

Министерство образования и науки Российской Федерации  
федеральное государственное бюджетное образовательное  
учреждение высшего профессионального образования  
«Московский педагогический государственный университет»



# ЛИТЕРАТУРА ДРЕВНЕЙ РУСИ

**Коллективная монография**

К 100-летию со дня рождения  
профессора Николая Ивановича Прокофьева

МПГУ

ИЗДАТЕЛЬСТВО  
**Прометей**

Москва–2011

УДК 821.161.1  
ББК 83.3(2=411.2)3  
Л 642

**Рецензенты:**

**Зуева Татьяна Васильевна**, доктор филологических наук, профессор  
**Сапожков Сергей Вениаминович**, доктор филологических наук,  
профессор

**Л642 Литература Древней Руси:** Коллективная монография / Коллектив авторов. — М.: Прометей — МПГУ, 2011 — 252 с.

В монографии рассматриваются малоизученные памятники и предлагаются новые аспекты исследования известных классических произведений Древней Руси. Прослеживается связь творчества писателей XVIII – XX вв. со средневековой русской традицией, а также раскрываются закономерности бытования древнерусских жанров в литературе нового времени. Методический раздел монографии трактует актуальную проблему изучения житийного жанра в средней школе.

Ключевые слова: древнерусская литература, жанры, традиции, классическая литература, интерпретация, поэтика.

**The Literature of Medieval Russia:** a collective monograph / The authors. – М.: Prometheus, 2011. – 252 p.

The authors deal with lesser known monuments and propose new aspects of studies of famous classical works of Medieval Russia. The connections of the writers of XVIII – XX centuries with medieval Russian tradition are traced, and patterns of existence of medieval genres in modern literature are revealed. Methodological section of the monograph treats the important problem of studying hagiographical genre in secondary school.

Keywords: Medieval Russian literature, genres, traditions, classical literature, interpretation, poetics.

*Для преподавателей и студентов – филологов, историков, культурологов, всех интересующихся проблемами древнерусской культуры.*

**ISBN 978-5-4263-0076-7**

© МПГУ, 2011

© Издательство «Прометей», 2011

## ОГЛАВЛЕНИЕ

От редакции . . . . . 5

### **I. ИСТОРИЯ И ПОЭТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ**

*Смирнов П.А.* Образ Владимира Святославича как крестителя  
Руси в восприятии его современников по данным  
«Повести временных лет» . . . . . 7

*Пауткин А.А.* Пространство и время в «Повести  
об ослеплении Василька Теребовльского» . . . . . 23

*Ужанков А.Н.* Свет и тьма в «Слове о полку Игореве» . . . . . 31

*Конявская Е.Л.* Византийская живопись и живописцы  
в «Паломнике» Антония Новгородского . . . . . 44

*Каравашкин А.В.* Топосы праведной и злочестивой власти  
в «Послании на Угру» Вассиана Рыло . . . . . 58

*Туфанова О.А.* Интерпретация библейского сюжета  
о грехопадении в публицистике Смутного времени . . . . . 74

*Решетова А.А.* Жанровая специфика «Слова о некоем  
старце», текста паломнической литературы XVII в. . . . . 88

*Гладкова О.В.* Житие Евстафия Плакиды в старообрядческой  
книжности . . . . . 108

*Алехина Л.И.* Исторические реалии и литературная форма  
в творчестве Кариона Истомина (на примере «Слова  
о житии преподобного Афанасия Высоцкого») . . . . . 124

### **II. ТРАДИЦИИ ДРЕВНЕЙ ЛИТЕРАТУРЫ В ТВОРЧЕСТВЕ ПИСАТЕЛЕЙ НОВОГО ВРЕМЕНИ**

*Июльская Е.Г.* Переложения А. П. Сумарокова из стихир Иоанна  
Дамаскина . . . . . 134

*Казакова Л.А.* Прием бурлеска в средневековой смеховой  
литературе и стихотворной пародии XVIII в. . . . . 142

<i>Трофимова Н.В.</i> Некоторые наблюдения над использованием древнерусских традиций в трагедии А. С. Пушкина «Борис Годунов» . . . . .	154
<i>Мелентьева И.Е.</i> Праведник Лескова: от протопопа Аввакума до святителя Николая Мирликийского . . . . .	169
<i>Николаева Е.В.</i> Древнерусская литература в «Азбуке» Л. Н. Толстого. . . . .	181
<i>Башлыкова М.Е.</i> Традиции древнерусской патерикографии в рукописи начала XX в. «Валаамский патерик» из собрания Ново-Валаамского монастыря (Финляндия) . . . . .	197
<i>Газизова А.А.</i> Свет в прозе Б. К. Зайцева 20-х годов («Голубая звезда») . . . . .	208
<i>Пак Н.И.</i> О жанровом своеобразии «Богомолья» И. С. Шмелева . . . . .	213

### **III. МЕТОДИКА ПРЕПОДАВАНИЯ ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ**

<i>Романичева Е.С.</i> Древнерусское житие в школьном курсе литературы: жанровый подход к изучению . . . . .	228
<b>Список сокращений</b> . . . . .	236
<b>Библиографический список</b> . . . . .	237

## ОТ РЕДАКЦИИ

«Литература Древней Руси» – вторая коллективная монография, продолжающая собой серию одноимённых сборников, семь выпусков которых изданы кафедрой русской литературы Московского государственного педагогического института (Московского педагогического государственного университета) с 1975 г. Материалы предшествующих сборников получили признание не только в России и странах ближнего зарубежья, но и в дальнем зарубежье.

Коллективная монография посвящена 100-летию со дня рождения Николая Ивановича Прокофьева – профессора МГПИ – МПГУ, более тридцати лет читавшего курс древнерусской литературы, главы научной школы, ученики которого работают во многих учебных и научных учреждениях России. Монография отражает основные направления исследования древнерусской литературы, определённые работами Н. И. Прокофьева. Это изучение истории и поэтики древнерусской литературы, влияния ее традиций на литературу нового времени, методические проблемы изучения древнерусской литературы в средней школе. В монографию вошли материалы, написанные учениками и коллегами профессора Прокофьева и продолжателями его традиций в науке, представленные и обсуждённые на конференциях в память о Николае Ивановиче Прокофьеве «Древнерусская литература и литература нового времени», которые прошли на филологическом факультете МПГУ 11 февраля 2005 г., 2 февраля 2007 г., 30 января 2009 г., 4 февраля 2011 г.

