среднемъ месте, форакса въ ширинахъ объдержимо, и хранимо округъ плющами, якоже объумъша е, якож акы персты своими» — «сердце установлено в середине грудной клетки, в [ее] глубине, оно окружено и хранимо легкими, обвивающими его своими покровами, как будто обнимая перстами».

Немало строк отводит Иоанн рассуждениям об искусстве и о том, что есть красота. Основой искусства Иоанн вслед за античными мыслителями считает подражание (мимесис): «кождо ею подражаетъ родъ, того живота хитрость, въ нь же то творить на нь зря, ти сътворить безъ душа человека или лва, или коня, точию подобна, творя образомъ, но не тако творить прехитрии творецъ, еже въ твари сеи видимо есть» — «каждое искусство подражает [внешнему] виду живого существа, [художник] воссоздаст его, смотря на него. Художник создает человека или льва, или коня без души, давая только их видимое подобие. Но не так создает премудрый Творец все, что можно видеть в творении». Основным составляющим в понимании прекрасного выступает соразмерность: «и рука бо сама особъ, и око особъ сы, и коеждо от телесъ капищныхъ удовъ, разно лежашъ, не обавятся добре, еже я точью прилучився узрить, но яко, яже кто по своему чину сложить, от съмерения разумнаго явится, и грубому знаемо, а хитрыи же, и преже сложения вестъ, иже коегождо добро и хвалить, еже коегождо, на

сътвършенъе ихъ, възнося мысли своя» — «и рука сама по себе, и око само по себе, и каждый член (часть) тела статуи, взятый поодиночке, могут показаться некрасивыми, если кто-то только бросит на них поверхностный взгляд. Но если кто-нибудь поставит их на свои места, то их разумная соразмерность (гармония) станет ясной и невежде. А художник и прежде сложения знает красоту каждой части и хвалит ее отдельно, поскольку обращает мысли свои к конечной цели». Вдохновенные строки посвящает Иоанн красоте моря, поэтически перелагая слова Василия Великого: «сладокъ бо позоръ блещашуся морю, егда ся утиши зело, сладко же егда и кроткъимъ поддыханиемъ, въздвижется плещи, и акы багрянами вольнами играя, пририщеть к земли суседе, и акы мирныма рукама приемлющи целуетъ, но не тако Богу менишь Писанье, подоба мнети книги глаголющая, добро и сладко явится море, но доброту словесемъ тварнымъ отлучаетъ я» — «прекрасен вид сверкающего на солнце моря, когда оно совершенно спокойно, прекрасен и тогда, когда под кротким дуновением ветра колеблется его поверхность и, как бы пурпурными волнами играя, припадает оно к землесоседке и, как бы обнимая ее нежными руками, целует. Но не нужно думать, будто из Священного Писания следует, что [только] Богу море представлялось прекрасным и славным, ибо красота [согласно Писанию] предназначается всему созданному».

Многое в повествовании выдает Иоанна как внимательного и вдумчивого наблюдателя: он видит движение планет, слышит пение птиц (Иоанн называет более 10 видов птиц!) и всю природу, с ее красотой, соразмерностью и целесообразностью, воспринимает как гимн Создателю. Такое безоглядное восхищение тварным миром было характерно для эпохи начального христианства — к тому времени оно уже утихло в Византии, а несколько позднее стихнет оно и у славян.

Почти в каждом «Слове» автор считает необходимым остановиться на обличении и разоблачении всевозможных ересей, отстаивая чистоту веры, однако и сам порой отступает от догматов или не считает нужным примирять противоречия в высказываниях святых отцов: «сиде помыслихомъ побеседовати, якоже неподобне церковнии мужи добротитие имуще, глаголюща рекуще, единою, и купно, тело съ душею сътворено есть реша» — «мы решили побеседовать о том, что неправильно учили церковные мужи, [известные] праведной жизнью, говоря, что одновременно и вместе были созданы тело и душа». Сам Иоанн считает, что сначала создается тело, а затем душа, как об этом и говорится в книге Бытия. Poleмика такого рода занимает достаточно места в «Шестодневе» болгарского книжника.

Особая заслуга Иоанна состоит в его словотворчестве — создании научной лексики и терминологии. Им были введены в оборот многие научные, богословские, философские и др. термины, например такие, как: «зодиакъ», «поясъ» (климатическая зона), «естество», «бытие», «вещь», «тело», «ефиръ» и многие другие.

Труд Иоанна, экзарха болгарского, обогатил болгарскую, а вслед за ней и древнерусскую литературу, получил широкое распространение в славянских странах и цити-

ровался в сочинениях древнерусских книжников наряду с творениями отцов Церкви вплоть до XVII в. Влияние болгарского писателя и богослова так или иначе испытали на себе русский митрополит Иларион и князь Владимир Мономах, безымянные авторы «Слова о полку Игореве» и «Слова о погибели русской земли», Ермолай-Еразм, автор «Повести от жития Петра и Февронии», протопоп Аввакум и многие другие.

«Физиолог»

(А. В. Архангельская)

«Физиологами» в средневековой книжной традиции назывались сборники, заключающие в себе «собства и страсти животных», однако представляющие интерес не сами по себе, а в связи с возможным истолкованием их как символических или аллегорических параллелей к тем или иным событиям священной истории, Писания или богословской доктрины. «Физиологи» были чрезвычайно распространены в христианском мире почти с самого начала христианской эпохи и оказали необычайно сильное воздействие на средневековое искусство (живопись, орнаментальная скульптура и пр.). «В своем древнейшем виде “Физиолог” явственно разделялся на две части: в первой заключается описание животных и их свойств, в другой — излагались символическо-христианские толкования этих свойств» (В. Мочульский).

Вопрос о происхождении древнейшего текста «Физиолога» В. Мочульский решал в свое время в пользу Александрии, считая именно ее регионом, «где древнеегипетское, греческое и иудейское было слито воедино и на этой смешанной почве продолжались дальнейшие исследования в области науки». Наряду с этим существовали предположения о его палестинском происхождении и о том, что он имеет отношение к сирийской литературе. Временем появления этого памятника ориентировочно считается период между II и IV вв.

Распространенность «Физиолога» в греческой письменности привела к тому, что «“Физиологами” называют по крайней мере три разных произведения, существующие в греческих списках, написанные в разное время и разными авторами. Древнейший “Физиолог”... был составлен в первые века христианства. Второй, так называемый византийский “Физиолог”, появился позднее, его... относят к началу средних веков (V—VI вв.). Третий, приписываемый Василию Великому, датируется X—XI вв.» (Е. И. Ванеева).

Самые ранние русские списки «Физиолога» сохранились с конца XV в., самые поздние относятся к XVII в. Традиционно исследователи решают вопрос о времени появления славянского перевода этого памятника в пользу периода XI—XII вв.

Основой содержания «Физиолога» являются рассказы о тех или иных особенностях природы животных, которые используются в качестве аллегорий для разъяснения определенных мест Священного Писания или христианских догматов. Однако надо

отметить, что наряду с животными в сборнике фигурируют некоторые растения (огромный индийский дуб перидексион, смоковница) и даже камни (магнит, огниво, адамант, агат, бисер и какой-то особый лягушачий индийский камень, исцеляющий больных водянкой). Животных можно условно поделить на реально существующих и мифологических (саламандра, феникс, единорог, сирена, кентавр и др.). Однако сразу надо учесть, что в очень многих случаях, даже если речь идет о реальных зверях, упоминают их мифические свойства или повадки.

Открывается сборник повествованием о льве — такое начало не случайно, поскольку лев — царь зверей. Обращает на себя внимание также и то, что о льве имеется несколько рассказов — это не характерно для сборника в целом (несколько рассказов посвящено также змее, муравью, голубю и ослу).

Уже рассказы о льве достаточно ясно знакомят с манерой повествования. Первое свойство зверя — заматывать следы, чтобы сбить со следа охотников, — сравнивается с тем, что и «Спас мой, разумный лев» изначально скрыл свою Божественную природу. Второе свойство — спать с открытыми глазами — находит параллели и в Ветхом Завете (цитируется царь Соломон, сказавший: «Аз сплю, а сердце ми бдит»), и в Новом Завете («плотию бо Господь мой на кресте успе, а божество Его одесную Отца бдяще»). Наконец, третье свойство льва — оживление мертворожденных детенышей дуновением отца на третий день — аллегорически возвещает Воскресение Христово в третий день после крестной смерти.

Этот принцип аллегорического построения повествования сохраняется и дальше на протяжении всего текста. Примеры прозрачных аналогий можно умножать. Троекратное погружение старого орла в чистый источник, после чего орел снова становится молодым, — аллегория благодатного воздействия на человеческую природу таинства святого крещения. Склонность горлицы к отшельничеству сравнивается с уединением Христа с наиболее близкими учениками в день Преображения Господня, а также с подвигом всех последующих Христу отшельников. Свойство саламандры не гореть в огне и даже гасить любой огонь должно убедить читателя в истинности чуда с тремя отроками, брошенными в печь царем Навуходоносором, но от огня не пострадавшими. Хитрость лисы, притворяющейся мертвой, чтобы к ней без страха приблизились птицы, уподобляется лукавству дьявола, ищущего гибели людей. Двойственность природы «мравольва» не позволяет ему питаться (материнская природа препятствует вкушению мяса, отцовская — овощей), в результате чего животное умирает от истощения — очевидная параллель греховной раздвоенности человека, ведущей его к гибели. Иногда аналогии оказываются достаточно смелыми и неожиданными: так, единорог, сосущий грудь оставленной ему в плен девицы и становящийся ее мужем, аллегорически означает воплощение Христа, который «всели ся в чрево истинная девица Мария».

Структура рассказов может быть как двухчастной (повествование о животном — аналогия из Священного Писания), так и трехчастной (цитата из Писания — пове-

ствование о животном — аналогия). Предваряющая повествование цитата может прямо называть животное или же в неявном виде характеризовать его поведение, на котором, собственно, в дальнейшем и будет строиться аллегория. Рассказ о неясги предваряет цитата из Псалтыри («Уподобих ся неясги пустыньней»); об осле говорится словами Книги Иова («Кто оставит дивная ослы свободу»); о ехидне — словами Иоанна Крестителя по Евангелию от Матфея («Исчадия ехиднова, кто сказа вам бежати от грядущаго гнева»); о змее — словами Самого Христа («Будите мудри, яко змия, и кротци, яко голубие») и т. д. Примером же неявной характеристики может служить рассказ «О епопе птице», посвященный самоотверженной любви птенцов к вскормившим их родителям и открывающийся цитатой из закона Моисеева: «Иже злословит отца или мать, смертью умрет». Из этой фразы остается неясным, о каком животном пойдет речь, но уже совершенно очевидно, что предметом морализации будет отношение детей к родителям.

Во всех случаях, когда рассказ открывается цитатой, автор сообщает либо точный источник — соответствующую книгу Библии («Иеремия пророк рече...»; «Соломон в Притчах притыкает...»; «Рече Исаия пророк...»; «Пишет во Иеве...»; «Господь рече в Еуаггелии...» и т. д.), либо приблизительно отсылает к Писанию («Пишет...»; «Пророк пророчествова глаголя...»; «Закон глаголет...»). Только единожды у неискущенного в Ветхом Завете читателя могут возникнуть трудности с атрибуцией цитаты. Глава «О мраволье» начинается так: «Елифис, Фемуньский царь, рече: “Мравольв”». Речь идет об упоминаемом в Книге Иова Елифазе Феманитянине. Характерна имеющаяся в этом случае «неоконченность» фразы: цитата состоит только из одного слова, представляющего собой собственно название зверя. Русский текст обрывается там, где греческий продолжает фразу Елифаза: «Мравольв погибает оттого, что не имеет пищи».

Само же повествование об особенностях и повадках животных может начинаться со слова «есть» («есть же птиця», «есть кит в мори», «есть жаба»); часто вслед за этим словом идет видовое название («есть птиця нарицаемая епос»); иногда оно дополняется географической характеристикой места обитания («есть же птиця в Индикии, финикс нарицаемая»); собственно же свойства очень редко описываются сразу, без подготовки. Другой возможный вариант начала — нейтральная фраза «Фисилог рече о...».

Е. И. Ванеева отмечала, что в византийской литературе «Физиолог» был чтением для низов общества, что не могло не сказаться на его содержании. Памятник сообщает о таких свойствах животного мира, которые должны были однозначно указать читателю на образ мыслей или даже на конкретный, вполне определенный путь. Следовало только лишь простодушно уподобиться зверям, последовать их примеру. В результате в некоторых повествованиях содержится прямое обращение к читателю с разъяснением не экзегетического смысла сказанного, а нравственного урока, который должен быть извлечен из примера. Так, рассказывая о солнечной ящерице, которая в старости слепнет и перестает видеть солнечный свет и которая вновь обретает зрение лишь

тогда, когда обращается в сторону восходящего солнца, автор наставляет читателя: «Темже и ты, человече, образом, аще... очи разума твоего ослепле еста, възыщи възходяща праведнаго солнца, Господа нашего Исус Христа, Тому имя Въсток пророк нарече, и отверзеть очи сердца твоего».

Достойное и праведное поведение животных может противопоставляться недостойному поведению людей. Рассказывая о птенцах «епопа» (то ли удода, то ли аиста), которые настолько заботятся о родителях, что делают для них гнезда из перьев, и в этих гнездах старые птицы снова становятся птенцами, автор лаконичен в своем толковании: «Яко убо неразумнии человеци не любят родитель своих». Контраст (кстати, прием, не очень часто использующийся в сборнике, автор которого все-таки явно предпочитал прямые, а не обратные сближения) настолько очевиден, что никаких уточнений и пояснений не требуется.

Рассказывая о различных животных и сравнивая их повадки с событиями, о которых говорится в Священном Писании (в основном, конечно же, в Новом Завете), автор иногда попадал в довольно затруднительные ситуации. Так, повествуя о загадочной птице «харадр», которая «вся бела есть» и по поведению которой люди узнают, выздоровеет больной или умрет (если «харадр» отворачивается от больного, тот умрет, а если смотрит на него, то выживет), автор сравнивает ее со Христом: «весь бо белъ Господь нашъ, немимы в себе никакая же скверны... Съшед бо от небесе к иудеем, отврати от них божество; пришед же к нам... и “взем наша недуги и болезни”». И тут же автор вступает в воображаемую дискуссию со своим возможным оппонентом: «Но речеши ми, яко харадр нечистъ есть по Закону, и како и (его) прикладаеши к лицу Спасову». Действительно, в Ветхом Завете некий харадрый назван среди нечистых существ, а у античных авторов неоднократно говорится о том, что эта птица отвратительна и видом, и голосом. Налицо очевидное противоречие: простая аллегория заставила поставить рядом Христа и омерзительное, нечистое существо. Проблема снимается при помощи традиционного для средневекового книжника аргумента — ссылки на Писание: «То и змию нечист, и како послушествует Иван (имеется в виду Евангелие от Иоанна. — А. А.), глаголя, “яко възнесе Моисии змию в пустыни, тако подобает възнесити Сыну человеческому”». Решение проблемы оказывается одновременно попыткой обратить внимание читателя на двойственность всего в тварном мире: эта двойственность дает возможность в каждом существе найти и хорошие, и плохие стороны.

Заметим здесь же, что освященное авторитетом Моисея сравнение вознесения змеи с вознесением Христа оказалось использованным автором только лишь в качестве цитаты-аргумента и не повлияло на аллегорическую трактовку в «Физиологе» свойств змеи. Змее посвящено четыре рассказа; в трех из них свойства змеи уподоблены поведению человека, в одном — поведению дьявола. Кроме того, очень часто одной из первых характеристик животного оказывается его изначальная враждебность змию

(олень, пантера, ихневмон / мангуст и др.), в чем тоже сказало традиционное перенесение на змия свойств дьявола.

Около половины рассказов заканчивается замечательной авторской похвалой: «Да добро рече Фисилог о...»; «Добре рече Фисилог о...»; «Да добре сказа Фисилог о...» или еще проще: «Да добре Фисилог рече». Эти высказывания можно интерпретировать как призыв к читателю разделить авторское восхищение той или иной найденной аллегорией, сравнением, сопоставлением.

В ряде русских списков «Физиолога» текст сопровождается изображениями. Эти изображения могут быть различными в зависимости от тех или иных задач, которые ставил перед собой каждый конкретный художник. Так, в миниатюрах Кирилло-Белозерского списка в большинстве случаев внимание акцентируется на главной особенности поведения животного, о которой, собственно, и идет речь. В Рогожинском же списке изображение предваряет рассказ, и на нем представлено только животное. Такие различные интерпретации возникают не случайно и, видимо, отражают постепенную смену в сознании читателей сборника интереса к аллегории как таковой и богословской проблематике интересом к собственно «естественнонаучной» составляющей «Физиолога».

«Хождение Агапия в рай»

(В. М. Кириллин)

Для апокрифической литературы характерна также тема рая как места, существующего непосредственно на земле. Она получила выражение, например, в «Житии Макария Римского», «Хождении Агапия в рай». Рассмотрим последний апокриф. В круг древнерусского чтения он был включен очень рано, во всяком случае, до конца XII в., ибо его текст содержится в знаменитом «Успенском сборнике». В этом апокрифе наряду с темой рая, между прочим, замечательно используется символика сакральных чисел.

Некий боголюбивый и богобоязливый Агапий, прожив «в дому своемь шесть на десяте 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 себя исключительно Богу. И однажды его вопрошание 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 детищь» и вместе с ним «два мужа велика». 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. Потому он садится у дороги, ожидая встретить кого-нибудь. Как бы предупреждая его желание, перед ним вдруг предстают «12 мужа в белых ризах», и среди них Агапий видит «Исуса 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 «детищь 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 «седающему 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 явился ему Господь с 12-те апостола в 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 Тезвитянина», герой повествования отправился в обратную дорогу. Он снова выходит к морю и видит корабль, на котором находятся «12 мужа». Последние сообщают ему, что уже «третье лето» блуждают по морю, не зная, как вернуться домой; что «братия» их «измьроша от глада и зимы и от буре морьския»; 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 «възря укрух, иже ему дасть Илия в рай, и преломи и на четыре части, и хвалу въздав, въздасть и 12-те мужама, и еша и насытишася». При этом «четвертую часть» Агапий оставил себе — иначе говоря, накормил людей *тремя* частями хлеба. Тотчас же корабль — «единомъ часе» — был принесен ветром «в град свой». Обрадованные «граждане» встречают «кораблеников», сетуя только на то, что «третье лето гласа» их не слышали. Во время этой встречи к Агапию обращается некая женщина, зывая о помощи: «Пойди, рабе Божий, яко сын мой пятый-на десяте день мъртъвь лежитъ. Господь бо не дал ми его погresti, глаголя: Пожиди 3 дни, донъдеже придетъ корабль и 12 мужа в немъ и калугер с ними, имя ему Агапий, того поимъши веде, да възкреситъ 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 лица его» «укрух, иже ему дасть Илия», то есть оставшуюся у него *четвертую* часть райского хлеба, и оживляет отрока. Через «семь дней» — 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 чтение се»). Закончив работу, Агапий повелевает неожиданно прибывшим к нему на корабле морякам доставить «это чтение» «патриарху в Иерусалиме». Сам же, прожив в той «хлевине» еще 40 лет, «съконьча живот свой о укрусе, иже ему дасть Илия», то есть умер рядом с *четвертой* частью чудотворного хлеба, и при этом «славя Пресвятую Троицу».

Как видно, занимательность повествования в этом апокрифе сочетается с символической и иносказанием подробностей и деталей его сюжета (например, таких, как «орел», «море», «корабль»), среди которых особую ассоциативную роль играют библейские по происхождению и, соответственно, сакрально ассоциированные числа 9, 7, 3, 15, 40, 16, 12, 4. Во всяком случае, 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 редко, 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 доме своем», как бы духовно готовясь к иноческому подвигу, и 16 лет живет в монастыре, как бы приуготовляя 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 же остальные числа «Хождения» обладают внетекстовым 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 *притчевый* 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 паки») 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, последовательно целенаправленное, многозначное и семантически связанное с сюжетом использование числовых элементов в «Хождении» очевидно, последние сокровенно указывали читателю на мистико-символические аспекты христианской сотериологии (учение о спасении) и миропонимания. Данный вывод доказывается простейшим способом: стоит только убрать из рассмотренного текста числовые показатели либо заменить их другими, как ощущение смысловой цельности, законченности и полноты, 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 рационально неуловимой истины; текст станет неинтереснее, банальнее, ибо из него убудет загадочное, то именно, что постигается «духовныма очима».