Издание предназначено для студентов и преподавателей-филологов, историков, культурологов и для всех интересующихся древнерусской культурой.

**I. ИСТОРИЯ И ПОЭТИКА  
ДРЕВНЕРУССКОЙ  
ЛИТЕРАТУРЫ**

## **Образ Владимира Святославича как крестителя Руси в восприятии его современников по данным «Повести временных лет»**

Владимир Святославич — один из наиболее ярких летописных героев, последний в череде эпических правителей IX–X вв. — Рюрика, Вещего Олега, Ольги, Святослава. В то же время, в отличие от своих предшественников и последователей, он был подлинно *народным* князем, правителем, вокруг имени которого сложился эпический цикл былин, ибо «героическая эпоха Владимира (980–1015) была воспета и феодальным летописцем, и народом потому, что в главных своих событиях она сливала феодальное начало с народным, политика князя объективно совпадала с общенародными интересами» [1, с. 389]. Поэтому образ именно этого правителя в восприятии его современников, запечатлённый в летописи, представляет особый интерес для исследования. Вместе с тем применительно к образу Владимира отчётливо заявляет о себе такое явление, как *дуализм летописного образа*.

Летописец является не просто переписчиком текста, а его *соавтором*. Исходя из своего мировоззрения, он *обрабатывает* материал таким способом, чтобы создать образ, который будет соответствовать *его представлению* о данном человеке, а не тому, каким был этот человек *в восприятии современников*, иными словами — его народному образу. На этой основе и возникает такое важное явление, как дуализм летописного образа. По сути дела это означает, что в реальной действительности мы наблюдаем *не один, а два летописных образа одного и того же человека в рамках одного и того же текста*.

Приступая к работе над текстом, летописец начинает реализовывать тот образ, который он сформировал в своем представлении, исходя из своего мировоззрения. В то же время, поскольку летописец работает с *историческим* материалом, он не может по своему усмотрению видоизменять или вымышлять факты, переставлять их местами или откровенно искажать, даже если факты эти явно противоречат тому образу, который летописец создал в своем представлении. Чтобы снять это противоречие, он старается либо:

- 1) изложить эти факты в нейтральном ключе (если такое возможно);
- 2) сделать так, чтобы они представлялись читателю в нужном летописцу виде.

Для этого он использует средства, принадлежащие к области его непосредственного творчества: разного рода оценки, комментарии, аналогии, цитаты, с помощью которых он дает *прямую трактовку* этих летописных фактов. Это — своего рода объективная закономерность летописного творчества. Н. В. Трофимова на примере анализа судьбы сюжета о юноше-кожемяке в русском летописании убедительно доказала, что даже «судьба небольшого сюжета свидетельствует о *самостоятельности* древнерусских летописцев — не только переписчиков, но и *соавторов* текста» [2, с. 90] (курсив здесь и далее наш. — П.С.).

Сама трактовка летописца в ряде случаев может явно противоречить излагаемым им фактам, что является одной из главных особенностей дуализма летописного образа как явления. Образ-представление летописца о Владимире и образ Владимира в восприятии его современников существенно отличаются друг от друга, ибо первый из них создан при рассмотрении сквозь призму религиозного христианского сознания, а второй — с точки зрения языческого общества, которое видит в своем князе, прежде всего, не крестителя Руси, но организатора эпической обороны от печенежского нашествия и строителя могучего государства.

Итак, образный дуализм — это сосуществование сразу двух образов одного и того же героя в рамках одного и того же текста:

1) *образ-представление летописца* о данном человеке, определяемый мировоззрением летописца и возникающий в результате *сознательной обработки излагаемых фактов* с помощью разного рода средств;

2) образ, который базируется на *прямом воспроизведении летописных фактов*, отражает точку зрения современников на данное явление или человека и в ряде случаев *противоречит* первому образу. Этот образ складывается только из сообщения *летописных фактов* без всякой их внешней оценки. Это образ князя Владимира *в представлении его современников*. Именно этот образ лег в основу былинного образа Владимира Красное Солнышко.

Явление образного дуализма в случае с Владимиром прослеживается на протяжении почти всего летописного повествования, в том числе, конечно, и в сообщениях о крещении Руси.

После серии завоевательных походов 981–985 гг. Владимир приступает к следующему этапу своей деятельности — выбору веры, а затем крещению Руси. Деятельность князя в этом направлении внесла значительный вклад в процесс развития образа Владимира в восприятии его народа.



Приступая к выбору веры, летописный герой принимает посольства представителей разных конфессий, каждое из которых беседует с Владимиром о своей религии и отвечает на те или иные вопросы, задаваемые киевским князем. Владимир желает разузнать как можно больше о разных религиях: о том, какие запреты и ограничения, с одной стороны, они несут с собой, а с другой стороны — какие выгоды и удобства сулят. Исходя из этих двух составляющих, он выбирает религию по принципу наибольших выгод и наименьших ограничений. Владимир поступает как язычник, выступая на данном этапе как обобщённый представитель своего народа, как выразитель его мироощущения и способа мышления. Только язычник мог *выбирать* религию по тем или иным признакам, ибо только язычество терпимо относилось к другим религиям и богам, могло включать их в свой состав, но как богов добавочных, местных, локальных. В язычестве «число богов может расти, так как они тоже представляются равными среди равных элементов мира, их сила может увеличиваться и уменьшаться, они тоже участвуют в борьбе за выживание» [3, с. 25], тогда как монотеистические религии требовали полного уничтожения всех прочих богов — истинный бог должен быть только один. Владимир же воспринимал монотеистического бога как еще одного, возможно, более могущественного, чем локальные языческие божества, но в принципе ничем не отличавшегося от них. Для носителя языческого мировоззрения (каким и был на тот момент киевский князь) «перемена веры расценивалась не как смена убеждений, а как перемена формы обрядности и замена имен божеств» [4, с. 774]. Летописный герой с самого начала своей деятельности стремился отдаться под покровительство какого-нибудь сильного божества, которое вместе с тем подходило бы для его целей — сначала таким божеством стал Перун, возглавивший языческий пантеон, а затем, когда прежние боги уже не смогли служить дальнейшим целям киевского князя, Владимир выбирает монотеистическую религию. Именно **выбирает** — и как верховный правитель, и как представитель своего народа с характерным для этого народа языческим мировоззрением. О том, что летописный герой действует не только от своего имени, говорят, в частности, следующие особенности:

1) в своих речах, обращённых к иноземным посланникам, князь последовательно употребляет формы множественного числа, выступая, таким образом, не только и не столько «от себя, а от всего государства, от всего народа» [5, с. 25]. При этом подобное употребление охватывает факты, как прошедшего времени, так и настоящего, то есть Владимир сопрягает разные временные пласты и выстраивает их в единую временную

последовательность бытия своего народа. От фразы «отци наши сего не прияли суть» (первая часть которой может иметь расширительное значение) до «Руси веселье питье, не можем без того быти» и «еда и намъ то же мыслете зло прияти?»;

2) рассматривая те ограничения, которые несет с собой та или иная религия, Владимир следит за тем, чтобы они были перенесены его населением как можно менее болезненно — отсюда вообще и возникает сама ситуация *выбора*; поэтому, например, мусульманство, налагающее запреты наиболее суровые вследствие их постоянства, было отвергнуто при прямой формулировке — ссылке именно на *национальные традиции* (явно — вино, неявно, но особенно важно — свинина), несмотря на очень привлекательную для язычника возможность и при жизни, и особенно «по смерти съ женами похоть творити блудую», о чем киевский князь «слушаше ихъ, бе бо самъ любяще жены и блужение многое, и послушаше сладко». Здесь соображения государственного порядка брали верх над личными интересами и пристрастиями киевского князя;

3) в ходе процесса выбора вер летописный герой на каждом этапе советуется с наиболее авторитетными людьми своего окружения, созывая «бояры своя и старци градскыя», и поступая согласно решениям, принятым коллективно; так же принимается и судьбоносное решение о принятии христианства: «И созва князь бояры своя и старца и <...> рече: «То кде крещение приимемъ?»». А «совет и одобрение — это еще и ответственность за принятое решение» [6, с. 182].

Вместе с тем в любом случае это был именно *выбор*, и выбор язычника. А. С. Дёмин вполне справедливо отметил, что Владимир христианскую веру «принял, исходя из своих языческих вкусов, а не по наитию свыше <...>. Владимир вовсе не был исконно предрасположен к принятию православия, но первоначально он даже склонялся к мусульманству <...>. В разных верах Владимира как язычника интересовала, прежде всего, внешняя, физическая сторона: что положено есть и пить, как обращаться с женщинами и в особенности — богослужение народов» [7, с. 75].

Однако тот факт, что верховный правитель являлся как бы обобщенным представителем своего народа, а с другой стороны — действовал в постоянном совете с представителями народа — «старцами градскими» да боярами, отнюдь не означал, что подвластное ему население в большинстве своем тут же одобрит принятое князем решение. Как и следовало ожидать, основное население Киевской Руси не пожелало сразу принять то, что не соответствовало его внутренним потребностям, было ему непонятно, ломало веками освященные традиции и ставило под угрозу не

только прежнюю картину мира, но и *производственную деятельность* народа, то есть ниспровергло основы основ.

Пока летописный герой принимал различные посольства, вел беседы на религиозные темы, отправлял свои посольства в разные страны, ждал их прихода, советовался со старцами, осаждал Корсунь, крестился там вместе со своим ближайшим окружением, — эти события не входили в кругозор народа, так как были в принципе далеки от него и не затрагивали сферу его насущных интересов. Поэтому упомянутые события, важные для образа Владимира, принадлежащего к области творчества летописца, ничего не изменили в образе Владимира в восприятии народа, не говоря уже о том, что события эти и не доходили так быстро до широких народных масс.

Совсем иное положение вещей сложилось тогда, когда цепочка событий привела к тому решающему событию, которое имело уже масштаб общегосударственный — вошло в кругозор каждого человека, затронуло каждого и заставило так или иначе отреагировать на него — это было крещение Руси, которое осуществил киевский князь после своего возвращения из Корсуни.

Первым делом летописный герой совершает демонстрационный акт, призванный воздействовать на широкие народные массы, — повелевает публично низвергнуть языческих идолов и подвергнуть их уничтожению: «И яко приде, повеле кумиры испроврещи, овы исещи, а другыя огньви предати. Перуна же повеле привязати къ коневи хвосту и влещи с горы по Боричеву на Ручай, и 12 мужа пристави бити жезлиемъ» [8, с. 101–102]. В данном случае «Повесть временных лет» сообщает нам только о событиях в Киеве, столице государства, но не подлежит сомнению, что подобные акты были проведены во всех крупных административных центрах и в первую очередь — в Новгороде. Смысл этих мероприятий заключался именно в их ориентации на широкие народные массы, на одновременное воздействие на тысячи людей, которые сами, своими глазами должны были увидеть смену божеств; каждый должен был лично воспринять это, оценить и отреагировать тем или иным образом. Именно поэтому публичное низвержение прежних богов в Киеве и других городах, совершенное *по воле и по слову* Владимира («повеле») является деянием общегосударственного масштаба, глубоко затронувшим духовную сферу народа, первым деянием киевского князя, связанным с крещением Руси, которое вошло в восприятие самых широких народных масс и вызвало реакцию общенародную, ибо касалось каждого лично. Ярко выраженная реакция населения следует тотчас за свержением языческих богов: «И влекому ему по Ручаеву къ Днепру, плакахуся его невернии людье» [8, с. 102]. Сразу

за низвержением кумиров последовал изустный приказ Владимира, обращённый ко всему народу: «По сем же Володимирь посла послы своя по всему граду, глаголя: «Аще не обрящеться кто завтра на реце, богатъ ли, убогъ, или нищъ, или работень — противникъ мне да будетъ» [8, с. 102]. Специально подчёркнута *принципиальная обращённость князя к каждому человеку в городе* — во-первых, за счет упоминания множественности послов, несущих слово великого князя, которые охватывают весь город, все его части с соответствующим населением («посла послы своя по всему граду»), во-вторых, за счет протяжённого ряда перечислений самим князем представителей разных категорий населения, что и является показателем принципиальной обращённости Владимира к каждому жителю города независимо от его социального статуса и одновременно служит мощным объединяющим фактором, уравнивающим перед требованием повелителя и предстоящим событием все население столицы («богатъ ли, убогъ, или нищъ, или работень»). Наконец, сама фраза Владимира подана им по модели «условие — следствие», в которой первая часть вводится условным союзом «аще», а вторая завершается следствием в виде повелительного наклонения — «противникъ мне да будетъ». В лице своего посла Владимир обращался непосредственно к каждому, заставляя его все внимательно обдумать, взвесить и принять решение. Какой бы путь ни выбрал человек, в любом случае прежней его жизнь не будет уже никогда. От выбора каждого зависит напрямую его дальнейшая судьба. Каждому дается срок для принятия решения — «до завтра». Это срок, дающий время погрузиться внутрь себя, срок для прощания с прежней жизнью. Этот срок был вместе с тем сроком формирования негативной первичной оценки населением данного конкретного преобразования киевского князя.