«Хождение Агапия» было весьма популярно в Древней Руси. Видимо, еще и потому, что герой произведения, Агапий, воспринимался как реальная историческая личность и чтился как преподобный. В «Прологах» текст апокрифа читался, как и в «Успенском сборнике», среди статей за 19 мая. Однако в «Великих минеях четврых» он помещен почему-то среди памятей на 14 апреля. Интересно, что к авторитету этого апокрифа прибегали во время богословских споров. Так, в середине XIV в., обсуждая вопрос о «земном» или «мысленном» месте существования рая, новгородский архиепископ Василий в своем «Послании епископу Феодору о земном рае» ссылался именно на «Хождение» как доказательство существования «земного» рая.

«Послание Василия Калики о рае»

(В. М. Кириллин)

В XIV столетии значительную политическую, экономическую и культурную роль играл на Руси Великий Новгород, по отношению к Северо-Восточной Руси вполне самостоятельное государство. Более того, от поддержки или неподдержки последнего зависела в каком-то смысле судьба северо-восточных князей в их борьбе за великокняжеский ярлык. Да и новгородский архиепископ был вторым лицом после митрополита в иерархии русской церкви. Причем так же сравнительно независимым от первоиерарха, ибо от последнего он получал лишь только посвящение, а избираем бывал во владыки — до второй половины XV в. — по решению новгородцев. Особое положение Новгородской земли определило и особенный характер существования и развития в Новгороде древнерусской культуры. Здесь процветала иконопись, храмоздательство, книгописная деятельность. Достаточно сказать, что большинство дошедших до нашего времени древнерусских пергаменных рукописей — особенно XIV в. — именно новгородского происхождения. Это «Евангелия», «Апостолы», различные богослужебные сборники, «Прологи», сборники проповедей типа «Измарагдов» и «Златой цепи»; это, в частности, знаменитый иллюминированный житийный сборник, содержащий также и «Толковую Палею», который в XVI в. принадлежал воспитателю Ивана Грозного, благовещенскому попу Сильвестру, члену «Избранной рады» и новгородцу по происхождению. С XI в. вплоть до XVII столетия в Новгороде сохранялась живая и непрерывная традиция летописания. В частности, свод древнейших новгородских событий был зафиксирован на рубеже XIII—XIV вв. в так называемой «Новгородской первой летописи старшего извода». Другой знаменитый летописный свод — «Новгородская первая летопись младшего извода» — был создан в конце 30-х годов XV столетия. Эти летописи велись на владычном дворе. Но известны и летописи, составленные, например, в Софийском соборе или во Пскове (а Псков почти до конца XVI века входил в состав новгородской епархии).

По характеру содержания и стилистически новгородское летописание заметно отличалось от летописания других русских областей. Так, владимирские, московские, тверские летописцы интересовались прежде всего междукняжескими отношениями и, соответственно, подробно и нередко витиевато и пафосно рассказывали о военных,

политических и придворных событиях. Новгородских же летописцев занимали большей частью быт и история только своей епархии, состояние торговли, явления природы, события народной жизни, отношения с архиепископом, внутренние распри меньших и больших людей. Новгородское летописание — это преимущественно компендиум кратких, сухих и деловитых записей. Сюжетно развитых, стилистически изысканных и эмоционально насыщенных повествований в нем почти нет. Но правил без исключений, как известно, не существует. Поэтому в новгородских летописях нет-нет да и встречаются занимательные рассказы, например «Повесть о взятии Царьграда крестоносцами» в 1204 году или «Послание» новгородского архиепископа Василия Калики «к владыце тферьскому Феодору о рае», которое читается под 1347 г. в «Софийской первой», «Новгородской третьей», «Воскресенской» и других русских летописях. Последнее особенно интересно в плане интеллектуально-мировоззренческого представления древнерусского человека о религиозных сущностях и понятиях.

Василий был одним из самых популярных новгородских владык. Сведения о нем сохранились не только в местных новгородских летописях, но и в летописях общерусского масштаба.

В молодости он был известен в Новгороде как Григорий, священник Космодемьянской церкви «в Холопъей улице». Видимо, за то, что он совершил паломничество в Святую Землю, о чем он сам сообщает в своем «Послании» («Вся дела Божия нетлена суть, самовидець есмь сему, брате. Егда Христос иды на страсть волнуу, и затвори своима рукама врата градная, и до сего дни не отворени суть. А егда постився Христос над Ерданом, своима очима видел есмь постницу его...»), ему дали прозвище Калика. В 1330 г. он был избран новгородцами по жребию владыкой. После монашеского пострижения он отправился во Владимир Вольинский, где пребывал тогда митрополит киевский и всея Руси Феогност, и получил там — в 1331 г. — посвящение во архиерея. 21 год после этого Василий Калика управлял новгородской епархией. В июне 1352 г. он умер на пути из Пскова, где совершал по случаю моровой язвы, или чумы, многочисленные богослужения, исполняя таким образом свой архипастырский долг. Летописи сообщают о нем как о весьма деятельном иерархе. Они отмечают его храмоздательские и градостроительные труды, причем не только в самом Новгороде, но и по епархии, его миротворческую политику, и опять-таки не только в новгородской земле, но и в отношениях Новгорода с Москвой и Тверью. Так, в 1335 г. Василий «много чести видел» от великого князя Ивана Калиты, а в 1340 г. он от имени Новгорода заключил уже с сыном Калиты Симеоном Гордым мир «по старым грамотам». Особые отношения сложились у новгородского владыки с Тверью. Еще в 1333 г. Василий крестил в Пскове новорожденного тверского князя Михаила, сына скрывавшегося от ордынцев Александра Михайловича, а затем, спустя восемь лет, наставлял своего крестника в книжном учении. Проявил себя Василий Калика и как твердый защитник православия и независимости Руси, когда в 1348 г. по существу возглавил борьбу

Новгорода против крестоносцев, напавших на Русь под водительством короля Швеции и Норвегии Магнуса Эриксона, и, соответственно, разрушил планы окатоличивания русского народа. Все это обеспечило Василию большой авторитет уже в глазах современников. Так, в 1346 г., когда он находился в Москве, митрополит Феогност благословил его «крещатыми ризами» — знаком особого достоинства не только среди новгородских владык, но и вообще среди всех русских иерархов, которого до той поры еще никто не удостоивался. Позднее, в XVI столетии, именно с Василием Каликой связали предание о чудесном прибытии на Русь белого клобука как наследия святого Сильвестра, папы римского, полученного последним в качестве дара от святого императора Константина Великого. Таким образом, именно Василий Калика стал тем архиепископом, с которым — во всяком случае по мнению новгородцев — было связано право новгородских владык на особое положение в русской иерархии.

Содержание произведения. Итак, что же представляет собой его «Послание»? Текст этого сочинения невелик по объему. Побудительной причиной его написания, как следует из его текста, послужила случившаяся в Твери «поспешением и по совету дияволу и лихих людей распря... о оном честном раю». Тверичи — неизвестно по какой причине — вдруг заспорили о том, сохраняется ли на земле материальный рай, созданный некогда для Адама и Евы, или же он погиб, так что существует только рай «мысленный», или идеальный, неземной. Оправдывая свой труд, Василий пишет об обязанности церковных начальников, подобно апостолам и «великим святителям, друг другу покаяния тварити о исправлениях нам божественных писаний». Как Василий слышал, епископ Феодор утверждал, что «рай погибл, в немже был Адам», иными словами, отрицал существование земного рая; и, напротив, ему «мнился» рай «мысленный», то есть то, что есть лишь результат воображения. По долгом размышлении и изыскании относительно этого вопроса, Василий пришел к противоположному мнению, которое и излагает в своем «Послании». Он, во-первых, пытается доказать, что рай Адама и Евы несмотря ни на что все же реально сохраняется на земле, и, во-вторых, дает разъяснения относительно мысленного рая. При этом опорой ему служат как канонические тексты: «Священное Писание», «Пролог», так и апокрифические сказания о посещении людьми рая: «Книга Еноха Праведного», «Хождение Агапия в рай», «Слово о Макарии Римском», «Хождение Евфросима» и другие сочинения. Кроме того, он ссылается на свидетельства «видоков» новгородцев, которые якобы добирались до ада «на Дышучемь мори» и до рая на востоке, а также на собственные впечатления от личного посещения Палестины.

Ход рассуждения у Василия таков. Что рай земной «погиб», об этом ведь никто не слышал и «в писании» никто не обрел. А вот что он существует, о том есть целый ряд свидетельств. В «Священном Писании» рассказано о насаждении рая Богом «на востоце в Едеме» и о пребывании там первого человека, который, будучи изгнан оттуда, «плачяся горько, вопия: О, раю пресвятый, иже мене ради насажденный и Евгы ради

затворенный! Помоли тебе сотворшего и меня создавшего, да некли (чтобы когда-нибудь) твоих цветцъ насыщуся». Слова этого плача Адама перед раем заимствованы Василием отчасти из некоторых церковных песнопений, а также из апокрифа «о исповедании Евгине». По форме этот плач представляет собою древнейший вид «духовного стиха». Далее Василий указывает на паремийное чтение, в котором сообщается о четырех реках, вытекающих из рая: Тигре, Ниле, Фисоне и Ефрате. При этом он замечает, что «Нил же — под Египтом, ловят на нем силолои (греческое: дерево алоэ), течеть же с высоких гор, иже суть от земли и до небеси, а место непроходимо есть человеком, а верху его Рахмане живутъ». Данное свидетельство Василий заимствует из апокрифического «Хождения в земной рай праведного пустынника Зосимы». Затем он ссылается на «Пролог»: «А се, брате, в Прилозе всем яве есть, в чудесах святаго архангела Михаила, что возьма (взяв) праведнаго Еноха в раю посадил честнем; а се Илья святыи и в раи же седить, находил его Агапей святыи и часть хлеба взял; а святыи Макарий за 20 поприщъ жил от святого рая; а Ефросим святыи был в раю и три яблока принес из рая и дал игумену своему Василию, от них же исцеления многа быша». Вместе с тем Василий прибегает к логике. Если Феодор считает рай «мысленным», то как же это мысленное оказывается виденным? Кроме того, такое мнение противоречит словам самого Спасителя, который праведных отсылал в уготованное царствие, а грешных — в уготованные муки. Да и по прямому утверждению святителя Иоанна Златоуста — рай насажден на востоке, а муки существуют на западе, «яко же бо в цареве дворе — утеха и веселие, а вне двора — темница». О существовании этих двух мест свидетельствовал и священномученик Патрекей. Наконец, имеются свидетельства и собственных духовных чад Василия. «То же, брате, не речено Богом видети святаго рая человеком, а муки и ныне суть на западе. Много детей моих новгородцев видоки тому на Дышущем море: (то есть на Ледовитом океане) червь неусыпающий, и скрежет зубный, и река молненная Моргъ, и что вода входит в преисподняя и паки исходить трижды днем». Темы о переправе душ или теней успших по воде, через реку, об огненной реке на западе, о появляющейся и исчезающей водной пучине — были известны и в Византии, и в Западной Европе и приурочивались к разным океанам. И действительно, данное утверждение Василия об аде, виденном якобы новгородцами, сходно, например, с византийским произведением «Палладия мниха о втором пришествии», а также с западными легендами на эту же тему. И опять Василий использует логику. Если место мук не погибло, то как мог погибнуть рай, место святое, где, между прочим, обретаются и Богоматерь, и святые угодники, которые некогда, по воскресении Христовом, многим явились в Иерусалиме и снова затем вошли в рай. Василий при этом ссылается на тропарь «Блаженн», которые поются на литургии после евангельского чтения о райском блаженстве: «Снеди ради древняя изведе из рая враг Адама; крестом же разбойника Христос в онъ введе». Кроме того, когда приблизилось преставление Богоматери, «ангел вравие (как знак награды —

греческое) принесе, ветви из рая являя, где ей быти. А еже рай мысленный есть, то почто видиму ветвь сию ангел принесе, а не мыслену есть?» Поскольку все дела Божии нетленны, постольку и рай не погиб. И явные доказательства этого Василий сам видел, когда был в Святой Земле. Можно было бы возразить: как это Бог насадил рай на востоке, а тело Адама, которому предстоит вернуться в рай, очутилось в Иерусалиме, но для Бога и его ангелов, по убеждению полемиста, не существует расстояний: «слово и дело есть вскоре». Доказывая свою правоту, Василий, как и в случае с адом, ссылается на свидетельство новгородцев, которые однажды побывали у самого рая. «А то место святого рая находил Моислав Новгородец и сын его Ияков; а всех их было три юмы (лодки), и одина от них погубла, много блудив, а две их потом долго носило море ветром, и принесло их к высоким горам. И видеша на горе той написан деисус (деисис — греческое: моление, то есть три фигуры: Христос посередине, Предтеча и Богородица по бокам) лазорем чудным (ярко-синей краской) и вельми издивлен, паче меры, яко не человеческыма рукама творен, но божиею благодатию; и свет бысть на месте том самосиянен, яко не мочи человеку исповедати. И пребыша (новгородцы) на месте том, а солнца не видеша, но свет бысть многочастный, светлуяся паче солнца; а на горах тех ликования много слышахуть, и веселия гласы поюща. И повелеша единому другу своему взити по шегле (по мачте) на гору ту видети свет и ликования гласы; и бысть, яко взиде на гору ту, и абие, всплеснув руками и засмеяся и побеже от друзей своих к сущему гласу. Они же вельми удивлешеся и другого послаша, запретив ему, да обратився скажет, что есть бывшее на горе; и той также сотвори, нимало возвратися к своим, но с великою радостию побеже от них. Они же страха исполнишася и начаша размышляти к себе, глаголюще: Аще ли и смерть случится, не видели бежом светлость места сего! (придет смерть, а мы и не повидали этого сияния). И послаша третьего на гору, привязав ужищи (веревкою) за ногу его; и тако же и тот въсхоте сотворити: восплескав радостно и побеже, в радости забыв ужища на нозе своей. Они же здернуша его ужищом, и том часу обретеся мертв. Они же побегоша вспять. Не дано есть им дале того видети, светлости тоя неизреченныя, и веселия, и ликования тамо слышащего. А тех, брате, мужей и нынеча дети и внучата добриздорови. А что, брате, молвишь: рай мысленный, ино, брате, так то и есть, мысленный и будеть, а насаженный не погубл и ныне есть. На нем же свет самосиянен, а твердь запята есть (то есть доступ закрыт) до гор тех раевых». Итак, по Василию, получается, что «мысленный» рай — это новые небеса и новая земля во время второго пришествия Христа, «егда вся земля просвещена будет светом неизреченным, исполнена радости и веселия». Это то блаженство, о котором говорил апостол Павел: «Око не веде, и ухо не слыша, ни на сердце человеку не възиде, еже уготова Бог любящим его!» Об этом же и сам Христос говорил, имея в виду пророков Моисея и Илию и фаворских тайнозрителей апостолов Петра, Иакова и Иоанна: «Суть етери от зде стоящих, иже не имут вкусити смерти, дондеже узрят царствие Божие, пришедша в силе».

Завершает Василий свое послание призывом: «И ты, брате Феодоре, о сем словеси не смущайся! Рай на востоце не погибл, созданный Адама ради. И сими словесы утвердися, брате, и весь священный собор тако научи и укрепи сице мудрствовати, яко же ти изъявих от божественнаго писания в сем послании».

Как видно, новгородский полемист в своем «Послании» прибег к аргументации разного характера и содержания. Во-первых, он опирался на авторитет «Библии», святоотеческих и прочих церковных писаний. Во-вторых, для него были весьма значимы свидетельства очевидцев, а также сила собственных впечатлений. Наконец, нельзя было не принять во внимание и доводы разума. Трудно сказать, как отнесся к доказательствам новгородского архиепископа Феодор Тверской. Но очевидно, что в ходе размышлений Василия Калики отразилось буквально-реалистическое понимание системы христианских ценностей, сказалась психологическая склонность к вере через осязание явлений и утверждение таким образом их конкретности, проявилась религиозная позиция апостола Фомы, чуждая символизму и мистике. Не случайно митрополит Макарий (Булгаков) находил сочинение полемиста «странным». Тем не менее, это произведение привлекло к себе заметное внимание древнерусских грамотников; в XVI столетии, как уже отмечалось, оно было включено в общерусское летописание, а сам Василий Калика был причтен к лику святых. И, видимо, в глазах русского церковного народа такое к нему отношение было вполне оправданно. Этого архипастыря, например, можно смело считать защитником православия, если иметь в виду распространившуюся на севере Руси с XIV в. и долго затем сохранявшуюся ересь стригольничества с ее отказом от института церкви и от церковных таинств. Ведь несомненна исключительная важность положительного решения обозначенной в его «Послании» проблемы. Думается, для новгородского полемиста было в высшей степени принципиально с точки зрения соблюдения истинной веры доказать и реальность «мысленного рая», этого не чувственного, но представимого места, которое, однако, не есть видение и не есть призрак; и реальность «земного рая», который видеть просто невозможно в силу поврежденности человеческой природы грехом. «Рай земной» — альфа, а «рай мысленный» — омега промысла Божия о мире и человеке. Неверие в то и другое, по Василию, превращается, в сущности, в отказ от всего библейского и церковного предания, в отказ от вероисповедных основ церкви. Да и сама церковь, кроме того, как устройство Господне в историческом отношении есть ничто иное, как алтарь Господень в богословском и литургическом смыслах! Это — то место, где реально присутствует Бог и куда молитвенно устремлена душа человека. Соответственно, церковь реально являет собою рай. Таким образом, возникшие в Твери споры представляли собой серьезную угрозу единству веры в церковном народе. А сказанное об онтологической логике рассуждения новгородского архиепископа Василия Калики позволяет по-новому интерпретировать созданное им произведение — прежде всего, как апологетический трактат, как попытку преодолеть досужие и опасные домыслы.

«Хождение» игумена Даниила

(А. А. Пауткин)

Одним из жанров средневековой письменности, сыгравшим заметную роль в развитии повествовательного искусства Древней Руси, стали «хождения» — произведения путевой литературы, рассказывавшие об увиденном и услышанном древнерусскими путешественниками на чужбине. В них перед читателем могли предстать многие земли, ведь у создателей «хождений» были разные маршруты и цели, что определяло и характер восприятия местных реалий. Особенно распространены в это время паломничества — странствия, совершавшиеся с тем, чтобы поклониться святым местам, очиститься от грехов. Палестина, христианские центры Востока, Царьград влекли к себе наших предков уже в первые десятилетия после крещения Руси. Так, в «Житии Феодосия Печерского» говорится о том, как будущий основатель Печерской обители «слыша... о святыхъ местехъ, идеже Господь нашъ Иисусъ Христосъ плътию походи», и поспешил отправиться в путь вместе со странниками, прежде бывавшими в Палестине. Паломничество юного Феодосия длилось всего три дня. Мать настигла его и силой принуждения вернула домой. Эти драматические события относятся к середине XI в.

Конечно, не все паломники оставили записки, в которых поведали о своих возвышенных чувствах и впечатлениях. Но все-таки именно паломнические хождения находились у истоков древнерусской путевой литературы. Позднее стали появляться тексты, созданные купцами (гостями) или послами, направлявшимися в европейские или восточные страны. Такие дипломатические отчеты именовались на Руси «статейными списками».

При создании «хождений» большую роль играли личные впечатления автора, поэтому средневековые сочинения такого рода имели не только нравственно-назидательную, но и немалую познавательную ценность. Стремление путешественника передать в слове местоположение и очертания разнообразных объектов стало причиной того, что в «хождениях» обычно содержались сведения о расстояниях, внешнем виде тех или иных сооружений, их размерах, материале, об особенностях быта иноземных городов и обычаях населяющих их людей. Наряду с подобной информацией, не часто встречающейся в произведениях иных жанров, хождения сохранили местные легенды.