Чтобы добиться своих целей, Владимир в обращении к народу был вынужден использовать самое действенное средство — свой личный авторитет, всю силу и полноту своей власти и ее уважения людьми. Без сомнения, эта крайняя мера принесла свои плоды и помогла летописному герою сразу склонить на свою сторону часть колеблющихся. В «Слове о законе и благодати» митрополит Иларион замечает по этому поводу следующее: «да аще кто и не любовию, нъ страхом повелевшааго крещаахуся, понеже бе благоверие его *съ властю* съпряжено» [9, с. 44]. Публичное низвержение по приказу Владимира языческих богов и следовавшее непосредственно за этим личное обращение князя к каждому жителю города (а опосредованно при дальнейшем крещении государства — ко всему народу) с требованием сделать *свой* выбор, является поворотным моментом в последовательности событий, связанных с выбором веры и крещением

Руси, которое из личного дела князя и его окружения становится делом общенародным, вызывает ответную реакцию населения и впервые производит в обществе своего рода *раскол*. С этого момента население делится на две части — тех, кто сразу принял христианство, и тех, кто пока остался убежденным последователем веры отцов и дедов. В летописи, несмотря на явную в данном месте ее обработку летописцем в идеологическом ключе, этот раскол все же отражён и проявился в двух *собирательных народных образах*. Те представители народа, которые приняли христианство, являют собой собирательный образ «друзей Владимира». Это, во-первых, те «бояры и старцы», что вместе с князем поэтапно участвовали в выборе веры и решили принять христианство как государственную религию. Владимир их спрашивал: «То где крещение приемем?» Они же решают: «Где ти любо». Во-вторых, это упомянутые в летописи представители дружины, которые после осады Корсуни решили принять крещение вместе с князем: «Си же увидивше дружина его, мнози крестишася» [8, с. 97]. Наконец, это те люди, которые пришли «на утро» на реку и которых крестил в Киеве сам Владимир, а также те представители народа, которых князь «нача <...> на крещение приводит по всем градом и селомъ» [8, с. 103]. Конечно, речь в данном случае идет совсем не о том, что все указанные слои населения добровольно и безоговорочно решили отказаться от старой религии в пользу новой; но мы можем сказать, что при описании летописцем данных групп населения не приводится их явно выраженной **негативной реакции**.

Тем не менее, некоторые представители народа в летописном изложении такую реакцию проявляют, что дает основания сгруппировать их во второй собирательный образ — «противников» установлений Владимира. Это, во-первых, уже упомянутые нами те «невернии людье», что «плакахуся» при свержении языческих богов, а, во-вторых, женщины, у которых забирали детей «в обучение книжное», ибо «матери же чады своих плакахуся по них, и еще бо ся бяху не утвердиле верою, но акы по мертвецю плакахуся» [8, с. 103].

Крещение и связанный с ним комплекс мер были необходимыми условиями для дальнейшего развития государства. И, принимаясь за это многотрудное дело, летописный герой заботился не о себе, а о своем народе. Все дело только в том, что, в отличие от князя, народ не мог мыслить общегосударственными категориями, поэтому для того, чтобы понять целесообразность преобразований князя, населению требовалось время. Пока же это деяние могло быть расценено языческим обществом только в негативном ключе. Действия Владимира были освящены его авторитетом верховного правителя, который подразумевал, что князь Руси

всегда знает, что делает, пусть даже народ пока этого понять и не может. Поэтому по объективным причинам летописному герою пришлось причинить боль и страдания своему населению, хотя делалось это для блага самих людей. Эти смысловые аспекты обретают в тексте «Повести временных лет» воплощение в модели: субъект действия (Владимир) — его действие — объект действия — реакция народа (являющаяся результатом восприятия и оценки данного действия летописного героя, направленного на данный объект): Владимир «Перуна же повеле привязати къ коневу хвосту» — «плакахуся его невернии людье»; Владимир «пославъ, нача поимати у нарочитой чади дети» — «матери же чадъ своихъ плакахуся по нихъ». В обоих случаях, где речь идет о негативной реакции населения на установления Владимира, употреблен глагол «плакахуся», выражающий страдание и то эмоциональное состояние народа, которое охватывает его при восприятии данных деяний киевского князя.

Христианизация государства — процесс длительный и многотрудный. Владимир, как князь истинно народный, старался провести его как можно менее болезненно для населения, путем последовательных, поэтапных, многолетних усилий. Он никогда не преследовал народ в религиозном отношении, как это делали, например, немецкие рыцари в Прибалтике. Именно поэтому процесс христианизации Руси и проходил так плавно и в относительно короткие сроки, ибо осуществлялся он постепенно и гармонично. Начиная весь комплекс мер по христианизации государства *изнутри*, летописный герой принимает личное участие в работе с молодым поколением, которое еще не впитало в себя глубоко языческую культуру, как представители старшего поколения; с детьми можно было в определённом смысле начать работу «с чистого листа». С обучением этих детей князь связывал свои надежды на формирование качественно нового поколения христиан, которому и суждено будет в дальнейшем продолжать постепенный процесс христианизации государства.

В «Повести временных лет» вследствие творчества летописца явление раскола общества сглажено, завуалировано всеобщей радостью и умилением (что было явным преувеличением [6, с. 257]), тогда как негативные процессы получают только фрагментарное выражение. Однако само явление раскола было глубже и масштабнее, о чем мы можем судить по другим летописным источникам, в частности, по Иоакимовской летописи.

Вооружённый конфликт новгородцев-язычников и посланного в Новгород военного отряда под руководством Добрыни и Путяты — первое *явное* следствие раскола общества, первая своего рода «гражданская война».

В сообщении «Повести временных лет» о крещении Киева внутри каждого из собирательных образов мы наблюдаем известное расслоение, что обретает свое конкретное воплощение в подгруппах внутри собирательных образов. Так, говоря о статье «Повести временных лет», мы уже отмечали, что внутри собирательного образа сторонников христианства можно выделить три подгруппы:

- 1) «бояре и старцы», что вместе с князем приняли крещение;
- 2) представители дружины, крестившиеся еще в Корсуни;
- 3) те представители народа, которые, повинувшись слову князя, пришли утром на реку для крещения, а также те люди, которые в разных городах и селах являлись к князю для крещения.

За счет расслоения собирательных образов выражена неоднородность восприятия преобразований киевского князя различными социальными подгруппами. Здесь можно, по-видимому, провести следующую градацию.

1) Легче всего приняли христианство, скорее всего, те «старцы да бояре», которые вместе с князем участвовали в выборе веры, советовали ему, помогая принять правильное решение и, в конце концов, фактически разделили с Владимиром ответственность за его принятие, склонившись в пользу христианства и приведя в пример княгиню Ольгу: «Отвещавъша же бояре и реша: «Аще лихъ бы законъ гречкый, то не бы баба твоя Олга прияла крещения» [8, с. 94].

2) Дружина князя также, по-видимому, в большинстве своем приняла христианство без особых мучений, ибо для людей военных монотеистическая религия должна быть удобнее, чем язычество. Вспомним, что, например, христианство исповедовали некоторые варяги, которые для военного человека того времени были своего рода эталоном. Кроме того, дружинники князя также занимали близкое к нему положение, непосредственно соприкасаясь с прогрессивно мыслящими представителями государства во главе с самим князем. Наконец, по своему роду деятельности, люди военного сословия были гораздо менее зависимы от языческих богов, чем население земледельческое, чье существование и успешная деятельность теснейшим образом были связаны со сложными обрядовыми действиями, расположением богов и т.д.

3) «Люди торговые» — купцы — тоже, скорее всего не слишком болезненно восприняли перемену религии, ибо, в отличие от представителей других профессий, были к ней заранее подготовлены так, как никто другой. Постоянно перемещаясь по всему свету, они видели в разных странах много иных богов и хорошо понимали, что их религия не явля-

ется чем-то особым. Наконец, принятие христианства сулило им вполне определенные экономические выгоды.

Б. В. Раушенбах, анализируя специфику принятия христианства разными слоями населения, писал: «Ближайшее окружение Владимира не несло никакого имущественного или иного ущерба. То же можно сказать и о дружине. Перед теми, кто занимался торговлей с Византией, реформа открывала новые возможности. Если прежде на торговых площадях заморских стран они были «варварами», «скифами», то отныне в Византии и Европе — уважаемыми единоверцами, а на мусульманском Востоке — представителями одной из мировых религий» [10, с. 194].

Вместе с тем, конечно, данный процесс не был полностью однородным, что прямо отражено и в летописном тексте, в том числе и за счет расслоения собирательных образов. А если говорить о наиболее знатных и влиятельных представителях населения древней Руси, близких к самому великому князю, то есть «нарочитой чади», то реакция их жен, которые «аки по мертвецю плакахуся», когда у них забирали детей «на учение книжное», говорит сама за себя.

Нам остается рассмотреть две категории населения, которые наиболее активно выступали против новой религии, ибо по своему мировоззрению и роду своих занятий были связаны с язычеством максимально тесно.

4) Волхвы — языческие жрецы — в данных условиях превратились в духовно-идеологических вождей языческого общества, в главную его консолидирующую силу, средоточие и последний оплот массы специфических знаний, обрядов, хранителей древнейших традиций и духовно-практического опыта. «Кто терял все, так это языческие жрецы. Влиятельное жреческое сословие вдруг становилось никому не нужным. В этих условиях языческое жречество прибегло к двум принципиально разным тактическим приёмам: во-первых, «уходу в подполье», когда на окраинах и в других местах, где это было возможно, продолжалось служение идолам, совершение языческих обрядов и т.п.; во-вторых, открытому (даже вооружённому) сопротивлению всей системе реформ Владимира» [10, с. 194]. Естественно, что именно они в сложившейся ситуации должны были воспринимать себя как вождей народа, что должно было проявляться — и проявлялось — прежде всего, в активных действиях языческих жрецов, в их прямых обращениях к народу, что прослеживается, например, в уже упоминавшемся сообщении Иоакимовской летописи о крещении Новгорода. То, насколько глубоко были корни данного явления, показывают, например, сообщения «Повести временных лет» о событиях 1024 и 1071 гг. — то есть спустя значительное время после



крещения Руси. Поскольку именно волхвы были консолидирующей силой языческого общества, являясь своего рода учителями и проповедниками, представители официальной религии относились к ним враждебно и при первой же возможности старались уничтожить волхвов физически. Если на обычных язычников власть особого внимания не обращала, то с волхвами — прямым источником угрозы для официальной религии — расправлялись кардинальным образом. Народ, оставшись без вождей, лишился точки опоры и переставал представлять опасность, поскольку переставал быть организованной силой. Статья под 1024 г.: «Слышавъ же Ярославъ вълхвы ты, и приде к Суждалю, изыма вольхвы, расточи, и другия показни» [8, с. 135]. Статья под 1071 г.: «Они же, поимше я [волхвов. — П.С.], избйша, и повесиша я на древе» [8, с. 168]. Но особенно показательно в этом отношении сообщение под тем же 1071 г. о волхве, объявившемся в Новгороде при князе Глебе.

Волхв появляется в Новгороде, обращается к людям, хулит христианство, за ним идут толпы народа («и многы прельсти, мало не весь городъ»). Язычники жаждут физического уничтожения епископа, который олицетворяет враждебную им силу, являясь в их глазах воплощением христианства. Настаёт момент личного выбора каждого, как было и при крещении Руси князем Владимиром. Весь народ *«разделишася надвое»*: на сторону епископа встал князь и его дружина, на сторону волхва — *все остальные*. Вместе с епископом встают сторонники христианства — князь и его ближайшее окружение — и больше никто: весь остальной народ (а это «мало не весь городъ») — безоговорочно на стороне волхва. Организованный языческим вождем, народ проявляет явную негативную реакцию, которая выражается в активных действиях, отказе повиноваться тем, кого они считают идеологическими противниками: «и бысть мятежь великъ велми».

Таким образом, тот самый раскол общества, который берет свое начало после знаменитой фразы Владимира, обращённой к киевлянам, в данном сообщении находит полное выражение, хотя с момента крещения Руси прошло почти сто лет; снова мы видим два собирательных образа — сторонников христианства и его противников, а также индивидуальные образы предводителей этих народных масс. Народные массы идут за волхвом, сторонники же христианства — только представитель высшей власти (князь) и его ближайшее окружение.