Человек в Средние века не был столь подвижен, легок на подъем. Его жизнь гораздо теснее, чем ныне, связывалась с судьбами земли, рода, определялась тем социумом, к которому он принадлежал. Перемещения в пространстве совершались тогда значительно реже. Особенно это касалось людей простого звания. Дальние странствия были сопряжены с немалыми лишениями, таили в себе различные опасности. Разбойники и дикие звери, голод и стихийные бедствия, эпидемии и междоусобицы правителей — вот лишь главные препятствия на пути к цели. Слабая информированность средневекового путешественника о событиях, происходивших даже в не столь удаленных землях, условность пространственно-географических представлений эпохи не позволяли ему заранее подготовиться ко всем трудностям, предусмотреть модель поведения. Все это превращало путешествие в своего рода подвиг. Конечно, претерпевали походные невзгоды и князья, когда вместе с дружинниками шли на войну или в «полюдье», однако они все же неизменно оставались в пределах привычной общественной роли, закреплённой за ними самой жизнью, законами феодального мироустройства.

Древнерусские «хождения» наглядно свидетельствуют о том, что, отправляясь на чужбину, путешественник на долгие годы расставался с родными местами. Во многом это определялось отсутствием хороших дорог, иной скоростью передвижения, слабой хозяйственной освоенностью огромных безлюдных пространств. Обычный дневной переход по суше составлял около 30—40 км. С такой скоростью двигались купеческие караваны. Пешие паломники, озабоченные собственным пропитанием, могли преодолевать за светлое время суток и меньшее расстояние. Значительно быстрее передвигались водным путем (100—150 км в день). Недаром в раннем Средневековье особую роль в торговле и международных контактах Восточной Европы играли маршруты, пролагавшиеся по рекам и озерам (например, знаменитый «путь из варяг в греки»). Скорость и относительно большая безопасность искупали неудобства передвижения судов волоком через водоразделы.

Обстоятельства путешествия Даниила. Самый ранний из дошедших до нас рассказов о паломничестве — «Хождение игумена Даниила» (по некоторым спискам «Житие и хождение Даниила, Русской земли игумена»). Произведение оказалось весьма популярным и сохранилось в большом числе списков, самые ранние из которых датируются XV в. Даниил пишет о себе, прибегая к традиционной фигуре самоуничтожения: «Се азъ недостойный игумень Даниил Руския земля, хужшии во всех мнисех, съмеренный грехи многими». Он сообщает о том, что захотел видеть святой град Иерусалим и землю обетованную, понуждаемый «мыслию своею и нетрпением». Паломник убоился уподобиться ленивому рабу, скрывшему полученный талант, и рассказал о своих странствиях «верных ради человекъ». Чтобы тот, кто прочтет его труд, смог хотя бы мысленно повторить путь и тем самым приобщиться к святыням.

Даниил совершил свое паломничество в Святую Землю в самом начале XII в. Есть основания полагать, что автор «Хождения» — настоятель одного из монастырей в

Черниговском княжестве. Принято считать, что Даниил осуществил свое странствие в 1106—1108 гг. Это время бурных событий, потрясавших Ближний Восток. И хотя сам автор лишь бегло упоминает о современных ему обстоятельствах (игумена интересует постижение непреходящей сущности и значения христианских святынь), следует охарактеризовать историческую ситуацию, сложившуюся в Палестине к моменту появления там русского паломника.

После поражения императора Романа IV Диогена в 1071 г. в сражении с сарацинами при Мансикерте Византия потеряла контроль над землями в Малой Азии. Эти события обусловили стремление христианских правителей Западной Европы вступить в борьбу за освобождение Гроба Господня. В 1096 г. начался первый Крестовый поход. Рыцари из разных областей Европы устремились в трудный и смертельно опасный путь. Многие участники похода нашли свою гибель в сражениях, пали от изнурительной жары, голода и болезней. Крестоносцы не желали считаться с властью византийского императора Алексея Комнина, через владения которого пролегал их путь. 15 июля 1099 г. усилия рыцарей увенчались успехом. Им удалось захватить Иерусалим. Но война, бесконечные стычки с местными мусульманскими правителями на этом не прекратились. Слух о завоевании Иерусалима вскоре распространился по многим странам. Интересно, что среди участников первого Крестового похода был внук Ярослава Мудрого — Гуго Вермандуа, приходившийся братом французскому королю. Его мать, Анна Ярославна, была выдана замуж во Францию еще в первой половине XI в.

К началу XII в. крестоносцы создали в Палестине Иерусалимское королевство. Здесь были основаны духовные рыцарские Ордены. От этой эпохи в странах Ближнего Востока сохранились мощные замки (самый известный среди них — Крак де Шевалье на территории нынешней Сирии). Первым королем нового государства стал Годфрид Бульонский, прославившийся как один из предводителей крестового похода. Его дворец располагался на Сионской горе. В конце 1100 г. преемником Годфрида был провозглашен отважный воин Балдвин Эдесский (правил до 1118 г.). Ему пришлось вести постоянные войны с мусульманами, укрепляя границы королевства. К моменту прибытия игумена Даниила в Святую Землю неустранимый Балдвин I правил здесь уже несколько лет. Переходы паломников от города к городу были небезопасны, поэтому члены монашеско-рыцарских Орденов возложили на себя миссию по их защите во время посещения мест, связанных с земной жизнью Спасителя. Дальнейшая судьба Иерусалимского королевства была тревожной. Под натиском сарацин крестоносцы к концу XII в. будут вынуждены перенести свою столицу в Акру, а на исходе XIII в. и вовсе окажутся вытесненными с Востока.

Как же добирался русский паломник в Святую Землю? Несмотря на то что путевые записки на Руси имели название «хождение», далеко не все расстояние преодолевалось пешком. Вот и Даниил значительную часть пути проделал по морю. Дальняя

дорога к Царьграду вообще никак не отражена автором. По тексту хождения, отправной точкой его путешествия оказывается Константинополь. По всей видимости, эта местность была хорошо знакома русичам еще с языческих времен. Морем Даниил преодолел огромные пространства, высадившись на берег в Яффе близ Иерусалима. По его словам, «то ти всего пути по морю до Афа есть верст 1000 и 600». Плавание началось в «Узьцем мори», так именуется Мраморное море. За ним перед мореплавателями открывается «Великое», то есть Средиземное море. До него можно идти и берегом («по лукоморию»). Эта дорога длиной в 300 верст проходит мимо залива и города Ираклия Великая. Судя по тому, что Даниил упоминает лежащий в ста верстах от Царьграда остров Петалу — первый в Мраморном море, можно считать местом посадки на корабль именно Константинополь. Так паломник избежал изнурительного движения по фракийскому побережью. Он указывает, сколько верст надо плыть от острова Петала (скорее всего — нынешний остров Мармара) до Галлиполийской пристани («Калиполя»), находящейся у входа в пролив Дарданеллы.

Отмечать расстояния между важнейшими пунктами в верстах станет для автора «Хождения» обязательным моментом. В пользу предположения о том, что Даниил не шел по европейскому берегу к Средиземному морю, говорит и упоминание следующего города «Авида» (то есть Абидос), который находится уже на азиатском побережье пролива. Дальнейший путь паломника пролегал по Эгейскому морю вдоль побережья Малой Азии. Здесь его взору открылось множество островов (в том числе Литания, Хиос, Самос, Икария, Патмос, Лерос, Калимнос, Кос, Родос и, наконец, Кипр) и городов, среди которых — Трояда, Эфес, Макрин, Патара, Миры на берегу Ликии. Проплывая на юг от острова к острову, Даниил пытается определиться в морском пространстве. Ориентирами служат христианские святые: Иерусалим и Афон. Ему необходимо плыть налево («на шое»), а если повернуть «на десно», то попадешь «к Святей Горе и к Селуню (Солунь), и к Риму».

Тематика произведения. Повествуя об островах Эгейского моря, Даниил неожиданно сообщает важную информацию о судьбе одного из русских князей. Это — Олег Святославич Черниговский, названный в «Слове о полку Игореве» Гориславичем. Дед героя «Слова», заслуживший репутацию князя-крамольника, по данным «Повести временных лет», был схвачен византийцами и вывезен за море: «Поточиша и за море Цесарюграду» (под 1079 г.). И вот только из текста «Хождения» мы узнаем, что ссылку русский князь провел на Родосе («2 лете и 2 зиме»).

Каждый из пунктов, отмеченных в «Хождении» (в том числе и за пределами Святой Земли), интересен путешественнику, прежде всего в связи с историей христианства. Знаменательные события, святые, подвижники — вот главное для него. При этом увиденное и услышанное искусно соединяется с фактами священной истории, знатоком которой был русский паломник.

Однако, как настоятеля монастыря, странника не оставляют равнодушным и всевозможные хозяйственные вопросы. Он отмечает местные ресурсы, состояние земледелия, климатические условия. Эфес «обилен же есть всем добром», а на Самосе «рыбы многи всякы». В окрестностях Иерусалима, несмотря на сушь, можно собирать обильные урожаи пшеницы и ячменя: «Едину бо кадь всеявъ и взяти 90 кадей», а то и больше. Подмечает Даниил множество виноградников, плодовых деревьев, смокв и шелковиц. Становится ему известно и о том, как снабжается продуктами Иерусалим. Самария поставляет «все добро». Хеврон дает масло, вино, яблоки и мед. Рыбу ловят в Тевериадском озере. Здесь паломнику удалось попробовать вкусную рыбу («образом же есть яко коропись» — карп), которую некогда любил Христос. А вот в Мертвом море, пишет Даниил, рыба не живет: вынесенная в его соленые воды Иорданом, она немедленно погибает.

Было бы неверно представлять себе игумена Даниила странником-одиночкой. И хотя он мало говорит о своих сотоварищах, практически на всех этапах путешествия он входил в определенные сообщества единомышленников. Стремление присоединиться к группе («обретохомъ добру дружину многу»), иметь провожатых психологически естественно и понятно. В повествовании можно заметить проявления страха и неуверенности автора перед неведомыми просторами, опасностью подвергнуться нападению сарацин. В «дружине» же паломник чувствует себя радостно и «безъбоязни». Отдельные обмолвки автора позволяют видеть в Данииле человека, возглавлявшего целую группу паломников из Руси (об этом говорит и употребление форм множественного числа — «и видехом»; «и ту поклонихомся»; «приходихомъ» и т. д.). Были с ним выходцы из разных городов и земель («новгородци и кияне»). По именам названы лишь Изяслав Иванович и Городислав Михайлович Кашкич. Столь почтительное (с отчествами) обращение к своим спутникам, выделение их из общей группы свидетельствует о том, что среди паломников были люди знатного происхождения, скорее всего из бояр.

Путешественник подробно описывает топографию Палестины и особенно Иерусалима. Даже спустя столетия очевидна историко-географическая ценность древнерусского источника. За многие месяцы Даниил лично повидал огромное количество разных объектов, старательно фиксируя свои наблюдения. Пожалуй, только до «горы Ливаньския» не сумел дойти паломник «страха ради поганых», ограничившись видом ее снежных вершин. Наглядным примером того, как точен в своих записях игумен, может служить его рассказ о самом волнующем моменте странствий. Позади сотни верст морского плавания и первый этап следования по суше от портовой Яффы. Впереди долгожданный Иерусалим — главная цель паломничества. Следуя по яффской дороге, Даниил и его спутники прежде всего начинают различать «столп» Давида, а затем открывается вид на Елеонскую гору. Постепенно, шаг за шагом, странники приближаются к возвышенности, с которой откроется панорама священного города. Уже видны храм Воскресения Господня и Святая Святых (мечеть, построенная мусульманами на

месте древнего иерусалимского храма в VII в.). Наконец, наступает момент, которого ждали все паломники. С горы можно разглядеть весь город. В этом месте, по словам Даниила, все путешествующие христиане слезают с коней, молятся и кланяются, сердца людей переполняет радость. Далее, вступая в город, игумен фиксирует местоположение других построек: по левую руку находится церковь Стефана Первомученика и храм Воскресения Господня, а чуть дальше по правую — Святая Святых.

Придя в Иерусалим, Даниил нашел себе пристанище в центре православия на Востоке — монастыре Святого Саввы, который находится южнее города. Отсюда совершал он свои странствия по святым местам. Всего паломник провел здесь 16 месяцев. И хотя был весьма стеснен в средствах, одаривал, чем мог, проводников. Странник быстро убедился в том, что невозможно «без вожа добра и безъ зыка испытати и видети всехъ святыхъ мествъ». В обители Святого Саввы Даниилу посчастливилось встретить старца, полюбившего его. Этот книжный человек сопровождал русского игумена на Тивериадское озеро, гору Фавор, в Назарет и Хеврон, на берег Иордана и в другие пункты паломничества. С его помощью любознательный автор «Хождения» не только приобщился к святыням, но и безошибочно соотнес увиденное с событиями священной истории («от святых книгъ испытавъ добре»).

Стремясь увидеть как можно больше святынь, Даниил без устали собирает все новые и новые сведения. Он хочет во всем убедиться сам, потрогать руками предметы, измерить их. Ему удалось совершить обмеры Гроба Господня, для чего пришлось подать ключарю «нечто мало» из своих скромных средств. При людях было бы невозможно заняться измерениями. На Голгофе изучению подверглось место распятия: «Высечена есть скважня лакти воглубле, а вишире мний пяди кругъ». Скамья же, на которой лежало тело Христа, «есть в длину 4 локот, а в ширину 2 лакти, а възвыше полулакты». При этом не только версты, сажени, локти и пяди использует путешественник. Подчас он прибегает к необычным «мерам длины», позволяющим создать наглядную картину действительности, однако несколько странно звучащим в устах смиренного инока. Например, игумен сообщает, что от пещеры, где был предан Христос, и до места, «иде же помолися Христос отцу своему в нощи», можно добросить небольшим камнем. И уж совсем удивительны попытки Даниила обозначить расстояния между объектами, применив такую категорию, как дальность полета стрелы: «яко дострелить». В эту «единицу» могут вноситься своего рода поправки и уточнения: «Яко можеть сострелити добръ стрелець» (то есть дальность стрельбы хорошего лучника) или «яко дострелити добре». Как ни странно, игумен обладает глазомером дружинника или охотника. Он определяет дистанции, кратные полету стрелы: «3-жды выстрелити едва». Более того, различается дальность стрельбы по горизонтали и вверх или вниз. Фаворская гора имеет такую высоту, что с нее можно «стрелити» четырежды. Если же стрелять «на ню» (снизу вверх), то и за восемь раз не дострелишь.

Столь же неожиданно оценил Даниил высоту камня, где совершалось распятие: «Высоко было яко стружия (копья) выше». У кого же научился сторонящийся всего суетного игумен по-военному ориентироваться на местности? Скорее всего, ответ следует искать в описании иерусалимской башни Давида. Сначала верный себе паломник извещает читателя: в этом месте пророк «Псалтырю сставил и написал». Далее высокий, дивный «столп», сложенный из камня, оценивается с точки зрения его оборонительных возможностей. Это — цитадель, господствующая над городом, пункт «многотвердь ко взятию, глава всему граду». Тут огромные запасы провианта и воды, позволяющие выдержать длительную осаду. В сильно охраняемую башню, куда не пускают посторонних, Даниил сумел проникнуть и даже поднялся наверх, сосчитав двести ступеней внутренней лестницы. Но побывал он в башне не один. Игумен провел «с собою единого» из своих спутников — некоего Изяслава Ивановича. Не исключено, что именно этот мирянин обратил внимание автора на ряд деталей, ускользающих от взора монаха-паломника, а также привнес в повествование оценки, характерные для человека, не чуждого ратного ремесла.

Русского путешественника начала XII в. нельзя отнести к тонким ценителям искусства. В ближневосточных памятниках он, конечно, видел прежде всего сакральные объекты, связанные с событиями и лицами священной истории. И все же некоторые суждения свидетельствуют о неравнодушии создателя хождения к изяществу архитектурных форм, богатству внутреннего убранства соборов. «Красота несказанная»; устроено «красно»; «хитро» (то есть искусно); «дивно» — вот лаконичные характеристики труда мастеров. Больше всего Даниила поразила мозаика («мусиею писано»), искусство которой и на Востоке, и на Руси переживало расцвет в XI—XII вв. В последующие века первенство постепенно перейдет к более простой фресковой живописи. Работу современных византийских художников игумен должен был видеть в Киеве и Царьграде. Теперь же его взору открылись более древние постройки и их мозаичное убранство («верх исписан издну мусиею хитро и несказанно»).

Главная святыня Иерусалима — храм Воскресения — был возведен еще в IV в. Вот почему даже в бесхитростном описании проступают следы античных форм, присущих архитектуре раннехристианской эпохи императора Константина. Взгляд автора выхватывает самое существенное. Форма сооружения необычна для Руси — «кругло создана». Ротонда имеет двенадцать круглых («обьлых») столпов и шесть «зданых» (квадратной формы). Войдя по мраморным плитам в одну из шести дверей, Даниил смотрит вверх. На хорах его привлекают шестнадцать «столпов», а далее все внимание паломника сосредоточено на мозаике сводов, алтатя и столпов. Особо он выделяет изображения пророков («яко живи стоять»), Христа, Сшествия во ад («воздвижение Адама»), сцены Вознесения и Благовещения. Наряду с произведениями старых византийских мастеров, игумен отмечает убранство самого Гроба Господня. «Теремець кра-сенъ на столпех», увенчанный серебряной фигурой Христа, «фрязи сделали».

Неоднократно в описании Святой Земли появляется название города, который воспринимается как главная угроза всякому христианину. Это — Аскалон, крепость на пороге Египта. Этот город на короткое время будет завоеван крестоносцами лишь в середине XII в., а пока: «Выходть бо оттуду сарадини и избиваютъ странныя на путехъ тех, да ту есть боязнь велика». Заметим, через несколько десятилетий после посещения русским игуменом Палестины упоминание об аскалонской равнине появится в «Киевской летописи» в связи с сообщением о расприх между князьями. В 1162 г. Андрей Боголюбский, желая «самовластеть быти», изгнал с северо-востока Руси своих младших братьев. Мстислав, Василько и малолетний Всеволод (будущий Всеволод Большое Гнездо) вместе с матерью отправляются за покровительством к «Царюгороду». Византийский император взял Юрьевичей к себе на службу. Два младших брата вскоре вернулись на Русь, а Мстислав получил в держание «Аскалонску волость». Домой он так и не вернулся. О дальнейшей судьбе князя-изгоя источники умалчивают. Сумел ли он вступить во владение грозным городом или сгинул в этих суровых местах — неизвестно.

Даниил ощущает себя представителем всей Русской земли в святых местах. Он прямо пишет о том, что не забывал русских князей и княгинь, их детей, игуменов, бояр, своих духовных детей и молился за них. Во здравие было отслужено пятьдесят литургий, а за усопших — сорок. Свои грехи игумен замаливал лишь после того, как «поклонялся есмь за князей за всех». В лавре Святого Саввы Даниил написал имена нескольких правителей, которых сумел припомнить. И теперь, по его словам, они поминаются в ектенье вместе с членами их семей. За кого же, поминая первым христианское имя каждого князя, воссылают заздравное моление в стенах монастыря Саввы Освященного? Это — Михаил-Святополк (то есть великий киевский князь Святополк Изяславич, правивший с 1093 по 1113 гг.); «Василие Владимиръ» (Владимир Всеволодович Мономах). Далее следуют три младших сына Святослава Ярославича: Давыд Черниговский, «Михаиль Олегъ», которому при поддержке половцев в середине 90-х годов XI в. удалось ненадолго завладеть Черниговом, и «Панькратие Святославич» (то есть Ярослав Святославич Муромо-Рязанский). Спустя годы Ярослав тоже станет править в черниговской земле. И, наконец, последним поименован Глеб Минский, сын Всеслава Брячиславича. Почему в поминание попал этот князь? Все предшествующие так или иначе связаны с киево-черниговским регионом, причем мирно соседствуют князья-противники (например, Владимир Мономах и Олег Гориславич). Возможно, в «дружине» Даниила находился кто-нибудь из полоцкого княжества.

Вообще переполненный впечатлениями паломник все время вспоминает родную сторону. Так, описывая реку Иордан, он неоднократно сравнивает ее с рекой Сновь. По его мнению, Иордан шириной, глубиной, быстрым, извилистым течением и затонами похож на речку, протекающую в черниговской земле. Даниил сам переходил Иордан вброд, измерял его глубину в месте расположения купели для христиан («вглубе

же есть 4 сажень среди самое купели, яко же измерих и искусих сам собою»). Сравнивает путешественник и прибрежную растительность с привычным его глазу ландшафтом. Невысокие деревья напоминают ему вербу, а лоза похожа скорее на кизил.