5) Наконец, последней категорией представителей народа, которая резко отторгала новую религию, было сельское население, составляющее подавляющее большинство от всего населения древней Руси.

Вся деятельность крестьянского сословия держалась на отработанной веками необычайно сложной и разветвлённой системе производительных обычаев и обрядов, связанных самым тесным образом с *целым рядом* языческих богов, что уходило своими корнями в древнейшие времена [11]. Как только выяснилось, что христианство, в отличие от язычества, относится ко всем прочим богам нетерпимо и требует их уничтожения, земледельцы-язычники сразу поняли, что вся их производительная деятельность потеряет свой фундамент и будет вследствие этого мгновенно уничтожена. Естественно, что именно основное население Руси с самого начала воспротивилось тому, что, по их представлениям, несло полное крушение их жизни и обрекало их на уничтожение. Для земледельцев-язычников вопрос встал тогда принципиально — или новая религия, несущая уничтожение их основной деятельности, или прежнее язычество, сохраняющее веками отработанную систему отношений с миром. Естественно, что подавляющее большинство сделало свой выбор в пользу последнего. Как отметил Н. С. Державин, языческий бог для «славянина-язычника <...> был народный бог, *бог собственного народного производства*, гораздо более близкий и понятный народу своею материальностью, нежели бог-дух, троичный в лицах и пр., позднейшей, насквозь идеалистической христианской религии, чем, в частности, и объясняется тяжёлая, упорная и длительная, принимавшая нередко насильственные, кровавые формы, борьба христианской догмы с язычеством» [12, с. 160–161].

Христианство, так, как оно было воспринято язычниками первоначально, лишало их будущего, ведь вся производительная деятельность, и в широком смысле языческая «культура концентрируется на предстоящих циклах, на будущем; человека волнует то, что ждет его впереди с точки зрения возможности повлиять на будущее. Не прошлое, а будущее, общее родоплеменное будущее, было временным ориентиром дохристианской культуры» [3, с. 25].

Понятно, что люди, связанные своей непосредственной деятельностью с рядом богов именно в плане материальном, сразу воспринять отвлечённую христианскую религию просто не могли. Однако когда представители новой религии были вынуждены начать процесс ассимиляции древних языческих производственных праздников с праздниками христианическими, началось сокращение данной дистанции и возникло такое явление, как двоеверие. «Многие народные обряды сложились задолго до того, как возникли современные религии. <...> Обрядами отмечались и все трудовые праздники — пахота, сев, жатва, сбор урожая, охота и т.д. Дохристианские праздники и обряды по сути своей были народными, так

как формировались в процессе развития трудовой деятельности, вследствие чего явились первоосновой всех народных праздников и обрядов, существовавших в последующие исторические эпохи» [13, с. 307–308].

В целом обрядовая сторона производительной деятельности, возникшая еще в языческие времена, была сохранена и после принятия христианства, она лишь получила новое наименование. Хотя момент резкого негативного всплеска, связанного с первой реакцией народа на сам факт крещения государства Владимиром, постепенно прошёл, язычество отступало медленно. Об этом говорит и тот факт, что даже в XI–XII вв. русская деревня оставалась языческой. Данные археологических раскопок, относящиеся к этому периоду, почти совсем не оперируют предметами, связанными с христианством, одновременно свидетельствуя о том, что, например, украшения, связанные с языческой символикой, были весьма многочисленны [13, с. 306]. Приведём еще одну цитату, обширность которой полностью оправдана ее глубокой содержательностью: «Недавние открытия археологов, исследовавших языческие святилища на реке Збруч (левый приток Днестра), в буквальном смысле переворачивают наши представления о религиозной ситуации в домонгольской Руси и о религиозной политике русских князей того времени. Как выяснилось, капища действовали с конца X до середины — второй половины XIII (!) в. Здесь беспрепятственно совершались языческие обряды, приносились жертвы (в том числе и человеческие), свободно проживали жрецы-волхвы, поддерживался негасимый священный огонь. На одном из збручских святилищ, в урочище Богит, очевидно, стоял знаменитый четырехликий Збручский идол, найденный археологами неповреждённым в реке Збруч еще в 1848 г. Сюда приходили совершать требы не только жители близлежащих селений, но и идолопоклонники из других городов, в том числе и из Киева; среди них попадались люди знатные и богатые, может быть, даже князья» [6, с. 273].

Итак, вследствие причин, разобранных нами выше, часть населения древней Руси сначала восприняла христианство резко отрицательно, что выразилось в явной негативной реакции на установления Владимира. Проявления этой реакции находят прямое воплощение в характеристиках персонажей, в системе конфликтов и в сюжете летописных статей. Население кое-где поначалу даже берется за оружие, защищая свои языческие божества, с которыми у него была связана вся практическая деятельность.

Другая же часть населения, и прежде всего — ближайшее окружение Владимира, принявшее христианство и увидевшее в этом возможность личного спасения, сразу оценило его преобразования как, безусловно,

положительные; киевский князь с этого времени мог уже рассматриваться ими как человек, способствующий спасению целого народа.

Однако когда первый взрыв негативных эмоций прошёл и населению стало ясно, что никаких преследований в религиозном отношении князь проводить не собирается, а наоборот, продолжает деятельность по строительству государства и защите интересов народа, негативное впечатление, произведённое на языческое общество крещением государства, начинает постепенно *сглаживаться*. Владимиру, как в свете предыдущих заслуг, так и в свете заслуг последующих, а также вследствие его *ненасильственной* политики христианизации государства, языческое общество начинает *прощать* данный поступок. Новые положительные деяния летописного героя, прямо затрагивающие сферу народных интересов, вновь зримо доказывают каждому человеку в государстве, что Владимир заботится о своем народе, защищает его интересы, предоставляя населению все возможности для существования и процветания. Крещение Руси Владимиром постепенно в восприятии современников обретает статус непонятого сначала населением явления, но уже без той явно выраженной негативной оценки, которая последовала непосредственно за самим крещением. Владимир постарался выбрать такую религию, принятие которой нанесло бы как можно меньше страданий его народу. Само крещение было проведено на таких условиях, что Византийская империя и думать не могла о вассалитете Руси по отношению к ней — здесь «условия диктовал победитель» [4, с. 456]. Как вено за царицу Владимир отдал византийцам их же город; ничего не потеряв, он приобрёл все выгоды — и в моральном, и в материальном отношении, а главное — народ его не понёс в данном случае никаких жертв. Мало того, ненасильственная политика князя, его деятельность по распространению христианства изнутри, демонстрация населению красоты и возвышенности христианского богослужения, чего не знало язычество, возведение и украшение прекрасных храмов; милостыня, раздаваемая населению, личный пример — все это начало оказывать свое воздействие и постепенно привело к тому, что христианизация государства произошла быстро и без особых кровопролитных конфликтов: «процесс христианизации протекал постепенно и, по современным оценкам, в основном занял приблизительно 100 лет. С учетом размеров страны это очень малый срок: крестившимся почти одновременно с Русью Швеции и Норвегии потребовалось на это соответственно 250 и 150 лет» [10, с. 195]. Следует также особо отметить, что при Владимире отношение к тем же волхвам было — согласно летописи — гораздо более терпимо, чем в последующие времена: не говорится ни об одной казни волхва, в то время как в сообщениях «Повести временных