Из «Хождения» можно узнать о том, как Даниил не раз лично общался с правителем Иерусалимского королевства. Балдвин I, по словам игумена, — «мужь благодетень и смирен вельми и не гордить ни мало». Он принимал Даниила в своих покоях, узнавал на многолюдной улице, милостиво предлагал свою помощь. Более того, автор сообщает об особом расположении к нему короля крестоносцев: «Познал мя бяше добре и люби мя велми». Безусловно, Балдвин не был в состоянии встречаться с каждым из тех, кто приходил поклониться Гробу Господню. И хотя его жизнь больше походила на тревожные походные будни, нежели на чопорное дворцовое затворничество, король не принимал людей простого звания. Почему же Даниил сумел столь сильно заинтересовать своей персоной местного правителя? Увы, текст не содержит однозначного ответа. Некоторые исследователи выдвигали предположение о каких-то дипломатических поручениях, полученных дома русским паломником. Подобная миссия могла бы открыть перед игуменом многие двери. Однако сам автор умалчивает о разговорах с Балдвином, не имеющих отношения к иерусалимским святыням. Единственное, что обращает на себя внимание, так это то, как формулирует свою просьбу к Балдину Даниил. Он молит его разрешить возжечь у Гроба Господня лампаду «от всея Руськыя земля». Просит же короля паломник как бы от имени русских князей: «Княже мой, господине мой! Молю тя ся бога дея и князей дея русских».

Подобная просьба не могла остаться без милостивого ответа. Даниил с благоговением рассказывает, как покупал «кандило» и масло, как уже вечером специально для него ключарь открыл двери, как шел он к святыне босиком и поместил свою лампаду в ногах Гроба Господня. Не забыл игумен отметить и то, что находившиеся при Гробе фряжские (римские) кадила не загорелись, а русская лампада сразу зажглась. Так через полвека после официального разделения церквей (1054 г.) проявилось предубеждение православного человека к латинянам.

В то же время Даниил хорошо относится к предводителю «фрягов», способен благодарно принимать помощь от крестоносцев, отмечать их заботы о христианских святынях («ныне же фрязи обновили место то суть и устроили добре»). Вознамерившись пойти в Галилею, к Тивериадскому озеру, паломник узнал — путь туда «страшен вельми и тяжек зело». Защита вновь была найдена у самого Балдвина, готовящегося к походу в сторону Дамаска. В ответ на просьбу: «Да Бога дея пойми мя, княже!», — благородный рыцарь позволил Даниилу присоединиться к его слугам. Пришлось игумену «наять под ся» лошадь или осла и оказаться в рядах конницы, уходящей на Сирию.

XII столетие — время значительного расширения международных культурных контактов. Автор «Хождения» и другие «русьтии сынове» оказались в гуще взаимодей-

ствий людей из разных концов Европы и Азии, обусловленных последствиями крестового похода. Им пришлось общаться не только с византийцами и «латинянами», но и с арабами. Оказались они в местах совместного проживания христиан и сарацин. В одном из сел на родине библейских пророков паломникам пришлось заночевать. Тут они нашли весьма радушный прием. На утро русичи направились в Вифлеем под охраной вооруженного сарацинского старейшины. Несмотря на все слухи и реальные опасности, осторожные русские странники ни разу не подверглись нападению на трудных дорогах Палестины. Только на обратном пути их подстерегли и ограбили у берегов Малой Азии морские разбойники.

Кульминацией пребывания Даниила в Святой Земле стало его участие в пасхальном богослужении у гроба Господня. Паломник оказался свидетелем чуда сошествия благодатного огня. В Великую субботу сотни христиан со всех концов земли запрудили улицы Иерусалима. Образовалась давка, некоторые не выдерживали напряжения и задыхались. Многоголосые молитвы слились в единый гул («тутнати и гремети всему месту тому от вопля людей»). «Велика теснота» стала препятствием на пути Балдина к храму Воскресения. Силой расчищали воины дорогу для короля и его окружения. Любопытно, что Даниил пробирался через возбужденную толпу в свите предводителя крестоносцев. Он был удостоен этой милости вместе с настоятелем монастыря Святого Саввы. Повелением короля русский игумен занял почетное место над «самыми дверми гробными», чтобы лучше видеть все происходящее. По словам автора, от сошедшего огня сначала была зажжена свеча Балдина, а уже от нее загорелись свечи остальных христиан. Великая радость переполняла людей, заполнивших улицы Иерусалима в эти минуты. Ею и стремился поделиться со своими читателями игумен Даниил.

«Хождение игумена Даниила», являющееся первой страницей в истории путевой литературы Древней Руси, и по сей день подкупает читателя живой непосредственностью рассказа об увиденном, простотой изложения («написах се не хитро, но просто») и тем, что наряду с благоговейным отношением к христианским святыням, автор постоянно думает о далекой родине, испытывает беспокойство и заботу о своих соотечественниках.

«Сказание об Индийском царстве»

(А. С. Демин)

Редакции. «Сказание об Индийском царстве» (или, как раньше его называли, «Сказание об Индейском царстве»), описывающее чудесные богатства Индии, произведение небольшое, а у небольших, особенно у развлекательных, произведений обычно бывала бурная, временами почти авантюрная судьба. По наблюдениям В. М. Истрина, это сочинение об Индии богатой возникло в Византии, затем в XII в. с греческого языка было переведено на латинский язык с различными дополнениями, потом с латинского его перевели на сербский язык, а уж с сербского — неизвестно когда, может быть, в XIII, а может быть, в XIV в., — переведено оно было и на Русь, наверное, тоже с изменениями, — так составилось древнерусское «Сказание об Индийском царстве». Что с ним делалось дальше — точно установить нельзя. Два старейших из дошедших до нас русских списков этого сочинения относятся уже к XV в.: один, кирилло-белозерский, — к 1490-м годам; другой, волоколамский, — к самому концу XV в.

Характер реально дошедшего в списках и потому представляющего для нас наибольшую ценность текста «Сказания» становится ясен благодаря интересной находке: В. М. Истрин обнаружил во второй редакции так называемой хронографической «Александрии», рассказывающей о жизни и приключениях Александра Македонского, около десяти отрывков, сходных, иногда дословно, с дошедшим текстом «Сказания об Индийском царстве». Кто кем воспользовался? Вторая редакция «Александрии» появилась в начале XV в. и, казалось бы, могла повлиять на дошедший текст «Сказания» второй половины XV в., однако в действительности следов такого влияния нет. Поэтому В. М. Истрин предположил обратное — что как раз «Сказание об Индийском царстве» было использовано «Александрией», только «Сказание» использовалось в более раннем списке, чем списки, дошедшие до нас; может быть, в распоряжении редактора «Александрии» находилась даже первоначальная редакция «Сказания» конца XIV в., до нас не дошедшая.

Возможно, так оно и произошло, хотя представить по «Александрии», какова была первоначальная редакция «Сказания», очень трудно, почти что невозможно. Поиски списков первоначальной редакции «Сказания» пока мало что дали. Так, М. Н. Спе-

ранский утверждал, что все-таки есть два списка первоначальной редакции: первый — XVI в., второй — начала XVII в. Однако первый список сгорел в 1812 г., а второй список содержит слишком много поздних изменений. Какие изменения поэтапно претерпела первоначальная редакция — мы не знаем. Так что реально приходится ориентироваться лишь на «Александрию» второй редакции и списки «Сказания», условно говоря, тоже второй редакции. Ввиду отсутствия первоначальной редакции все выводы о второй редакции «Сказания», конечно, обречены на большую или меньшую предположительность.

Сопоставление сходных отрывков «Александрии» второй редакции и «Сказания об Индийском царстве» все же позволяет убедиться в разной удаленности второй редакции «Сказания» и второй редакции «Александрии» от их общего источника — от гипотетической первоначальной редакции «Сказания об Индийском царстве». Дело в том, что последовательность изложения богатств и чудес в сходных отрывках «Александрии» второй редакции и дошедшей редакции «Сказания» совершенно разная. «Александрия» второй редакции, как приключенческое произведение, рассказывает о чудесах и богатствах по землям и странам в порядке их посещения Александром Македонским в его походах и путешествиях; и в числе этих земель названы не только и не столько Индия, сколько какие-то иные «восточные страны»; еще — некая «Мурьская (эфиопская) земля», а также страна у «Чрънаго (красного) моря». Во второй редакции «Сказания об Индийском царстве» все эти богатства и чудеса отнесены только к Индии и систематизированы эти чудеса по темам; порядок изложения таков: какие есть в Индии люди, какие есть животные, какие есть драгоценные камни, каков ландшафт, каковы предметные занятия жителей, каково войско, каковы «полаты» и пр. Тут главный интерес — материальный. Думается, вряд ли в первоначальной редакции «Сказания» излагались в систематизированном виде все эти богатства Индии, а составитель второй редакции «Александрии» затем прихотливо разбросал эти богатства и чудеса по разным странам. Скорее всего, составитель второй редакции «Александрии», как известно, значительно расширивший описание путешествий Александра множеством вставок из различных дополнительных источников, внес некоторые сведения непосредственно об Индии действительно из первоначальной редакции «Сказания об Индийском царстве», а вот сведения о других странах взял из иных, пока неизвестных нам источников.

Составитель же второй редакции «Сказания» шел своим путем; он, независимо от «Александрии» (поэтому в «Сказании» нет следов влияния «Александрии»), скопировал, возможно, те же источники, но с совсем иной, развлекательно-материальной целью — не для описания походов Александра Македонского, а для гиперболизированной характеристики чудес Индии. Причем следы поздней скопированности заметны и сейчас: при описании, казалось бы, единого Индийского царства во второй редакции попадаются довольно странные упоминания именно о разных странах и зем-

лях — о том, что же имеется «въ единой стране», а что есть «в ѡной стране», или что делается «во иной земли», или какая еще «есть земля». Эти страны и земли, по «Сказанию», хотя и принадлежат индийскому царю, все же не сливаются собственно с Индией, у них есть свои цари и короли, которые приезжают к индийскому царю «да прочь едутъ». Какие-то самостоятельные страны в «Сказании» подразумевает индийский царь, вспоминая о своих регулярных походах: «егда поидемъ на рать, кому хошемъ болшеи работе предати», — архаическое выражение «работе (рабству) предати» означало покорение завоевателем именно внешних, независимых народностей или стран (например, в «Повести временных лет» и «Словах» Серапиона Владимирского). Подобные глухие упоминания неких отдельных стран и земель или косвенные на них указания, по-видимому, и выдают работу компилятора, бравшего сведения из источников о разных странах, а приписавших их Индии. Так или иначе (полной ясности нет, для проверки гипотезы нужны дальнейшие текстологические исследования), но из имеющихся наблюдений следует, что источники в «Александрии» подверглись изменениям в меньшей степени, а во второй редакции «Сказания об Индийском царстве» они перерабатывались в гораздо большей степени — такова вторая, материально-развлекательная редакция «Сказания».

В этой дошедшей второй редакции «Сказания об Индийском царстве» можно заметить и другие признаки поздней систематизации богатств и чудес по темам. Например, «Александрия» второй редакции рассказывает о немых людях, которые кормят своих детей в воде сырыми рыбами, — это естественно, ведь много удивительного встречается в дальних землях. В «Сказании об Индийском царстве» же немые люди упоминаются без детей, а в последующем рассказе «Сказания» уже иные люди кормят своих детей сырыми рыбами. Объяснить такое разделение сведений можно, пожалуй, позднейшими систематизаторскими усилиями составителя второй редакции «Сказания»: там, где он сообщал о разных физических типах людей в Индии, он упомянул и немых; а дальше, когда он стал повествовать о повседневных занятиях жителей, вставил замечание об особенностях детского кормления (правда, в латинском предшественнике «Сказания» немые люди и кормление рыбами тоже разделены — тут тоже нужны текстологические разыскания).

Время составления. Датировка второй редакции «Сказания» остается расплывчатой. Судя по дошедшим старшим спискам, вторая редакция «Сказания» возникла не позднее 1490-х годов. Это верхняя граница появления редакции.

Нижняя граница составления редакции еще менее отчетлива, так как о датирующих реалиях в тексте «Сказания» нельзя судить с уверенностью. Выручает то обстоятельство, что «Сказание» имеет краткое предисловие и еще более краткое послесловие, поясняющие, как появилось «Сказание», и содержащие вроде бы византийские реалии: византийский царь якобы заинтересовался богатствами Индии, и индийский царь послал ему описание своей страны. С одной стороны, в предисловии и послесловии

имеются в виду исторические обстоятельства до взятия Константинополя турками в 1453 г. и падения Византийской империи — поэтому в предисловии к «Сказанию» упомянут еще достаточно благополучный царь «Греческия земли» Мануил (видимо, Мануил II Палеолог, правивший с 1391 г. по 1425 г.), который шлет своего посла и «дары многыя», и византийское посольство уважительно принимают в Индии «с великою любовию и противу (в ответ) дав дары многы». С другой стороны, возможно, предисловие подразумевало положение Византии с начала XV в., когда после 1402 г. византийскому императору стала принадлежать лишь очень небольшая территория, остальное было потеряно — поэтому индийский царь в предисловии к «Сказанию» заявлял, что если греческий царь продаст даже «землю свою Греческую всу», то вырученных средств не хватит на бумагу для описания Индии, и что индийский царь готов взять греческого царя себе на службу лишь вторым или третьим слугой. Таким образом, в предисловии, кажется, содержатся косвенные указания на исторические обстоятельства с начала до середины XV в. и, следовательно, если такого обрамления не было в первоначальной редакции и если составитель не фантазировал уж совершенно вне истории, то он создал вторую редакцию «Сказания» в течение XV в.: не ранее конца XIV — начала XV в. и, как уже было сказано, не позднее конца XV в.

Отнесение второй редакции к XV в., быть может, подтверждает бытовая реалья в самом «Сказании», где упоминаются два интерьерных зеркала: одно из них «стоит на 4-рехъ столпехъ златыхъ» (то есть тяжелое металлическое), а другое — «зерцало цкляно», то есть стеклянное зеркало, стоящее в царской палате, и не маленькое — в нем «зримо лице» человека. На Руси стеклянные зеркала вошли в быт правителей, пожалуй, не ранее XV в., и для составителя второй редакции «Сказания», судя по тексту, сравнительно большие стеклянные зеркала уже не представляли диковинки, требующей особых пояснений об обиходном применении этого предмета.

Еще одна датирующая примета второй редакции «Сказания», хоть и не очень конкретно, но все-таки тоже указывает на XV в.: составитель относится к ограниченной власти индийского царя Иоанна как ко вполне привычному явлению. Ведь «надъ цари царь» Иоанн правит фактически только в своем городе, прочие области живут своей жизнью, время от времени Иоанну приходится выступать в поход для приведения той или иной (полузависимой или независимой) области к большей покорности. Постоянно кто-то «мыслить зло на своего господаря». Все это напоминает Русь XV в. с ее бесконечными феодальными войнами и еще не укрепившейся центральной властью.

Жанр. К какому жанру можно отнести вторую редакцию «Сказания об Индийском царстве», по-видимому, очень непохожую на первоначальную редакцию? Фактически возникло новое произведение.

«Хождение» ли это? Если продолжить сопоставление отрывков, сходных у «Александрии» и у «Сказания», то можно увидеть, что, кроме систематизации сведений, составитель второй редакции «Сказания» придерживался еще одного способа обработ-

ки своих источников — жесткого сокращения их сообщений. Прежде всего, он убрал характерную для жанра «хождений» массу названий удивительных людей и экзотических животных, не говоря уж о многочисленных географических названиях. Например, специально оговариваемые «Александрией» названия различных птиц (грифоны, метаголынарии), червей (каламандра), людей (чивадеше, тигрис), как правило, опущены составителем во второй редакции «Сказания», хотя сведения о них, теперь уже безымянных, сообщаются те же, что в «Александрии», но «Александрия» неукоснительно указывала названия этих существ, предметов и мест, а правка в «Сказании» выглядит как позднейшая: ведь единичные замечания о названиях удивительных объектов во второй редакции «Сказания» все же остались («звезда именовъ Лувинарь», «имя древу тому — шлема»). Это свидетельство того, что составитель второй редакции «Сказания» занимался сокращением сведений из используемых источников, но, как нередко бывает, не всегда выдерживал принятый им принцип.

Опустил составитель второй редакции «Сказания» и регулярные в его источниках упоминания о путешественниках — куда и как они приходят, что видят и что чувствуют. Не прочерчивается в «Сказании» никакого связного маршрута передвижения по описываемому царству — приключений нет. В результате, из «Сказания» вытравлены все внешние признаки жанра «хождений».

Послание ли это? До попадания на Русь «Сказание» бытовало на Западе под названием «Послание царя индийского Иоанна греческому царю Эммануилу» (*Epistola Iohannes regis Indorum ad Emmanuelem regem Graecorum*). Однако в древнерусской второй редакции «Сказания» не осталось и признаков жанра послания, нет обращений к адресату, а, судя по краткому предисловию к этому произведению в русских списках (кроме кирилло-белозерского списка, где предисловие опущено), слово «послание» было понято как «посольство», и произведение превращено в монологическую речь индийского царя Иоанна перед посланным к нему греческим послом.

И к ораторскому жанру «Сказание» не относится: присутствие слушателя в монологе индийского царя никак не ощущается. К тому же в царской речи постоянно смешивается изложение от первого лица единственного числа с изложением от первого лица множественного числа, — царь говорит: «есть у меня», и тут же: «есть у нас»; упоминает «мое царство» и тут же «нашу землю»; в соседних фразах: «престанемъ глаголати» и «не глаголю» и пр. Иными словами, речь царственного рассказчика-оратора перебивается повествованием от лица то ли путешественников, то ли каких-то иных коллективных очевидцев индийских чудес. Жанр первоначальной редакции «Сказания», вероятно, оказался размыт до неузнаваемости во второй редакции.

Мало того, составитель второй редакции «Сказания» был склонен выкидывать всякого рода смысловые пояснения, пространное и связное повествование своих источников превращать в более сжатое и отрывистое изложение, отчего в его тексте — что типично для поздней переделки — умножились мелкие неясности и несообразности.

Результатом подобных преобразований явилось то, что своего рода новый «жанр» стал все-таки как-то проглядывать во второй редакции «Сказания», — она превратилась, по сути дела, в густую, скажем так, инвентарную опись индийских богатств.

«Инвентарность» «Сказания» проявилась не только в обилии перечислений. В почти любой сводной инвентарной описи при объединении разных источников возникают повторы, соответственно есть они и в «Сказании». Например, в сравнительно небольшом его тексте трижды повторяются сведения о драгоценном камне кармакуле. В первый раз говорится: «есть камень кармакуль, той же камень... в ночи же светить». Вторично этот камень упоминается так, будто о нем еще не сообщалось: «камень — имя ему кармакуль, в ночи же светить камень той драги...». Наконец, и в третий раз приводятся те же сведения: «два велики камни кармакауль, в ночи светять». Повторы, по всей вероятности, возникли в результате сводки разных частей источников.

Или еще пример повествовательного повтора. Рассказывается о чудесных царских «полатах»: в одной «полате огонь не горить; аще ли внесуть, в той часть огонь погаснет»; затем повтор — «иная полата... В той же у мене полате огонь не горить; аще внесуть, то борзо погаснет», — судя по небольшой разнице выражений, один и тот же мотив мог быть сдвоен в «Сказании» из разных источников.

В конце текста второй редакции «Сказания» инвентарно-накопительная манера изложения у составителя проявилась совсем откровенно. Царь в заключение рассказывает, сколько людей обедают у него, и вдруг добавляет такие речи: «Есть у мене земля, в ней же суть люди, очи у них в челехъ. Есть у мене полата злата, в ней же есть... А во дворе моемъ...», — но это темы повторные: о диковинных людях уже сообщалось в начале «Сказания» специально, наполнению царских «полат» ценными предметами и царскому «двору» также уже были посвящены, так сказать, особые разделы во второй половине «Сказания»; так что новые упоминания о тех же объектах явились механической добавкой к основному изложению. Прибавочность сведения о странных людях с очами в челе подтверждается сопоставлением с «Александрией». В «Александрии» один из эпизодов повествует о людях «Мурьской земли»: одни — трехногие «трепяцци», другие — девятисаженные «волотове», третьи — «мнокли человеци, а око имъ в чели». В «Сказании» же трехногие люди и девятисаженные великаны перечислены в самом начале второй редакции, а те, у кого «очи в челехъ», оторваны от основного перечисления и упомянуты лишь в самом конце произведения — явно как восполнение почему-то пропущенного сведения, причем, еще раз подчеркнем, как восполнение по обычаю инвентарной описи, в виде фактографического дописка, без концовки или каких-либо слов, служащих концовкой, — то есть такое добавление ничто не мешает продолжить. Недаром еще в середине произведения говорится: «И паки же престанемъ глаголати», — но нет, опись или инвентарное сообщение продолжается дополнительными сведениями.