лет» 20-х и 70-х гг. следующего столетия казнь волхва — обязательный элемент. Наконец, то, что даже в гораздо более позднее время продолжали почти открыто действовать многочисленные языческие капища, говорит не столько о том, что язычество само по себе отступало довольно медленно, сколько о том, что к нему относились в значительной степени *терпимо*, особенно во времена Владимира. Со своей стороны и языческое общество платило князю своим пониманием. Если сначала необходимость принятия крещения, прежде всего для дальнейшего развития государства, а значит, и народа, понимал только князь и относительно немногие представители населения, то постепенно самые разные люди начали осознавать целесообразность и привлекательность данного шага. В любом случае, князь как бы заключил незримое соглашение со своим народом — он не преследовал население по религиозным мотивам, давая им свободу выбора, а язычники не устраивали вооружённых выступлений. То есть сам негативный факт принятия крещения начал либо вытесняться в сознании язычника новыми, положительными деяниями летописного героя на благо народа, либо постепенно приобретать положительную окраску.

Язычество и христианская религия начинают вырабатывать компромиссный путь сближения, в результате чего «народное язычество <...> не только не исчезло с принятием христианства, но, преобразовываясь само, оно также видоизменяло важнейшие обрядовые установления и догматические законоположения принятого христианства» [13, с. 311].

Подводя итоги, снова подчеркнём, что сам момент крещения — как деяние летописного героя — получил сначала резко негативную оценку языческого общества, что в определённой степени, видимо, способствовало временному падению популярности образа киевского князя в глазах современников. Однако довольно скоро эта критическая точка была преодолена, и отрицательные эмоции и впечатления начинают заслоняться в восприятии населения положительными фактами и вытесняться из их сознания. Позже постепенно приходит понимание целесообразности данного княжеского деяния и, прежде оценивавшееся как отрицательное явление, переходит в разряд положительных. Но уже задолго до этого Владимиру языческое общество *прощает* факт крещения Руси, потому что *есть за что* прощать. В связи с предшествующей, а главное — последующей деятельностью летописного героя возобновляется положительное развитие его образа в восприятии народа.

Таковы важнейшие особенности развития летописного образа Владимира в восприятии его современников в связи с крещением Руси по данным «Повести временных лет».

## Примечания

1. *Рыбаков, Б.А.* Киевская Русь и русские княжества XII–XIII веков [Текст] / Б. А. Рыбаков. — М.: Наука, 1993. — 569 с.
2. *Трофимова, Н.В.* Судьба сюжета о юноше-кожемяке в русском летописании [Текст] / Н. В. Трофимова // Русская речь. — 2005. — № 3. — С. 86–90.
3. *Черная, Л.А.* О христианском открытии человека в русской литературе XI–XIII веков [Текст] / Л. А. Черная // Герменевтика древнерусской литературы. — М.: Наследие, 1995. — Сб. 8 — С. 24–32.
4. *Рыбаков, Б.А.* Язычество древней Руси [Текст] / Б. А. Рыбаков; РАН; Отд. истории; Ин-т археологии. — М.: Наука, 1987. — 782 с.
5. *Прошин, Г.Г.* Второе крещение [Текст] / Г. Г. Прошин // Как была крещена Русь. — М.: Политиздат, 1990. — С. 9–168.
6. *Карпов, А.Ю.* Владимир Святой [Текст] / А. Ю. Карпов — М.: Молодая гвардия; Русское слово, 1997.
7. *Дёмин, А.С.* Заметки по персоналогии «Повести временных лет» [Текст] / А. С. Дёмин // Герменевтика древнерусской литературы / ИМЛИ РАН им. А. М. Горького; Общество исследователей Древней Руси. — М.: Наследие, 1998. — Сб. 9. — С. 52–78.
8. *Ипатьевская летопись* [Текст] / ПСРЛ. — Т. 2. — М.: Языки русской культуры, 1998.
9. *Слово о законе и благодати митрополита киевского Илариона* [Текст] // БЛДР / ИРЛИ РАН — СПб.: Наука, 1997. — Т. 1. — С. 26–61.
10. *Раушенбах, Б.В.* Сквозь глубь веков [Текст] / Б. В. Раушенбах // Как была крещена Русь. — М.: Политиздат, 1990. — С. 188–201.
11. *Рыбаков, Б.А.* Язычество древних славян [Текст] / Б. А. Рыбаков; РАН; Отд. истории; Ин-т археологии. — М.: Наука, 1981. — Ч. 2.: гл. 6. Земледельческие культы праславян. — С. 285–303; Ч. 3.: Истоки славянской мифологии. — С. 354–606.
12. *Державин, Н.С.* Славяне в древности [Текст] / Н.С.Державин — М.: Изд-во АН СССР, 1945. — 216 с.
13. *Крянев, Ю.В.* Двоеверие на Руси [Текст] / Ю. В. Крянев, Т. В. Павлова // Как была крещена Русь. — М.: Политиздат, 1990. — С. 304–314.

## **Пространство и время в «Повести об ослеплении Василька Теребовльского»**

Пространственно-временные представления, отраженные в древнерусской книжности, не раз становились предметом рассмотрения в трудах медиевистов. При этом помимо выявления общих закономерностей средневекового мировоззрения предпринимаются попытки продемонстрировать специфику конкретных памятников и даже их фрагментов [1]. Хронотоп летописной повести, «порождённой самой исторической жизнью — феодальными раздорами князей» [2, с. 16], заслуживает особого внимания. Речь пойдёт о реальном пространстве и времени, запечатлевшихся в летописной статье 6605 (1097) г. «Повести временных лет». Ее традиционно именуют «Повестью об ослеплении Василька Теребовльского». Обычно этот текст атрибутируют некоему попу Василию. Однако летописная статья несет на себе следы редактирования, соединения ряда элементов, важнейшим из которых, безусловно, был рассказ Василия о трагических происшествиях осени 1097 г.