Такой «жанр», «инвентарная» повествовательная форма, — не совсем новинка в древнерусской письменности XV в. Сошлемся, например, на большую опись драгоценных подарков, которые получил Иван III от новгородцев, помещенную в «Софийской первой летописи» под 1476 г.

Смысл произведения. Вторая редакция «Сказания об Индийском царстве» — это все-таки не сухая, хозяйственно-документальная, а деловито-развлекательная опись заманчивой страны, заманчивой уже тем, что она находится, вероятно, где-то около земного рая, эдема: посредине этого царства «идеть (течет) река Едемъ изъ рая», а царство простирается до мест, где «соткнутся небо з землею».

Представление о том, что Индия находится около рая, очень старое, а ново в «Сказании» изображение многих достоинств Индии. Страна эта не так страшна и пустынна, какими обычно изображались в апокрифических памятниках обширные пространства перед раем (например, в «Слове о трех монахах», путешествовавших к раю).

Конечно, есть там препятствия: море песочное, по нему ходят огромные песочные валы — «того же моря не преходить никаковъ человекъ, ни кораблемъ, ни которымъ промыслом (способом)»; есть горы; есть и страшилища: множество пугающих полулюдей-полузверей и свирепых животных. Однако это своего рода внешняя, отпугивающая охрана удивительного царства.

Страна же та вовсе не безлюдна, особенно в центральной части. Людские сборища там чрезвычайно велики: например, в составе царского войска едут 26 колесниц, у каждой колесницы «служать по 100 тысящъ конникъ, а по 100 тысящъ пешие рати», то есть собирается войско в 5 миллионов 200 тысяч человек, не считая тех, которые пищу везут; кроме того, у царя «на трапезе по вся дни» обедают больше 2 тысяч человек.

Привлекательно это царство тем, что оно к тому же и христианское: правит им царь и одновременно «погть... поборникъ по православной вере Христове»; на церемониях несут кресты, в том числе с изображением Господня распятия; проповедники публично обращаются к царю с христианской сентенцией о неизбежности смерти; в одном только царском дворе стоит 150 церквей; в соборной церкви служат около 450 священнослужителей; за обедом у царя сидят в подавляющем большинстве церковники — патриархи, митрополиты, протопопы и пр. Есть в царстве христианские святые: «лежитъ апостоль Фома»; некоторые церкви «сътворены Богомъ». То есть страна — вполне цивилизованная.

Старые «Хронографы» уже давно сообщали о том, будто Индия — это страна христианская. «Сказание» же добавило новые блага этой стране, моральные и особенно материальные. Притягательна эта страна своим социальным и физическим благополучием: здесь нет «ни татя, ни разбойника, ни завидлива человека... ни ужа, ни жабы, ни змеи, — а хотя и воидеть, ту и умереть». Люди и полулюди сосуществуют мирно.

Но наиболее заманчива эта страна изобилием и доступностью драгоценностей. Царь индийский так и заявляет: «моя земля полна всякого богатства». Всюду разно-

образные драгоценные камни, иногда величиной «аки корчаги»; всюду золото, жемчуг; «полаты многы златыя, и сребренныя, и древяни, изнутри украшены, аки небо звездами, а покровены златомъ»; «верху техъ полать учинена два яблока златы, в них же вковано по великому камению самфиру»; «кресты и стязи (знамена) велици злати с драгими камени и с великими женчюги зделани» и т. д., и т. п.

Самое любопытное заключается в том, что все эти ценности достаточно доступны для человека, живущего или оказавшегося в той стране. Даже разъясняется, где и как сподручнее ценности собирать: так, с гор «течеть река подь землею не велика; во едино время разступается земля надь рекою тою, и кто узревъ да борзо воскочить в реку ту, того ради да бы ся о немъ земля не соступи, а что похватить и вынесеть борзо, оже камень той драгии видится, а иже песокъ подхватить, то велики женчюгъ возмется». Прочие ценности все на виду и в пределах досягаемости: вот «блюдо несуть другое злато, на нем же драгии камень и четей (отборный) женчюгъ»; вот «на всехъ же столпехъ по драгому камени» и пр. Доступны всем людям и иные ценности, например пряности: «рожается перецъ — все людие по то ходять».

Еще более любопытно то, что все сокровища и редкости в «Сказании» не просто доступны, но подготовлены к использованию людьми в сугубо практических, бытовых, защитительных целях. Разные драгоценные камни служат фонарями — «в нощи же светять, аки в день», а также предохраняют от чародейства — «да бы потворници (колдуны) не могли чаровъ творити», а еще помогают сохранить храбрость — «да бы храбрость наша не оскудела». «Миро» (масло) вытекает из некоторых деревьев, которыми если «помажется человекъ, старъ или молодъ, боле того не стареется, а очи его не болятъ». Особые «черви точать ис себе нити» — шелк, «и в техъ нитехъ наши жены делаютъ намъ порты», которые при загрязнении не моют водой, а прокаливают в огне, так снова «чисти будутъ». Особые зеркала в царской «полате» — одно предохраняет человека от умножения грехов, показывая ему «грехи, яже сотворилъ отъ юности своя»; другое зеркало сразу выявляет заговорщиков против царя, у такого злоумышленника «в зеркале томъ зримо лице его бледо (бледно), аки не живо».

«Сказанию» свойственна даже своеобразная бытовая демократичность: ведь за обеденным столом у индийского царя численно преобладают незнатные попы, дьяконы и певцы, а вот «чаши подають» и «поварню ведають» цари да короли, «опроче (помимо) бояръ и слугъ».

О главном смысле, который вкладывал составитель во вторую редакцию «Сказания об Индийском царстве», можно только догадываться, потому что никаких пояснений на этот счет дошедший текст не содержит. Если сопоставить вторую редакцию «Сказания» с общей социально-политической обстановкой на Руси XV в., то можно выдвинуть предположение о публицистической направленности «Сказания», о том, что составитель создал литературную утопию или некий идейный «противовес» либо компенсацию тому, чего на Руси не было: на Руси XV в. не было такого многолюдства и

необозримого войска, не было такого благополучия и такого изобилия богатств и общедоступных драгоценностей и, конечно же, не существовало такой демократичности. Однако никакой связи с Русью в памятнике не проводится, нет и намека на мысль «вот бы нам такое».

Скорее всего, верно другое предположение: вторая редакция «Сказания об Индийском царстве» была составлена в расчете на деятельную человеческую любознательность. Оттого в предисловии к «Сказанию» говорилось о любознательном византийском царе, а в самом «Сказании» упоминалось о преградах любознательности людей: «и за темь моремъ не ведаеть никаковъ человекъ, есть ли тамо люди, нетъ ли»; «горы пусты высокы, их же верха человеку не мощи дозрети»; «горы высокы и толсты, не лзе на нихъ человеку зрети». Так что, перед нами памятник, деловито сгустивший некоторые развлекательные мотивы, своего рода их реферат.

Аналоги. В русской литературе XV в. можно указать ряд произведений, по своему развлекательно-географическому смыслу более или менее аналогичных второй редакции «Сказания об Индийском царстве» и даже помогающих уточнить его датировку. Все это хождения или сочинения, близкие к хождениям. Судя по ним, история подобной «любознательной» литературы складывалась приблизительно следующим образом.

Любопытство к каким-то другим, не русским богатствам и благам проявилось на Руси еще до «Сказания». Самую раннюю аналогию «Сказанию об Индийском царстве» представляет «Сказание о Вавилонском царстве», или «Слово о Вавилоне», датированное концом XIV — первой третью XV в. и рассказывающее о путешествии послов в Вавилон. «Слово о Вавилоне» — произведение «приключенческое», но оно тоже ориентировано на материальную читательскую любознательность, содержит уже знакомые нам развлекательно-материальные мотивы. Оно повествует о богатствах и чудесах далекого фантастического места — града Вавилона, охраняемого гигантским страшилищем — змеем. Это место так же привлекательно своей нечуждостью христианству: здесь есть церковь с фресками, изображающими деяния святых, и есть святыня — гробы с мощами трех святых отроков, пострадавших за отказ поклоняться языческому идолу; это место и посещают христиане.

В «Слове о Вавилоне» присутствуют и прочие, как и в «Сказании об Индийском царстве», развлекательно-материальные мотивы — драгоценности тоже оказываются вполне доступны людям и предназначены для практического применения: Вавилон давно покинут жителями, а ценности царя Навуходоносора сохранились, — иди и распоряжайся ими, тем более что проникнуть туда все-таки можно. Для путешественников неведомо кем специально выставлены дорогие кубки, украшенные драгоценными камнями и жемчугом, — они из них пьют неоднократно и оказываются «навеселе». Для путешественников же поставлены ларцы, содержащие «злато, и сребро, и камене многоценное и драгое», — берут «себе, яко могут отнести», несут и византийскому

царю, который интересовался этими ценностями. Находясь в Вавилоне, путешественники входят «в цареву полату» Навуходоносора, а тут выложены два царских венца «от камни самфира, измарагды, и жемчюга великаго, и злато аравита (аравийского)», чтобы возложили их на византийских царя и царицу.

Почти одновременно со «Словом о Вавилоне» появилась еще одна ранняя аналогия второй редакции «Сказания об Индийском царстве» — вторая редакция хронографической «Александрии», созданная, как уже было сказано, в начале XV в.; точнее, в качестве аналогии «Сказанию» выступают обширные добавления преимущественно о богатствах и чудесах разных стран, в том числе Индии, вставленные во второй редакции «Александрии», но не имеющие текстуального соответствия в «Сказании об Индийском царстве», то есть содержащие аналогии, объяснимые не общим источником «Александрии» и «Сказания», а общностью интересов составителей вторых редакций обоих произведений.

В этих добавлениях в «Александрии» второй редакции встречаются отсутствующие в ее первой редакции, но сходные со «Сказаниями» об Индийском и Вавилонском царствах специфические, отражающие редакторскую и читательскую материальную любознательность мотивы, как, например, упоминание о желании Александра увидеть сокровища и богатства индийского царя или упоминание святыни — гробов трех отроков в Вавилоне. Богатства и ценности также предстают доступными людям — указывается, через какие входы, ворота и воротца к ним подходить, как их «имать» или ловить; ценности и редкости также имеют для каждого человека сугубо практическое применение — «на целбу и красоту», «на потребу» и пр., например: «и кои убо человекъ того зелья корень на себе носить, то злыи духъ бегаеть от него»; или, например, камень измарагд (изумруд) ценится как зеркало: «лице видети в нем»; другие камни во второй редакции «Александрии» явно чаще, чем в первой редакции (там только один случай), используются в качестве фонарей и т. д.

Такого рода фантастико-материальные интересы просуществовали, кажется, не очень долго. К середине XV в. любознательность авторов и читателей распространяется на предметы более реальные и приземленные, примером чего служит созданное неизвестным путешественником и уже вовсе не развлекательное «Хождение на Флорентийский собор» 1439—1440 гг. В произведении речь идет уже не о фантастических, а о реальных христианских странах, посещенных путешественником в Европе. Правда, его рассказ еще содержит, но между многим прочим, те же старые предметно-развлекательные мотивы, что об Индии или Вавилоне: какие в странах великие святыни — «ту и сам святыи Марко лежит»; как богаты палаты и столпы — «позлащены», «с каменнем драгым и жемчюгом»; как многолюдны церемонии — «ходили съ кресты по граду 300 попов» или как огромно число обедающих «седоша за единымъ столом»; с какими ценностями связаны занятия жителей — «рукоделие же их таково: шиют златом и шолком», «сукна скорлатныи (дорогие) делают» или «делают... аксамиты съ

златом»; какие диковины — «черви шолковыя... видехом, как шолкъ той емлют с нихъ» и пр. Но теперь особенно разработан автором «Хождения» рациональный мотив доступности именно бытовых благ всем людям тех стран: водопровод — «воды приведены... текут по всемъ улицам по трубам», «на реце устроено колесо... воду емлет из реки и пушает на все дома»; другие удобства: «устроены часы, колокол великъ, и коли ударит, на весь град слышати»; «божница (храмина) велика.. за тысящу кроватей... то ж устроено Христа ради маломощным пришелцем и странным (странникам) и иных земель» и т. п. Развлекательность уступила место деловитости.

Во второй половине XV в. надежды на чужие богатства, блага и удобства начинают быстро развеиваться, о чем свидетельствует «Хождение за три моря», написанное Афанасием Никитиным около 1475 г. Описание Индии в «Хождении» Афанасия Никитина содержит порожденные авторской любознательностью мотивы, внешне аналогичные «Сказанию об Индийском царстве»: Никитин тоже много внимания уделяет драгоценным камням в Индийском государстве («родятся в нем камение драгое», «на салтане кавтан весь сажен яхонты»; «взял бесчислено яхонтов да камени всякого драгаго много множество» и пр.); рассказывает Никитин и об украшенных строениях («маковица злата съ яхонты») и различных редкостях («родится шолкъ... родится перещь»); о многолюдных церемониях, в том числе обеденных («на всяк день садятся за софрею (за скатерть, на трапезу) по пятисот человекъ»); упоминает о колдуньях («жонки все... веды... осподарев морят зелиемъ») и о святынях («лежит баба (праотец) Адамъ на горе на высоце»). Но все это рассказывается совсем уж деловито, развлекательности — никакой, и настроение Афанасия Никитина противоположно той, можно сказать, романтической заинтересованности в чужом мире, которую проявляли предыдущие описания; Никитин разочарованно пишет: «нет ничего на нашу землю... на Рускую землю товару нет»; «иже кто по многим землям много плавает, во многия беды впадают и веры ся да лишают кристьяньские».

По-видимому, к концу XV в. развлекательные сочинения о чужих странах перестали вызывать прежний интерес, и на Руси возобладало несколько иное умонастроение: блага и богатства, пусть и не такие большие, как в дальних странах, надо искать прежде всего в своей собственной стране. Возможно, поэтому взоры книжников, в первую очередь составителей отнюдь не развлекательных житий и повестей, обратились к своей старине, и, например, в 1480-х годах к «Житию Александра Невского» было присоединено в качестве установочного предисловия описание идеальных красот и благополучия древней Русской земли из «Слова о погибели Русской земли». И далее в других произведениях стали появляться разнообразные мотивы исконно русских богатств: то в «Житии Авраамия Ростовского» сообщается о находке большого клада («медян съсуд польн... Имъ же бо съсудом златым (в нем же сосудам золотым), и поясом (поясам) златым, и чепем (цепям) не мощно цене предати (нельзя оценить). Сребру же и иным неким драгым не мощно поведати»; то в «Повести о Луке Колоч-

ском» говорится об обретении бедняком огромного богатства: «богатства много безчислено собра. И постави двор себе, яко некий князь, храмы светлыи и велици, и слуг много собра... во утварех украшени. И трапеза его много брашна имеши» и т. д.; то нищий «отрок» в «Повести о Тимофее Владимирском» получает «басманы (сумки) великие, полны насыпаны злата, и сребра, и драгихъ камней». Примеры можно умножить.

Для хождений же с конца XV в. мотив чужих богатств и драгоценностей стал совсем не характерен. Объяснить это можно так: русским книжникам хватало и своего отечественного добра, — успешное хозяйственно-политическое развитие Руси в XV в. подкосило под корень одну из экзотических тем древнерусской литературы. Отсюда можно сделать вывод, что в нарисованной общей картине, пусть и предварительной (свежая развлекательность приключенческих произведений — усущение развлекательности в описях стран — рациональное внимание к странам — сосредоточение на самих себе), наиболее естественное место второй редакции «Сказания об Индийском царстве» — это первая половина XV в. Развлекательные произведения с акцентом на предметно-материальных мотивах вновь появились лишь в русской литературе второй половины XVII в., но уже как откровенный фарс.

«Хождение за три моря» Афанасия Никитина

(О. В. Гладкова)

Об авторе и его путешествии. В 1466—1472 гг. тверской купец Афанасий Никитин предпринял смелое путешествие в Прикаспийское Закавказье, Иран и Индию — страну, о которой русские люди могли знать в лучшем случае по легендарно-фантастическому «Сказанию об Индийском царстве», известному на Руси в переводе с греческого.

Однако не Индия была первоначальной целью путешествия Никитина. Когда в 1466 г. в Москву прибыл посол Ширванского царства Хасан-бек, московские и тверские купцы в преддверии обмена послов с разрешения московского великого князя Ивана III подготовили торговый караван для отправки по Волге в Прикаспийские страны и Персию. Среди трех десятков купцов, собиравшихся в путь, был и Афанасий Никитин. Судя по всему, он был не очень богат, но пользовался доверием, позволившим ему большую часть своего товара взять в кредит. Торговый караван готовился отправиться из Нижнего Новгорода вместе с кораблем московского посла в Ширванское царство Василия Папина, но почему-то Папин отправился раньше, и русским купцам пришлось дожидаться ширванского посла Хасан-бека и плыть вместе с ним. Это и сыграло роковую роль в судьбе Афанасия Никитина. Под Астраханью корабли были разграблены татарами, а из уцелевших двух кораблей один был вскоре разбит во время шторма на Каспийском море и захвачен местными племенами. «И мы, заплакавъ, да розошлись кои куды, — пишет Афанасий, — у кого что есть на Руси, и тот пошел на Русь; а кой должен, а тот пошел куды его очи понесли, а иные остались в Шамаhee, а иные пошли роботать к Баке». Вернуться на Русь Никитин не мог, так как весь товар его пропал и ему нечем было расплатиться с кредиторами. Несостоятельный должник, по закону того времени, ставился на «праве»Ж, то есть по сути дела на публичное избиение, а затем должен был служить кредитору в качестве холопа до полной уплаты долга. Путь на Русь был закрыт, и Никитин через Баку отправился в Персию, где находился более двух лет. По всей вероятности, в Персии Никитин сблизился с местными купцами, заручился их покровительством и в 1469 г. вместе с другими купцами под мусульманским именем ходжи Юсуфа из Хорасана отплыл из Ормуза (Гурмыза) в Индию, где, как ему сказали, можно было найти много товара

«для Русской земли». С собой тверской купец вез коня, что должно было освободить его в Индии от пошлины (поскольку, как уточнял сам Никитин, «во Индейской же земли кони ся у нихъ не родят»). В Джуннаре хан отобрал у Афанасия жеребца, узнав, что купец Юсуф на самом деле вовсе не мусульманин. Хан обещал отдать коня и еще тысячу золотых в придачу, если Никитин перейдет в мусульманство. Спас положение казначей Мухаммед хорасанец (о личности его исследователи спорят до сих пор). Он вступился за Никитина, и тому возвратили коня. Все это случилось на Спасов день, и Никитин свое избавление почел за чудо, ознаменовавшее этот большой христианский праздник.

Первое время в Индии Никитин провел в той ее части, которая находилась под властью мусульман (царство Бахманидов), отсюда он перебрался в индуистское государство Виджаянагар. Еще в Бидаре (столице Бахманидов) Никитин признался индусам, что он не мусульманин, чем сумел завоевать их доверие. Вместе с индусами Афанасий совершил паломничество в Парват — индуистский религиозный центр. После странствий по городам и селам Виджаянагара Никитин возвратился в Бидар, где он принял решение вернуться на Русь. Однако прежним путем идти было нельзя, поскольку между союзом туркменских племен и османской Турцией развернулась война, и тогда Никитин через Тевриз (Иран) и Турцию добрался до Трапезунда — порта на Черном море. Здесь его ждали новые испытания. В Трапезунде Никитина заподозрили в шпионаже против Турции, поскольку он прибыл с враждебной стороны, обыскали и отобрали все то небольшое, что у него было, возможно, в том числе, и записи, которые он вел во время путешествия. Из Трапезунда Никитин перебрался на попутном корабле в Кафу (Феодосию), где встретился с русскими купцами, с которыми и отправился на Русь. Однако в дороге Никитин заболел и умер не доезжая Смоленска. Его сочинение, содержащее уникальные сведения об Индии и других странах, было доставлено попутчиками-купцами в Москву дьяку великого князя Василию Мамыреву и немного позднее включено в состав летописного свода — под 1475 г.

Свои путевые записки Никитин назвал «Хождение за три моря» и перечислил моря, через которые лежала его дорога: «Первое море Дербеньское, дориа Хвалитса (Каспийское. — О. Г.), второе море Индейское, дорья Гундустанскаа (Индийский океан. — О. Г.), третье море Черное, дориа Стебольская».

Об истории создания «Хождения». «Хождение» сохранилось в семи списках, распределяющихся по трем редакциям XVI—XVII вв. Вопрос о возникновении редакций и их соотношении с несохранившимся авторским текстом однозначно не решен, как нет единого мнения о том, где Никитин писал свои записки и сколько было версий авторского текста. Одни ученые (И. И. Срезневский, Н. С. Трубецкой, Н. В. Водовозов, Н. И. Прокофьев и др.) считали, что «Хождение» было написано после окончания путешествия, при этом автор использовал свои черновые наброски, сделанные им во время самого пути, или писал по памяти, поскольку все записи могли пропасть при

обыске в Трапезунде, другие (В. П. Адрианова-Перетц, Я. С. Лурье и пр.) — что основной массив произведения был создан под непосредственным влиянием увиденного и услышанного, и лишь небольшие поправки были внесены при возвращении.

Скорее всего, начало и конец «Хожения», где Никитин говорит об итоге своего путешествия («преидох же три моря»), были написаны по завершении пути, так же, как и первая половина, получившая значительную литературную обработку. Вторая половина написана более небрежно, в ней встречаются повторы и даже противоречия (например, сведения о том, едят или не едят индусы мясо), кроме того, именно вторая часть изобилует включениями целых оборотов на смеси тюркско-арабско-персидских языков. Такой характер записей «для себя» дает основание предположить, что они велись непосредственно под влиянием дорожных впечатлений и не были оформлены должным образом по известной причине — смерти автора.

О литературном своеобразии «Хожения». Непосредственными литературными предшественниками Афанасия Никитина были авторы-паломники — игумен Даниил, Стефан Новгородец, Зосима и др. Вместе с «Хожением в Царьград Игнатия Смольянина» «Хожение» Афанасия Никитина начинает новый этап в развитии жанра, теперь цель и мотивы путешествия — это прежде всего торговые дела, а повествователь — лицо светское, и его интересуют точное описание пути от одного торгового центра до другого, товары и цены, особенности рынка и т. д. Однако, если бы автор ограничивался лишь сухим изложением сведений экономико-географического порядка, его произведение так и не вышло бы из рамок деловой письменности. Фактом литературы делает «хожения» внесение сильного личностного начала, расширение тематики в соответствии с личными склонностями автора.

Впрочем, в медиевистике предпринимались попытки как завысить, так и занизить степень литературной обработки никитинского текста. Так, еще в 1926 г. Н. С. Трубецким была предложена интерпретация «Хожения» как произведения с симметрично выверенной композицией, где динамичное повествование начала и конца (путь до Индии и обратно) окружает статичную середину (описание самой Индии). Однако схема Н. С. Трубецкого вызвала справедливые возражения, поскольку ей противоречила сама неоднородность текста. Действительно, начало и конец «Хожения» носят характер единого повествования, оно динамично описывает перипетии непростого пути тверского купца, большая же часть произведения представляет собой повременные («Хожение» Никитина строится преимущественно по хронологическому принципу) записи-очерки как динамического, так и статического, описательного плана, прерываемые лирическими отступлениями.

Литературная уникальность «Хожения» прежде всего зиждется на особом даре Никитина. Автор предстает перед читателем как талантливый рассказчик, излагающий свои впечатления литературным языком. Он наблюдателен, любознателен и любопытен, у него острый взгляд и большой интерес к окружающему его миру. Чаще

всего Никитин описывает то, чему сам только что являлся непосредственным свидетелем, или приводит сведения, поразившие его или показавшиеся ему полезными в настоящий момент. При этом сразу выбирается самое главное, самое занимательное и необычное с точки зрения пришельца из далекой Русской земли: «А мужики и жонки все нагы, а все черны. Яз куды хожу, ино за мною людей много, да дивуются белому человеку».

Таким образом, повествование представляет собой монолог от первого лица, иногда переходящий в речь других лиц, как, например, в рассказе о разграблении судов: «Ту наехали на нас три татарины поганые и сказали нам лживые вести: “Кайсым салтан стережет гостей в Бузани, а с ним три тысячи татар”» или: «И Булатбегъ послал скорохода ко ширваншибегу, что “господине, судно руское розбило под Тархи, и кайтаки, пришед, люди поимали, а товар их розграбили”».

Стиль Никитина прост, но эта простота — результат литературного труда автора, следующего сложившемуся канону «хожений» — «писать не хитро, но просто». О сознательном стремлении автора к «литературности» стиля свидетельствует отсутствие в его произведении каких бы то ни было фольклорных влияний — пословиц, поговорок, устойчивых тропов. Часто выразительность никитинского стиля — в его лаконизме: «и они нас взяли да того часу разграбили», «а тот пошел куды его очи понесли».

Никитин чаще всего избегает прямых оценок, он стремится дать читателю объективную картину увиденного, впечатление лаконизма стиля достигается преобладанием в речи автора существительных и глаголов, последние часто повторяются по многу раз; они обычны, поскольку обозначают обычные действия обычных людей; единичны глаголы, обозначающие эмоциональное состояние человека: «ополелся» — вспылал, «печаловал» — сожалел. Так же редки оценочные прилагательные, которых вообще мало в тексте: «вести лживые», «путь правый» и т. д.

Как уже говорилось, «Хождение за три моря» энциклопедически охватывает широчайший круг тем, автора интересует все: как живут, как выглядят и чем питаются люди в других странах, как они верят; он пишет о природе и климате, о городах и селах, о феодальных войнах и вооружении, о социальных противоречиях, о ремеслах и искусстве и, конечно же, о товарах и торговле.

Особого внимания заслуживают лирические отступления, большинство которых записано Никитиным на смеси восточных языков, и, следует заметить, вряд ли они были понятны читателям-современникам. «Восточные тексты» Никитина были переведены лишь в Новое время. Благодаря этому с особой полнотой раскрылся внутренний мир русского человека XV в., который не был чужд всему житейскому, очень любил свою Русскую землю, страдал от разлуки с ней и мучительно размышлял над вопросами веры.

В Индии Афанасия Никитина окружали «80 и 4 веры», каждая из которых была обособлена от остальных. Описывая индуистские обряды, Никитин сравнивал их с

христианскими: «Пошел или пришел, ины ся кланяют по-чернеческыи, обе руки до земли дотычют, а не говорит ничего». Иногда аналогии приводились как христианские, так и мусульманские: «А намаз же их на восток, по-русскыи»; «К Первоти (город Парват. — О. Г.) же ездят о Великом заговение (в Великий Пост. — О. Г.), кь своему их туто Иерусалимь, а бесерменскыи Мякька, а по-русскыи Ерусалимь, а поиндейскыи Порват». Но индуизм во всех его проявлениях вызывает лишь любопытство лояльного к чужим верам автора; с мусульманством и мусульманами отношения складываются сложнее, порой доходя до открытых споров и противостояния, в то же время Никитину приходится жить по мусульманскому календарю, как-то приравливая к нему христианские праздники, поскольку он лишился даже тех немногих книг, которые у него были. Именно мусульманство подвигает Никитина на трудные размышления о вере, приводя его совсем не к ортодоксальному монотеизму. Так, завершая описание войска «индейскаго бесерменьскаго», Никитин замечает: «Мамет дени иариа [Мухаммедова вера им годится]. А расть дени худо донот — а правую веру Богъ ведает. А праваа вера Бога единаго знати...» Молитвы автора, все более и более копирующие мусульманские, породили даже предположение о том, что Никитин перешел в мусульманство (С. Lenhoff). Вряд ли это так, ведь даже решение вернуться на Русь Никитин объясняет стремлением вновь очутиться на христианской земле: «Ту же и окаянный аз рабище Афонасей Бога вышняго, Творца небу и земли, възмыслихся по вере по кристьяньской, и по крещении Христове, и по говейнех святых отець устроеных, по заповедех апостольских и устремихся умом поитти на Русь». Вместе с тем, психологически вполне объяснима ситуация, когда Никитин в результате ряда лет, проведенных на чужбине, обращается к Богу словами чужой молитвы, которую он слышит, вероятнее всего, ежедневно и не по одному разу.

Другая постоянная тема лирических отступлений — Русская земля, о которой тоскует автор. Его призывы к Богу хранить ее перемежаются со смелыми критическими замечаниями, правда, скрытыми за чужим языком: «А [Русскую землю Бог да сохранит! Боже, храни ее! Господи, храни ее! На этом свете нет страны, подобной ей. Но почему князья земли Русской не живут друг с другом как братья! Пусть устроится Русская земля, а то мало в ней справедливости]».

Иногда тоска автора доводит его до всемерного отрицания окружающей его действительности: «А (в Бидаре. — О. Г.) все черные люди, а все злодеи, а жонки все бляди, да веди (ведьмы. — О. Г.), да тати, да ложь, да зелие, осподарев морят зелиемь». Впрочем, повествование тверского купца и в целом оставляет грустное впечатление, ведь, фактически, путешествие не принесло Никитину коммерческого успеха и очень часто ставило его в такие обстоятельства, когда, по всей вероятности, лишь его собственные записки могли служить ему единственным утешением.

Образ Индии. «И тут есть Индийская страна», — начинает Никитин свое описание Индии. Его образ Индии складывается прежде всего из собственных впечат-

лений, из того, что он видел непосредственно сам. Географически это значительная часть северного и центрального Индостана. Никитин точно указывает расстояния своего путешествия, перечисляет населенные пункты, ведь одно из назначений хождений — дать описание маршрута, по которому, возможно, отправятся последователи автора.

Никитин дотошно описывает что и как едят и пьют индийцы, как они выглядят, во что одеты, как складываются религиозно-обрядовые (см. выше) и семейные традиции: «А у жены дитя ся родит, ино бабит (принимает роды. — О. Г.) муж, а имя сыну дает отець, а мати дочери». По свидетельствам очевидцев ХХI в., побывавших в Индии в тех местах, где был Никитин, и сейчас жизнь течет почти так же, как это описывал русский путешественник в XV в.

Во всех подробностях, с указанием точных количественных характеристик рисует автор шествие индийских владык: «Султан выезжает на потеху... да три с ним возыри выезжают. А брат выезжает султанов... с матерью да с сестрою. А жонок две тысячи выезжает на конех да на кроватех на золоченых, да коней пред ними простых в доспесех золотых. Да пеших с нею много велми, да два возыря, да 10 возореней, да 50 слонов в пополах сукняных. Да по 4 человеки на слоне сидит нагих, одно платище на гузне» и т. д. И в то же время замечает, что справедливости нет и здесь, так же как и в Русской земле: «А земля людна велми, а сельския люди голы велми. А бояре силны добре и пышны велми».

Внимателен Никитин и к животному миру Индии, правда, иногда реальность здесь смешивается с легендой, как, например, в рассказе об обезьяньем царе или птице «гукук» (сове?), которая «летает ночи, а кличет: “кукь-кукь”, а на которой хоромине сидит, то тут человекъ умрет; и кто хошет еа убити, ино у ней изо рта огонь выйдет».

Как купца Никитина повсеместно интересуют товары, которым он неизменно дает оценку («Да родится в Шабате шолкъ, да сандаля, да жемчугъ, да все дешево»), однако проживание в Индии оценивает как дорогое: «А жити в Гундустани, ино вся собина исхарчити, занеже у них все дорого: один есми человекъ, ино по полутретья алтына на харчю идет на день, а вина есми не пивал, ни сыты», что, собственно, и явилось одной из причин, подталкивающих его к возвращению на Русь.

Значение «Хождения за три моря». Афанасий Никитин совершил свое путешествие за четверть века до Васко да Гама, пришедшего в Индию на кораблях во главе хорошо вооруженного отряда из 160 человек, из которых обратно вернулась лишь треть. Никитин в одиночку преодолел это огромное расстояние, и цели его были далеки от завоевательских.

В отличие от многих известных путешественников (Николо де Конти, Марко Поло и др.), наш автор сам писал свое сочинение, а не диктовал его более искусным перелателем.

«Хождение» Никитина — сравнительно редкое для средневековой литературы произведение, где личность автора, его интересы, размышления раскрылись с такой пол-

нотой. Пожалуй, лишь мятежного протопопа Аввакума по открытости и широте авторского «я» можно сопоставить с Афанасием Никитиным, только при этом будет излишне вспомнить, что Аввакум «младше» Никитина на целые два века! Конечно, и сам жанр «хожения» предполагал известную свободу авторского самовыражения, этот литературный вид не был столь жестко стандартизирован по сравнению, например, с церковной литературой или даже летописью, где предполагалась объективность повествования, конечно, далеко не всегда соблюдавшаяся. Деловая письменность, как один из ориентиров «хожения», также допускала известную свободу для автора.

В путевых записках Никитина впервые в русской литературе были описаны столь обширные и к тому же столь экзотические для русского человека пространства — от Египта до берегов Тихого океана, при этом русский путешественник рассказал не только о тех местах, где он был, но привел довольно точные сведения о Цейлоне (Силяне), Бирме (Певгу), Южном и Северном Китае, видимо, ставшие известными ему со слов очевидцев, а также о какой-то стране Шабат (Шаибат, Шабаит), под которой, скорее всего, имеются в виду какие-то области в Бенгалии.

Мы можем назвать современников и потомков Афанасия, высоко оценивших значение «Хожения»: это прежде всего купцы, которые, наверно, выполняя волю автора, передали сочинение в Москву; это летописцы, включавшие путевые записки Никитина в летописи, и безвестные книжники, сохранившие их в библиотеках; это Арсений Суханов, путешественник XVII в., в распоряжении которого было «Хожение» тверского купца.

«Луцидариус»

(А. С. Демин)

«Книга, именуемая Лусидариось, сиречь Златы бисерь» была переведена на Руси в первой трети XVI в., кажется, не позднее 1531 г., с немецкого издания 1485 г. и, по-видимому, уже с самого начала распространялась по Руси с различными изменениями и переделками. Несмотря на основополагающие работы об истории текста памятника (прежде всего исследования Н. С. Тихонравова и А. С. Архангельского), изучение его далеко от завершения. Сейчас нужна и собственно литературоведческая характеристика «Луцидариуса», предлагаемая ниже. До нас русский «Луцидариус» дошел только в списках XVII в. в трех или четырех редакциях, из которых мы рассмотрим наиболее полную, так называемую Обширную редакцию (она же вторая редакция, которая, следовательно, сформировалась после 1531 г.).

В предисловиях к Обширной редакции «Луцидариуса» (а в разных списках бывают разные предисловия) содержание книги провозглашается драгоценным, и в подтверждение приводится толкование второго названия «сея книги, иже именуется Аирогемма, сиречь Златъ бисерь, еже назнаменуеть намъ, коль добра книга сия». Драгоценность содержания книги заключалась в ее многогранном предназначении, прежде всего в том, что «Луцидариус» мыслился как произведение *просветительное*, дававшее читателям представление об устройстве мира. Главное название произведения в русских списках — «Лусидариось» — восходит к латинскому названию (ср.: *lucidare* — выяснять) и может быть переведено как «разъяснитель, растолкователь». Эта просветительная цель и подчеркивалась в предисловиях: «Лусидариось, сиречь Просветитель, яже глаголетъ ко протолкованию... въ сей книге обряцеть разумныя велия учительства». И действительно, «Луцидариус» старательно занимался пояснениями и разъяснениями, что видно по многочисленным его обращениям к читателям «разумевать» излагаемое: «по семь разумей», «по сему познавай», «треба разумети», «потреба же намъ знати» и т. п.

Просветительство «Луцидариуса», разумеется, имело сугубо книжный, схоластический характер («книги учать насъ тако») и поэтому сообщались только сведения, почерпнутые из различных сочинений, особенно же из Писания: «Писание глаголетъ», «въ Писании слышимъ сие», «именуется во святомъ Писании», «святое Писание

поведаеть», «сие есть ведомо отъ Писания» и т. д. Ссылки на книги постоянно присутствовали в «Луцидариусе»: «о семь книгу Судей израилевыхъ читай»; или неопределенно: «некия глаголють книги», «философи пишутъ», «нецыи глаголють», «писано есть». Или так же решительно отмечалось отсутствие искомым источников: «о семь не писано».

В древнерусской письменности у «Луцидариуса» обычно указывают предшествующий аналог — апокрифическую «Беседу трех святителей», бытовавшую на Руси с XIV—XV вв. Но эта тоже сообщавшая о мироустройстве «Беседа» имела не столько книжно-просветительский, сколько фольклорно-развлекательный характер. «Луцидариус» — серьезнее и теоретичнее.

Вторую цель «Луцидариуса», связанную с его просветительной целью, составила быстрая *доступность* его сообщений: «что в Писании широко иматъ вкупе собратися, то обрящемъ здесь въ краткихъ словесехъ лепо объяти»; «во иныхъ книгахъ что обрящемъ сокровенно, въ сей же книге положено откровенно... въ краткихъ словесехъ зело лепо обявися»; «всяки человекъ, кто премудрости хоцетъ... безтрудно обряцетъ».

Ради легкости усвоения сведений «Луцидариус» был составлен по главам в форме вопросов некоего ученика и ответов учителя («учитель и ученикъ глаголють вкупе»; «ученикъ вопрошаетъ... учитель отвещаетъ»), причем главы, вопросы и ответы нередко бывали довольно кратки. Вот один из крайних случаев краткости: «Ученикъ. Где суть Евва сотворена? — Учитель. Въ раи от ребра Адамова». «Беседа трех святителей» тоже была составлена из кратких вопросов и ответов. Но ответы «Луцидариуса» все-таки гораздо пространные и учены.

«Луцидариус» синкретичен, помимо указанных, он имел и третью цель, уже больше ученую, чем собственно просветительскую, — претендовал на *энциклопедичность*: охватить «вся, яже зрятъ очи наши на небеси и на земли». Благодаря «бисерной» краткости сообщений и массе поясняемых названий (преимущественно географических и этнических) в «Луцидариусе» удалось собрать огромное количество разнообразнейших сведений. Эта энциклопедия, в отличие от «Беседы трех святителей», рассыпающейся на самые неожиданные вопросы, была не лишена систематичности. Первая ее часть (67 глав) рассказывала о мироздании, «како мир еси сотворенъ и разделенъ и како и конецъ приять иматъ»; вторая часть (40 глав) — о категориях богословских и церковных. Каждая из частей тематически также не была хаотичной. К примеру, первая часть начиналась со сведений о Боге; затем переходила к сотворению мира и его частей, в том числе к сведениям о небесах и солнце; затем рассказывалось о некоторых библейских личностях начиная с Адама; далее следовало повествование о частях земли — Азии, Европе, Африке; потом говорилось о разных природных явлениях, в частности о кометах, молнии, снеге, граде, дожде и пр.; и завершалась первая часть рассуждениями о человеке и его теле — от его рождения и до кончины.

В силу своего ученого энциклопедизма «Луцидариус» легко допускал включение самых разных по объему рассказов, структура «Луцидариуса» как повествовательной энциклопедии получилась очень неоднородной. Среди преобладающих коротких главок с одним вопросом и одним ответом вдруг попадают главы со многими вопросо-ответами, к тому же ответами очень пространными. Таковы, например, главы 2, 4 и 6 о создании мира, об аде и о небесах, и особенно главы 18—25 «о устройении сего мира вселенныя», где чрезвычайно много рассказывается об Индии и Месопотамии. Иногда вопросы-ответы заменены диалогом ученика и учителя.

«Луцидариус» обладал основательностью и разносторонностью, приближавшими его к некоему ученому трактату, и поэтому к отдельным вопросам «Луцидариус» мог возвращаться снова и снова, не пытаясь свести сведения воедино, но дополняя и развивая тему. Например, в главе 6 учитель кратко рассказал о том, что «межь земли и небомъ», однако в главе 26 ученик снова попросил дополнительных пояснений на эту тему: «Еще повеждь ми о преждереченномъ, еже ты поведалъ ми еси». Или в начале «Луцидариуса» (главы 4—5) повествуется об аде, и о нем же с новыми подробностями рассказывается в конце книги (вторая часть, главы 27—28). И вообще, в книге много мотивов повторяется с разными вариациями.

Четвертая цель духовно-синкретичного «Луцидариуса» (по крайней мере его первой части) уже *литературно-философская* — показать, насколько захватывающе удивителен и парадоксален мир: «въ сей книге дивная намъ дела Божия показаны». Например, есть «дивныи птицы, украшены пречуднымъ периемъ, иже бо въ нощи блистають, яко свещи»; «есть источникъ дивныи, иже отъ него зажигаются свещи»; есть «предивны овцы, волна (шерсть) ихъ бела дражайшии шолку, и исъ тое волны делаютъ драгия царския порфиры»; «въ сеи вещи дивная мудрость» и т. д., и т. п. Соответственно ученик эмоционально откликается на сообщенные ему чудеса: «Удивления зело великаго достойны сии...»; «радостно сего слышати желаю»; «любезно хошу слышати» и пр.

В отличие от фактически бесперсонажной «Беседы трех святителей», ученик и учитель «Луцидариуса» явно присутствуют в этом мире, но не как непосредственные участники событий, а как сторонние наблюдатели явлений, размышляющие над виденным философы: «зримъ, по сему можемъ то разумети»; «еже видимъ... то разумей». По «Луцидариусу», удивительность мира проистекает из его парадоксальности, которая смущает ум ученика. Например, учитель сообщает ему, что вся «земля въ водахъ морскихъ силою Божиею устроена посреде и плаваетъ на воде, яко жолтокъ въ яйце, но не можетъ двинутися, понеже ни на чемъ же стоитъ и никто ея, кроме силы Божия, не держитъ». — «Ученикъ. Како земля ни на чемъ же (стоит), а не можетъ поколебатися?! Сие мя ужасаетъ слово!» Или учитель говорит, что «есть островъ Капрофанесъ на море въ пучине, и той островъ во весь годъ однакъ зеленъ. — Ученикъ. Удивления достойно, чесо островъ тако всегда зеленъ?» Нередко и сам ученик натыка-

ется на парадоксы: о свете до создания солнца — «кои светъ былъ тогда, прежде неже солнце сияло?»; о планете Венера — «како сие случится, еже та вечерняя звезда бываетъ одна же утренняя?»; о странных дождях — «како то бываетъ, еже дождь черви (червями) отъ воздуха дождить?» и мн. др.

Пятая цель «Луцидариуса» является самой глубокой и совершенно оригинальной, полностью отсутствующей в немного ернической «Беседе трех святителей». «Луцидариус» намеревается *уберечь* читателей от опасностей окружающего мира: «како... людемъ сея вселенныя зла не чинять». Это своеобразный вадемекум, назидательный путеводитель по миру. Мир в «Луцидариусе» оказывается безмерно грозным и пугающим. Пространные рассказы «Луцидариуса» особенно устрашают, перечисления свойств явлений подавляют. Так, ад обладает почти бесконечными ужасными свойствами, что видно по множеству его названий: «Адъ именуется во святомъ Писании ровъ смертны... занеже души, который тамо внидуть, никакко могутъ изыти. Еще именуется озеро огненное, зане... не прохладятся никии же души, тамо влазше. Именуется еще земля тмы, зане путь, иже ко аду идетъ, той есть полнь всегда дыма и смрада» (всего толкуется 12 или больше названий ада).

Но и Индия, находящаяся ближе всех земель к раю, жутка из-за населяющих ее существ: «Тамо есть люди, сами убиваютъ сродниковъ (близких) своихъ состаревшихся; и егда своихъ отцовъ и матерей ядятъ, тогда зело радостный пиръ сотворяютъ»; есть «родъ техъ людей, им же пяты превращени, и ходять тыломъ впредь (пятки повернуты и ходят задом наперед), имеютъ по 18 перстовъ у рукъ и у ногъ, то же и главы у нихъ песьи и ногти... и лаютъ, яко пси»; «родъ тамо есть люди, именуеми сиклопеси, имеютъ токмо по единой ноге и рыщутъ борзее птичия летания» и т. д.; «тамо есть велицы змиеве... люди пожираютъ, и зело быстры плавати по морю» и т. д. Сравнительно с «Александрией» или со «Сказанием об Индийском царстве», уже рассказывавшими об Индии раньше, сводка сведений в «Луцидариусе» явно более сумрачна, «понеже дивно и ужаса исполнено видети есть».

Даже небеса, по рассказу «Луцидариуса», отнюдь не уютны. «Небеса суть трои»: первое небо — «отъ земли даже до луны», там «суть лукави дуси (духи) те намъ пакости деютъ»; небо «второе есть отъ луны даже до звездъ», там «воздухъ велми огнень»; небо «третье, именуемое огненное, на томъ самъ всеисилны Богъ со всеми небесными силами».

Ничего доброго в мире, по «Луцидариусу», нет: «ничто же видено благо». Буквально лишь в двух-трех местах памятника упоминается что-то приятное: «источники... изменяются въ лете во студеность, да намъ будутъ отъ зноя на прохладнении; въ зиме же теплы. Сие все намъ строя человеколюбець Богъ, пекиися всегда о потребныхъ намъ». Но такие источники, скорее, исключение из правила: вот, напротив, «некий источникъ... иже въ день горячести ради великои, а въ нощи студености ради прикоснутися его ради или взяти отъ него воды никакко возможно».

Люди окружены огромным безлюдным миром, вредоносными областями, где «никто же живыхъ человекъ тамо идти можеть», где «невозможно тамо человекомъ пребывати... жития человекомъ несть же», «несть жилища» и т. п. Жизнь цивилизованных людей тоже не благополучна; во всяком случае «Луцидариус» предпочитает упоминать ее трагические моменты: «Ученикъ вопрошаетъ. Коль долго былъ Адамъ въ раю? — Учитель. Нестъ боле, токмо два часа». Еще: «О гордость мертвая!.. и ныне превращаешь престолы сильныхъ». Или: человек, «егда же старъ имать быти, тогда едва и теплыми шубами согретися имать»; «всякий кииждо человекъ... требуетъ принимати во старости своей целбу и ищетъ помощи многотрудно плоти своеи».

Столь суровый «Луцидариус» учил разбираться в природе опасных явлений, схоластически деля их на составляющие части и иногда объясняя (фантастически), как эти части взаимодействуют, а в результате порождают тот или иной катаклизм. Например: «Ученикъ. Како сие бываетъ, еже земля зеваеть (разверзается)? — Учитель. Слыши и разумевай! Земля... подобна телу человеческому, понеже камени имеетъ вместо костей, корение древесъ... вместо жилъ, древесна и траву — вместо власть. И егда внидуть ветви въ подземная скважня и выразитися (выбраться) не могутъ, тогда терзають землю и колеблють, еже отъ великия силы преисподнихъ ветровъ земля отверзается».

Однако время от времени «Луцидариус» устами словоохотливого учителя резко прекращал дозволенные речи, отрезал и увещевал: «не дерзнемъ дале глаголати»; «Богу вся суть возможна»; «аще и zelo хоцещи постигнути неведомыи глубины судьбы Божиихъ, но не можещи болши разумети»; «сие же достоить разумети, еже невозможно словомъ изрещи». Да и сам любознательный ученик признавал: «Превосходить ума человеческого Божия чудотворения». Опасности неисчислимы.

Как объяснить все это? Из всех перечисленных целей и идей «Луцидариуса» только его последнюю, так сказать, предостерегательно-путеводительскую цель удается связать с российскими историческими обстоятельствами, да и то гипотетически. Сдержанно-угрюмый энциклопедизм «Луцидариуса», вероятно, был как-то созвучен суровому времени Василия III (вокруг Руси — сплошные опасности). Это умонастроение, по-видимому, не распространилось широко. Его проявления еще можно найти, пожалуй, лишь в «Хронографе 1512 г.», составленном в 1516—1522 гг. Но «Хронограф» все же не завершался так сурово, и в нем почти что отсутствовали интеллектуально-схоластические упражнения в «разумении» опасностей мира, преобладающие в «Луцидариусе».

Любопытна также возможная параллель между «Луцидариусом» и «Воскресенской летописью» (под 1531—1533 гг.). В конце первой части «Луцидариуса», в главах 46—48, рассказывается о природных явлениях, некоторые из которых могут считаться зловещими знаменьями, — о кометах, звездопадах, грозах. Блистание кометы считается предвестником гибели великого правителя: «Ученикъ. Скажи ми о звезде комите. — Учитель. Комита не светъ, или, реци, не облысаетъ никако; но егда

царство котораго монарха великого пременитца судьбами Божиими имать, тогда комита являеть свое блистание». Далее говорится о других природных явлениях, вызывающих страх: «Ученикъ. Повеждь ми о семь, яко видится намъ, еже звезды падають съ небесе. — Учитель. ...А еже видимъ, аки звезды въ нощи съ небесь падають, то... въ презелной высоте на аере бываетъ великая буря... Ученикъ. Повеждь ми, како бываетъ на воздухе во время дождя блистание и громъ. — Учитель. ...на высоте буря толь велика... и то есть громъ...». Соответственно в конце «Воскресенской летописи» (летописном своде 1542 г.) указываются такие же зловещие знаменья перед смертью Василия III (в других летописях нет). Трижды являлись кометы: «явльшеся звезда велиа... лучъ сиаше отъ неа вверхъ велий». Дважды были бури с громом: «бысть туча... страшна и громъ велий и молния»; «взошла туча велика страшна... молния велиа безпрестани сиаа и громъ и вихоръ». А непосредственно перед кончиной Василия III произошел звездопад: «бысть знамение въ звездахъ... передь его преставлениемъ многие звезды падоша съ небеси на землю». Сходство этих сумрачных мотивов в обоих памятниках все-таки настолько общее, что позволяет предполагать только отражение в них общей же атмосферы тех лет, причем в «Луцидариусе» — с гораздо меньшей определенностью. По комплексу своих качеств «Луцидариус» остался уникальным просветительским, философско-энциклопедическим произведением на Руси первой половины XVI в., отчасти напоминающим о просветительских трудах белорусского писателя начала XVI в. Франциска Скорины. Но сравнительно с ними переведенный с немецкого «Луцидариус» был более назидателен и рационалистичен, следуя несколько иной (северной?) традиции европейского миропонимания.

Список литературы

(А. В. Архангельская)

Тексты

Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000—2003.

Т. 1. XI—XII века. 2000.

Т. 2. XI—XII века. 2000.

Т. 3. XI—XII века. 2000.

Т. 4. XII век. 2001.

Т. 5. XIII век. 2001.

Т. 6. XIV — середина XV века. 2001.

Т. 7. Вторая половина XV века. 2002.

Т. 8. XIV — первая половина XVI века. 2002.

Т. 9. Конец XV — первая половина XVI века. 2002.

Т. 10. XVI век. 2003

Т. 11. XVI век. 2003

Т. 12. XVI век. 2003

Памятники литературы Древней Руси. М., 1978—1994.

Т. 1. XI — первая половина XII века. 1978.

Т. 2. XII век. 1980.

Т. 3. XIII век. 1981.

Т. 4. XIV — середина XV века. 1981.

Т. 5. Вторая половина XV века. 1982.

Т. 6. Конец XV — первая половина XVI века. 1982.

Т. 7. Середина XVI века. 1985.

Т. 8. Вторая половина XVI века. 1986.

Т. 9. Конец XVI — первая треть XVII века. 1987.

Т. 10. XVII век. Кн. 1. 1988.

Т. 11. XVII век. Кн. 2. 1989.

Т. 12. XVII век. Кн. 3. 1994.

Полное собрание русских летописей. М., 1965. Т. 11. Патриаршая, или Никоновская летопись.

Полное собрание русских летописей. М., 1965. Т. 10.

Русская историческая библиотека.

Т. 18. Донские дела. Т. 1. СПб., 1898.

Т. 24. Донские дела. Т. 2. СПб., 1906.

Александрия. М.; Л., 1965 (Лит. памятники).

Апофегмата, то есть кратких, витиеватых и нравоучительных речей книги три (...). СПб., 1781.

Архангельское Евангелие 1092 года: Исследования. Древнерусский текст. Словоуказатели / Изд. подгот. Л. П. Жуковская, Т. А. Миронова. М., 1997.

Библия Сирѣчь книги Ветхаго и Новаго Завѣта по языку словенску. М., 1988. (репринт изд.: Острог, 1581).

Библия. Острог, 1581.

Великие Минеи Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Ноябрь. Дни 23—25. М., 1917. (Вып. 9. Ч. 2. Тетр. 1.)

Виршевая поэзия (первая половина XVII века). М., 1989.

Воинские повести Древней Руси. М.; Л., 1949 (Лит. памятники).

Державина О. А. «Великое Зерцало» и его судьба на русской почве. М., 1965.

Державина О. А. Фацеции: Переводная новелла в русской литературе XVII века. М., 1962. Домострой. М., 1991.

Древнерусская притча / Сост. Н. И. Прокофьев, Л. И. Алехина. М., 1991.

Древнерусские предания XI—XVI вв. / Под ред. В. В. Кускова. М., 1982.

Житие Аввакума и другие его сочинения / Сост., вступ. ст. и коммент. А. Н. Робинсона. М., 1991.

Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие сочинения / Ред. Н. К. Гудзий. М., 1960.

Житие Юлиании Лазаревской / Подгот. текстов и иссл. Т. Р. Руди. СПб., 1996.

Изборник: Сборник произведений литературы Древней Руси. М., 1969.

Киево-Печерский патерик // Древнерусские патерики: Киево-Печерский патерик; Волоколамский патерик / Изд. подгот. Л. А. Ольшевская и С. Н. Травников. М., 1999.

Книга хожений: Записки русских путешественников XI—XV вв. / Под ред. Н. И. Прокофьева. М., 1984.

Красноречие Древней Руси (XI—XVII вв.) / Вступ. ст., сост. и коммент. Т. В. Черторицкой. М., 1987.

Мещерский Н. А. «История Иудейской войны» Иосифа Флавия в древнерусском переводе: Исследования, текст и перевод. М.; Л., 1958.

Памятники Куликовского цикла. СПб., 1998.

Памятники отреченной русской литературы: В 2 т. / Собр. и изд. Н. Тихонравовым. М., 1863.

Памятники российской словесности XII века, изданные с объяснениями, вариантами и образцами почерков К. Калайдовичем. М., 1851.

Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Л., 1979 (Лит. памятники).

- Повести о житии Михаила Клопского / Подгот. текстов и статьи Л. А. Дмитриева. М.; Л., 1956.
- Повести о споре жизни и смерти / Иссл. и подгот. текстов Р. П. Дмитриевой. М.; Л., 1964.
- Повесть временных лет: В 2 ч. М.; Л., 1950 (Лит. памятники).
- Повесть о Горе-Злочастии / Изд. подгот. Д. С. Лихачев и Е. И. Ванеева. Л., 1984 (Лит. памятники).
- Повесть о Дракуле / Иссл. и подгот. текстов Я. С. Лурье. М.; Л., 1964.
- Повесть о Петре и Февронии / Подгот. текста и иссл. Р. П. Дмитриевой. Л., 1979.
- Путешествия в восточные страны Платона Карпини и Рубрука. М., 1957.
- Ранняя русская драматургия (XVII — первая половина XVIII в.). М., 1972—1976.
- Первые пьесы русского театра. 1972.
- Русская драматургия последней четверти XVII и начала XVIII в. 1972.
- Пьесы школьных театров. 1974.
- Пьесы столичных и провинциальных театров первой половины XVIII в. 1975.
- Пьесы любительских театров. 1976.
- Рогачевская Е. Б. Цикл молитв Кирилла Туровского: Тексты и исследования. М., 1999.
- Русская бытовая повесть XV—XVII вв. / Сост. А. Н. Ужанков. М., 1991.
- Русская демократическая сатира XVII в. / Подгот. текстов, ст. и коммент. В. П. Адриановой-Перетц. 2-е изд., доп. М., 1977 (Лит. памятники).
- Русская силлабическая поэзия XVII—XVIII вв. / Вступ. ст., подгот. текста и коммент. А. М. Панченко. Л., 1970 (Библиотека поэта).
- Робинсон А. Н. Жизнеописание Аввакума и Епифания: Исследование и тексты. М., 1963.
- Русские повести XV—XVI вв. / Сост. М. О. Скрипиль. М.; Л., 1958.
- Русская повесть XVII в. / Сост. М. О. Скрипиль. М., 1954.
- Сатира XI—XVII вв. / Сост. В. К. Былинин, В. А. Грихин. М., 1987.
- Святые русские римляне Антоний Римлянин и Меркурий Смоленский / Подгот. текстов и иссл. Н. В. Рамазановой. СПб., 2005.
- Семенов В. С. Древняя русская Пчела по пергаменному списку. СПб., 1893.
- Серебрянский Н. И. Древнерусские княжеские жития (обзор редакций и тексты). М., 1915.
- Симеон Полоцкий. Избранные сочинения. М.; Л., 1953.
- Синайский патерик / Изд. подгот. В. С. Гольщенко, В. Ф. Дубровина. М., 1967.
- Сказание Авраамия Палицына / Подгот. текста и коммент. О. А. Державиной и Е. В. Колковой. М.; Л., 1955.
- Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982.
- Слово о полку Игореве. М.; Л., 1950 (Лит. памятники).
- Смоленский этнографический сборник / Сост. В. Н. Добровольский. СПб., 1891. Ч. 1.
- Соболевский А. И. Жития святых по древнерусским спискам. СПб., 1903. (Памятники древней письменности и искусства. Т. 149).
- Физиолог / Изд. подгот. Е. И. Ванеева. СПб., 2002.
- «Хождение за три моря» Афанасия Никитина / Изд. подгот. Я. С. Лурье, Л. С. Семенова. Л., 1966.

- Хрестоматия по древней русской литературе XI—XVII вв. / Сост. Н. К. Гудзий. 8-е изд. М., 2002.
- Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского: Ранняя русская редакция / Изд. подгот. Г. С. Баранникова. М., 1998.

Учебники, учебные пособия, курсы лекций

- Архангельская А. В., Пауткин А. А. Русская литература XI—XVII вв.: Учебное пособие. М., 2003.
- Гудзий Н. К. История древнерусской литературы. 8-е изд. М., 2002.
- Древнерусская литература в исследованиях: Хрестоматия / Сост. В. В. Кусков. М., 1986.
- Еремин И. П. Лекции и статьи по истории древней русской литературы. 2-е изд., доп. Л., 1987.
- История внешней политики России. Конец XV — XVII век. М., 1999.
- История русской литературы X—XVII вв. / Под ред. Д. С. Лихачева. М., 1980.
- История русской литературы: В 4 т. Т. 1. Древнерусская литература. Л., 1980.
- Кусков В. В. История древнерусской литературы. 6-е изд. М., 1998.
- Орлов А. С. Древняя русская литература XI—XVII вв. М.; Л., 1945.
- Пиккио Р. Древнерусская литература (1959, 1968) / Пер. с итал. М., 2002.
- Ранчин А. М. Статьи о древнерусской литературе. М., 1999.
- Сухомлинов М. И. Исследования по древней русской литературе. СПб., 1908.
- Томашевский Б. Теория литературы. Поэтика. 2-е испр. изд. М.; Л., 1927.
- Успенский Б. А. История русского литературного языка (XI—XVII вв.). 3-е изд., испр. и доп. М., 2002.
- Щепкин В. Н. Русская палеография. 3-е изд., доп. М., 1999.

Словари и справочники

- Белова О. В. Славянский бестиарий: Словарь названий и символики. М., 2001.
- Литература и культура Древней Руси: Словарь-справочник / Под ред. В. В. Кускова. М., 1994.
- Словарь книжников книжности Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л., 1988—1989; СПб., 1992—2002.
- Вып. 1. XI — первая половина XIV в. 1987.
- Вып. 2. Вторая половина XIV — XVI в. Ч. 1: А—К. 1988.
- Вып. 2. Вторая половина XIV — XVI в. Ч. 2: Л—Я. 1989.
- Вып. 3. XVII в. Ч. 1: А—З. 1992.
- Вып. 3. XVII в. Ч. 2: И—О. 1993.
- Вып. 3. XVII в. Ч. 3: П—С. 1999.
- Вып. 3. XVII в. Ч. 4: Т—Я. Дополнения. 2002.
- Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона. СПб., 1904. Т. 41а(82).
- Энциклопедия «Слова о полку Игореве»: В 5 т. СПб., 1995.

Исследования

- Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. 2-е изд. М., 1997.
- Аверинцев С. С. «Богу ли жить на земле?» (3 Цар. 8: 27): присутствие Вездесущего как парадигма религиозной культуры // Труды Отд. древнерусской лит-ры. СПб., 2003. Т. 54.
- Аверинцев С. С. Золото в системе символов ранневизантийской культуры // Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. СПб., 2004.
- Адрианова-Перетц В. П. «Слово о полку Игореве» и памятники русской литературы XI—XIII вв. Л., 1968.
- Адрианова-Перетц В. П. Древнерусская литература и фольклор. Л., 1974.
- Алексеев А. А. Песнь песней в древней славяно-русской письменности. СПб., 2002.
- Алешковский Х. М. Повесть временных лет: Судьба литературного произведения в Древней Руси. М., 1971.
- Антонова М. Ф. Некоторые особенности стиля Жития Стефана Пермского // Труды Отд. древнерусской лит-ры. Л., 1979. Т. 34.
- Амелькин А. О. Исторические реалии в «Повести о Меркурии Смоленском» // Мир житий: Сб. мат-лов конф. (Москва, 3—5 октября 2001 г.). М., 2002.
- Бахтина О. Н. Повесть о Меркурии Смоленском в литературном контексте XV—XVI вв.: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Томск, 1982.
- Бегунов Ю. К. Памятник русской литературы XIII века «Слово о погибели Русской земли». М.; Л., 1965.
- Белецкий Л. Т. К литературной истории повести о Меркурии Смоленском (по поводу статьи г. П. Миндалева «Повесть о Меркурии Смоленском и былевой эпос». Казань, 1913). Пг., 1914.
- Белецкий Л. Т. Литературная история Повести о Меркурии Смоленском: Исследование и тексты // Сб. Отд-ния рус. яз. и словесности РАН. Пг., 1922. Т. 99. № 8.
- Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. СПб., 1995.
- Боева Л. Древнерусские повести: Жанры XVII века. София, 1992.
- Буланин Д. М. Троянская тема в житии Михаила Клопского // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 48.
- Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства: В 2 т. СПб., 1861.
- Бычков В. В. Русская средневековая эстетика. XI—XVII века. М., 1992.
- Веселовский А. Н. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. СПб., 1872.
- Вигzell Ф. Цитаты из Священного Писания в сочинениях Епифания Премудрого // Труды Отд. древнерусской лит-ры. Л., 1971. Т. 26.
- Виноградов В. В. О задачах стилистики. Из наблюдений над стилем «Жития протопопа Аввакума» // Виноградов В. В. О языке художественной прозы. М., 1980.
- Гаспаров Б. М. Поэтика «Слова о полку Игореве». М., 2000.
- Гаспаров М. А. Колон // Литературная энциклопедия терминов и понятий. М., 2001. Стб. 370.

- Горский А. А. Гибель Михаила Черниговского в контексте первых контактов русских князей с Ордой // Средневековая Русь. М., 2006. Вып. 6: К 75-летию акад. Л. В. Милова. М., 2006.
- Грихин В. А. Проблемы стиля древнерусской агиографии XIV—XV вв. М., 1974.
- Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.
- Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX—XII вв.): Курс лекций. М., 1999.
- Даркевич В. П. Подвиги Геракла в декорации Дмитриевского собора во Владимире // Советская археология. М., 1962. № 4.
- Демин А. С. О древнерусском литературном творчестве: Опыт типологии с XI по середину XVIII вв. от Илариона до Ломоносова. М., 2003.
- Демин А. С. О художественности древнерусской литературы. М., 1998.
- Демин А. С. Писатель и общество в России XVI—XVII вв.: Общественные настроения. М., 1985.
- Демин А. С. Русская литература второй половины XVII — начала XVIII в.: Новые художественные представления о мире, природе и человеке. М., 1977.
- Демин А. С. Художественные миры древнерусской литературы. М., 1993.
- Державина О. А. Древняя Русь в русской литературе XIX века: Сюжеты и образы древнерусской литературы в творчестве писателей XIX века. Пролог: Избранные тексты. М., 1990.
- Дмитриев Л. А. Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII—XVII вв. Л., 1973.
- Древнерусская литература: Изображение природы и человека / Отв. ред. А. С. Демин. М., 1995.
- Древнерусская литература: тема Запада в XIII—XV вв. и повествовательное творчество / Отв. ред. О. В. Гладкова. М., 2002.
- Дружинин В. Г. Раскол на Дону. СПб., 1889.
- Живов В. М. Особенности рецепции византийской культуры в Древней Руси // Из истории русской культуры. Т. 1. Древняя Русь. М., 2000.
- Живов В. М., Успенский Б. А. Метаморфозы античного язычества в истории русской культуры XVII—XVIII вв. // Античность в культуре и искусстве последующих веков. М., 1984.
- Жизнь и житие Сергия Радонежского. М., 1991.
- Журавель А. О происхождении Михаила Всеволодовича Черниговского // Из истории Брянского края. Брянск, 1995.
- Журавель А. Мученик. Земная и посмертная судьба Михаила Черниговского // Родина. 1996. № 10.
- Зализняк А. А. «Слово о полку Игореве». Взгляд лингвиста. М., 2004.
- Зеньковский С. А. Русское старообрядчество: Духовные движения XVII века. М., 1995.
- Иванов А. И. Литературное наследие Максима Грека. Л., 1969.
- Иванов С. А. Византийское юродство. М., 1995.
- Иванов С. А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. М., 2005.

- Истоки русской беллетристики: Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе. Л., 1970.
- История переводной художественной литературы. Древняя Русь. XVIII век. Т. 1. Проза. СПб., 1995.
- Каган М. Д. Русская версия 70-х годов XVII века переписки запорожских казаков с турецким султаном // ТОДРА. М.; Л., 1958. Т. XIV.
- Кадлубовский А. Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. Варшава, 1902.
- Казакова Н. А. Очерки по истории русской общественной мысли: Первая треть XVI в. Л., 1970.
- Кириллин В. М. Сюжетные особенности малоизвестного памятника псковской литературы XVII века // Вопросы сюжета и композиции / Межвуз. сб. Горький, 1985.
- Кириллин В. М. Символика чисел в литературе Древней Руси (XI—XVI века). СПб., 2000.
- Кириллин В. М. Предание о тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия»: текстологическое и историко-литературное исследование (журнальный вариант книги) // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 12 / Ин-т мировой литературы РАН; Об-во исследователей Древней Руси; Отв. ред. Д. С. Менделеева. М.: Знак, 2005.
- Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1990 (Репринт изд.: М., 1871).
- Клосс Б. М. Избранные труды. Т. 1. Житие Сергия Радонежского. М., 1998; Т. 2. Очерки по истории русской агиографии XIV—XVI веков. М., 2001.
- Коновалова О. В. «Плетение словес» и плетеный орнамент конца XIV в. (К вопросу о соотношении) // Труды Отд. древнерусской лит.-ры. М.; Л., 1966. Т. 22.
- Коновалова О. В. Изобразительные и эмоциональные функции эпитета в «Житии Стефана Пермского» // Труды Отд. древнерусской лит.-ры. М.; Л., 1974. Т. 28.
- Кривошеев Ю. В. Русь и монголы: Исследование по истории Северо-Восточной Руси XII—XIV вв. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 2003.
- Крутова М. С. Святитель Николай Чудотворец в древнерусской письменности. М., 1997.
- Куликовская битва в литературе и искусстве. М., 1980.
- Кусков В. В. Эстетика идеальной жизни: Избранные труды. М., 2000.
- Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947.
- Лихачев Д. С. Возникновение русской литературы. М.; Л., 1952.
- Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970.
- Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1978.
- Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979.
- Лихачев Д. С. Текстология: На материале русской литературы X—XVII вв. Л., 1983.
- Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X—XVII вв.: Эпохи и стили // Лихачев Д. С. Избранные работы: В 3 т. Л., 1987. Т. 1.
- Лихачев Д. С. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России (1960) // Лихачев Д. С. Исследования по древнерусской литературе. Л., 1987.

- Лихачев Д. С. Историческая поэтика русской литературы: Смех как мировоззрение и другие работы. СПб., 2001.
- Лихачев Д. С., Панченко А. М. «Смеховой мир» Древней Руси. Л., 1976.
- Лихачева О. П. Лев — лютый зверь // ТОДРА. СПб., 1993. Т. 48.
- Лотман Ю. М. Каноническое искусство как информационный парадокс // Лотман Ю. М. Избранные статьи: В 3 т. Т. 1. Таллин, 1992.
- Лотман Ю. М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Лотман Ю. М. Избранные статьи: В 3 т. Т. 1. Таллин, 1992.
- Лукин П. Е. Письмена и Православие: Историко-филологическое исследование «Сказания о письменах» Константина Философа Костенецкого. М., 2001.
- Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI в. М.; Л., 1960.
- Матхаузерова С. Древнерусские теории искусства слова. Прага, 1976.
- Мещерский Н. А. Избранные статьи. СПб., 1995.
- Милич М. Сербские агиографы XIII—XIV вв. и особенности их стиля // Труды Отд. древнерусской лит.-ры. Л., 1968. Т. 23.
- Моисеева Г. Н. Древнерусская литература в художественном сознании и исторической мысли России XVIII века. Л., 1980.
- Насонов А. Н. Монголы и Русь: История татарской политики на Руси // Насонов А. Н. «Русская земля» и образование территории древнерусского государства: Историко-географическое исследование. Монголы и Русь: История татарской политики на Руси. СПб., 2002.
- Новосельский А. А. Борьба московского государства с татарами в XVII веке. М.; Л., 1948.
- Орлов А. С. Об особенностях формы русских воинских повестей. М., 1902.
- Пак Н. И. Повести о Михаиле Черниговском в историко-литературном процессе XIII—XV вв. (Текстология, жанровое и структурно-стилевое своеобразие): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1986.
- Пак Н. И. Стилевое своеобразие повестей о убиенных князьях в составе Великих Миней Четвх митрополита Макария // Художественно-исторические памятники Можайска и русская культура XV—XVI вв. (Мат-лы I всерос. науч. конф. памяти святителя Макария. Можайск, 1993).
- Пак Н. И. К литературной истории Повести о Михаиле Черниговском. (Сравнительный анализ трех редакций) // Литература Древней Руси: Межвуз. сб. науч. тр. М., 1996.
- Панченко А. М. Русская культура в канун Петровских реформ. Л., 1984.
- Панченко А. М. Русская стихотворная культура XVII в. Л., 1973.
- Пауткин А. А. Галицкая летопись как памятник литературы Древней Руси: Учебно-методическое пособие. М., 1990.
- Пауткин А. А. Беседы с летописцем: Поэтика раннего русского летописания. М., 2002.
- Пиккио Р. Slavica Orthodoxa. Литература и язык / Отв. ред. Н. Н. Запольская, В. В. Калугин; Ред. М. М. Сокольская; Предисл. В. В. Калугина. М., 2003.
- Плюханова М. Б. Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995.

- Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988—1237 гг.) / Пер. с нем. 2-е изд. СПб., 1996.
- Прийма Ф. Я. «Слово о полку Игореве» в русском историко-литературном процессе первой трети XIX века. Л., 1980.
- Приселков М. Д. История русского летописания XI—XV веков. 2-е изд. М., 1995.
- Прокофьев Н. И. Видение как жанр в древнерусской литературе // Учен. зап. МГПИ им. В. И. Ленина. Т. 231. М., 1964.
- Прокофьев Н. И. Нравственно-эстетические искания в литературе эпохи Куликовской битвы // Литература Древней Руси. М., 1983.
- Прохоров Г. М. Культурное своеобразие эпохи Куликовской битвы // Труды Отд. древнерусской лит-ры. Л., 1979. Т. 34.
- Прохоров Г. М. Равноапостольный Стефан Пермский и его агиограф Епифаний Премудрый // Святитель Стефан Пермский: К 600-летию со дня преставления / Ред. изд. Г. М. Прохоров. СПб., 1995.
- Пыпин А. Н. Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских. СПб., 1858.
- Ранчин А. М. Статьи о древнерусской литературе. М., 1999.
- Робинсон А. Н. Из наблюдений над стилем Поэтической повести об Азове // Учен. зап. МГУ. М., 1946. Вып. 118.
- Робинсон А. Н. Поэтическая повесть об Азове // ТОДРЛ. М.; Л., 1948. Т. 6.
- Робинсон А. Н. Повесть об Азовском взятии и осадном сидении. М., 1949.
- Робинсон А. Н. Борьба идей в русской литературе XVII в. М., 1974.
- Робинсон А. Н. Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI—XIII вв. М., 1980.
- Рогожин Н. М. Посольские книги России конца XV — начала XVII в. М., 1994.
- Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси: Историко-бытовые очерки XI—XIII вв. 2-е изд. М., 1966.
- Ромодановская Е. К. Русская литература в Сибири первой половины XVII в. Новосибирск, 1973.
- Ромодановская Е. К. Русская литература на пороге Нового времени: Пути формирования русской беллетристики переходного периода. Новосибирск, 1994.
- Русская литература и фольклор XI—XVIII вв. Л., 1970.
- Рыбаков Б. А. «Слово о полку Игореве» и его современники. М., 1971.
- Рыбаков Б. А. Древняя Русь: Сказания. Былины. Летописи. М., 1963.
- Рыбаков Б. А. Петр Бориславич: Поиск автора «Слова о полку Игореве». М., 1991.
- Рыбаков Б. А. Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве». М., 1972.
- Рыдзевская Е. А. Древняя Русь и Скандинавия в IX—XIV вв. М., 1978.
- Святитель Стефан Пермский: К 600-летию со дня преставления / Ред. изд. Г. М. Прохоров. СПб., 1995.
- «Слово о полку Игореве»: Сб. исследований и статей / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1950.
- Синицына Н. В. Максим Грек в России. М., 1977.

- Скрынников Р. Г. Переписка Грозного и Курбского. Парадоксы Эдварда Кинана. Л., 1973.
- Соболев Н. И. К вопросу о литературных источниках Жития Стефана Пермского // Труды Отд. древнерусской лит-ры Ин-та русской литературы (Пушкинского Дома) РАН. СПб., 2001. Т. 53.
- Соболевский А. И. Южнославянское влияние на русскую письменность в XIV—XV вв. // Из истории русской культуры / Сост. А. Ф. Литвина, Ф. Б. Успенский. М., 2002. Т. 2. Кн. 1: Киевская и Московская Русь.
- Сутт Н. Я. Повести об Азове // Учен. зап. кафедры русской лит-ры МГПИ. М., 1939. Вып. 2.
- Сухомлинов М. И. Исследования по древней русской литературе. СПб., 1908.
- Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. М., 1995; Т. 2. М., 1998.
- Трофимова Н. В. Древнерусская литература: Воинская повесть XI—XVII вв. Развитие исторических жанров. М., 2000.
- Трубецкой Н. С. Лекции по древнерусской литературе / Пер. с нем. // Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. М., 1995.
- Ужанков А. И. Из лекций по истории русской литературы XI — первой трети XVIII вв.: «Слово о Законе и Благодати» Илариона Киевского. М., 1999.
- Успенский Б. А. Избранные труды. Т. 1—2. М., 1995; 2-е изд.: М., 1996.
- Успенский Б. А. Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси. М., 2000.
- Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М., 1990 (первое издание — Париж, 1931).
- Филипповский Г. Ю. Столетие дерзаний: (Владимирская Русь в литературе XII в.). М., 1991.
- Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Киев, 1991.
- Фрейденберг О. М. Евангелие — один из видов греческого романа // «Атеист». М., 1930. № 59 (декабрь).
- Фрейденберг О. М. Въезд в Иерусалим на осле (из евангельской мифологии) // Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1998.
- Фрэзер Дж. Золотая ветвь / Пер. с англ. М., 1980.
- Хрусталев Д. Г. Русь: от нашествия до «ига» (30—40-е гг. XIII в.). СПб., 2004.
- Художественно-эстетическая культура Древней Руси: XI—XVII века. М., 1996.
- Шахматов А. А. Повесть временных лет: Вводная часть, текст, примечания. Т. 1. Пг., 1916.
- Шахматов А. А. Разыскания о русских летописях. М., 2001.
- Шестаков Д. Исследования в области греческих народных сказаний о святых. Варшава, 1910.
- Шумилов В. Н. Дело Земского собора 1639 года // Дворянство и крепостной строй в России XVI—XVIII вв. М., 1975.
- Щёголева Л. И. О символике чисел в греческом тексте Евангелия от Иоанна // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2004.
- Юрганов А. Л. Категории русской средневековой культуры. М., 1998.
- Юрганов А. Л. Убить беса: Путь от Средневековья к Новому времени. М., 2006.

- Яблонский В. Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб., 1908.
- Янин В. Л. Актовые печати Древней Руси X—XV вв. М., 1970. Т. 1.
- Янин В. Л. К вопросу о происхождении Михаила Клопского // Археографический ежегодник за 1978 г. М., 1979.
- Янин В. Л. К вопросу о происхождении Михаила Клопского // Янин В. Л. Средневековый Новгород: Очерки археологии и истории. М., 2004.
- Bortnes J. The Function of Word-Weaving in the Structure of Epiphanius' Life of Saint Stephan, Bishop of Perm' // Medieval Russian Culture. Vol. 1. Berkeley; Los Angeles, 1984 (California Slavic Studies. Vol. XII).
- Bortnes J. Hesychast Doctrine in Epithanius' Life of Saint Stephen, Bishop of Perm // International Journal of Slavic Linguistics and Poetics. 1985. Vol. 31/32.
- Birnbaum H. The Balkan Slavic Component of Medieval Russian Culture // Medieval Russian Culture. Berkeley, 1984 (California Slavic Studies. Vol. 12).
- Dimnik M. Mikhail, Prince of Chernigov and Grand Prince of Kiev 1224—1246. Toronto, 1981.
- Herbert M. L. Hesychasm, Word Weaving, and Slavic Hagiography: The Literary School of Patriarch Eythymius. München, 1992 (Sagners slavistische Sammlung. № 18).
- Goldblatt H. On the Theory of Textual Restoration among the Balkan Slavs in the Late Middle Ages // Recherche Slavistique. 1980—1981. Vol. 27—28.
- Goldblatt H. Orthography and Orthodoxy. Constantine Kostenecki's Teratise on the Lettres. Firenze, 1987 (Studia Historica et Philologica, 16).
- Kitch F. C. M. The Literary Style of Epifanij Premudryj. Pletenie Sloves. München, 1976.
- Mathiesen R. Nota sul genere acatistico e sulla letteratura aгиографica slava ecclesiastica nel XIV e XV secolo // Ricerche slavistiche. 1965. Vol. 13. 1965.
- Mulić M. Pletenije sloves i hesihazam // Radovi Zavoda za slavensku filologiju. Zagreb, 1965. Knj. 7.
- Picchio R. Church Slavonic // The Slavic Literary Languages: Formation and Development. New Haven, 1980.
- Vaillant A. Cyrill et Grégoire de Nazianzine // Revue des études slaves. 1950. T. 26.
- Wigzell F. Convention and Originality in the Life of Stephen of Perm: A Stylistic Analysis // Slavonic and East European Review. 1971. Vol. 49. № 116.

Издатель А. Кошелев

Зав. редакцией М. Тимофеева

Корректор Е. Зуевская

Оператор Е. Зуева

Оригинал-макет подготовила Л. Гоготова

Художественное оформление переплета С. Жигалкина

Художник-консультант Л. Панфилова

Подписано в печать 14.02.2008. Формат 70×100 ¹/₁₆.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная. Гарнитура Academia.
Усл. печ. л. 66,11. Тираж 1000. Заказ № 8998.

Отпечатано с готовых диапозитивов в ОАО ордена «Знак Почета»
«Смоленская областная типография им. В.И. Смирнова».
214000, г. Смоленск, пр-т им. Ю. Гагарина, 2.

*

Оптовая и розничная реализация — магазин «Гнозис».
Тел./факс: (095) 247-17-57, тел.: 246-05-48, e-mail: gnosis@pochta.ru
Костюшин Павел Юрьевич (с 10 до 18 ч.).

Адрес: Zubovskiy проезд, 2, стр. 1
(Метро «Парк Культуры»)

Foreign customers may order this publication
by E-mail: koshelev.ad@mtu-net.ru