Пространство, на котором разворачиваются события после Любечского съезда, огромно. В тексте упоминается около трех десятков городов и земель. Участники драмы сходятся и разъезжаются, объединяются в мимолетные коалиции, перемещаются из одного города в другой, отправляют друг другу послов и даже бегут, опасаясь, в чужие пределы. Все это создаёт впечатление постоянного движения по просторам от Днепра до Карпат. Пространство это, «открытое» к западу, имеет своеобразные ограничения с северной, южной и восточной сторон. На левом берегу Днепра только однажды упомянуты Любеч, Чернигов и Городец. Даже Переяславль, центр, игравший столь важную роль в борьбе князей за киевский стол, отсутствует. Ряд правителей, принимавших активное участие в междоусобице, владел землями, совершенно не заинтересовавшими летописца. Так, вне зоны его внимания оказались Новгород, Смоленск, Полоцк, Муром, Рязань, Суздальская земля и Тмутаракань, хотя владельцы этих территорий не были изолированы от конфликта. Богаче всего

представлены западные города, не входившие в границы традиционно понимаемой Русской земли [3]. Это же можно сказать о реках, изредка упоминаемых летописцем (например Буг, Вагр, Сан).

Чаще других упоминается Владимир Волынский (около двух десятков раз), тогда как Киев — всего восемь. В числе «лидеров» оказались Луческ (6 упоминаний) и Берестье (5). Спорная же вотчина Василька Ростиславича — Теревовль — упомянута лишь трижды, столько же, сколько Перемышль и Пинск. Куда настойчивей летописец говорит о земле Польской (6). А вот словосочетание «Русская земля» весьма частотно (более полутора десятков упоминаний), хотя больше всего военных столкновений, порожденных преступлением, произошло за ее пределами. При этом о Русской земле практически всегда говорится в официальных речах самих князей и их дипломатических послов. Это понятие — этикетное, предмет высокой риторики и самооправданий удельных владетелей.

Повесть не дает информации (за исключением, конечно, исповеди самой жертвы) о том, имелись ли реальные основания у Святополка Изяславича и Давыда Игоревича бояться послелюбечского сговора Василька Теревовльского с Владимиром Мономахом. Некоторые историки выражали сомнения по поводу абсолютной беспочвенности подобных опасений [4, с. 460]. В связи с этим обращает на себя внимание довольно странный путь теревовльского князя, возвращающегося восвояси из Любеча. С одной стороны, он спешит домой, опасаясь войны с поляками, но при этом все-таки оказывается в Киеве. Более того, Святополк и Давыд вместе быстро вернулись в Киев, тогда как Василько двинулся другим путем, по левому берегу Днепра, и переправился уже около Выдубицкого монастыря. На Днепре напротив обители находился остров, что облегчало переправу (особенно в осеннюю пору). Скорее всего, он уходил со съезда вместе с Мономахом, возвращавшимся в Переяславль, и покинул его чуть южнее Киева. Такой крюк на пути в свою вотчину на Волыни теревовльский князь мог сделать не только из желания помолиться в Михайловском Златоверхом монастыре, бывшем «семейным монастырем Мономаха» [5, с. 283]. Заметим, что Владимир Всеволодович в этой части повести вообще не упоминается. Его перемещения после съезда остаются «за кадром».

О том, что история злоключений Василька написана не киевлянином и не в Поднепровье, можно заключить на основании двух следующих моментов. Автор счел необходимым пояснить, где находится Белгород, в котором совершилась сама расправа (это город в десяти верстах от Киева). Но, в то же время, читателю должно быть само собой ведомо,



где помещается «двор Вакеев» — место заточения ослеплённого князя после его доставки во Владимир Волынский. Что это за усадьба, почему она так именуется и в связи с чем избрана в качестве темницы, — автор не сообщает. Судя по всему, его земляки не нуждались в дополнительных комментариях.

Таким образом, Владимир Волынский — своеобразный центр притяжения в рассматриваемом повествовании. Там оказывается в заточении ослеплённый князь, там же одновременно с ним находится и сам автор, неожиданно заговоривший с читателем от первого лица.

«Повествовательная карта» летописной статьи 6605 г. не имеет единого масштаба. Эта величина оказывается переменной. Если путь страдальца показан во всех деталях (по дням и пунктам), в ряде случаев даже можно установить примерную скорость перемещения обоза, доставившего жертву заговора во Владимир, то в дальнейшем, когда фигура Василька отступает на второй план, развитие многолетней междоусобицы дается в обычной летописной манере. Перед нами всего лишь добротная регистрация коловращений князей и их дружин, фиксация сути споров о городах и решений по дележу уделов («на межи своеи стати» [6, стб. 270]). Горизонты повествования значительно расширяются, но вместе с тем утрачивается живость описаний, из текста уходят лишние подробности. Более крупный масштаб запечатления событий присущ рассказу свидетеля и «послуха», каковым и был поп Василий.

Рассматриваемую летописную статью можно назвать повествованием замкнутых пространств. Сюжет здесь выстраивается как движение от одного подобного локуса к другому. Если применительно к судьбе Василька Ростиславича это, прежде всего, арест в горнице Святополка, оковы, истязание в белгородском застенке и заточение на Вакеевом дворе, то дальнейшая распря — цепь осад, князя «затворяются» в Бужске, Владимире, Дорогобуже, Луческе и т.д. Перед читательским взором «затворы» всех видов: от малого помещения, где томится узник, до осаждённого из-за княжеской распри города; от сбитых в кучу в результате половецкой военной хитрости венгров до беспечно спящей дружины, зажатой между двух огней. Словом, мотив замкнутости, пространственной несвободы, заточенности присутствует здесь постоянно, усиливая впечатление от изобличения невиданного дотоле злодеяния.

Летописная статья 6605 г. охватывает период между двумя княжескими съездами. Ее содержание значительно шире самого рассказа о преступлении. Это почти три года, а если точнее: описываются события, имевшие место с начала ноября 1097 г. по 30 августа 1100 г. То есть под

одним годом уместились происшествия двух лет и десяти месяцев. Но время здесь «течет» неравномерно. Ноябрь 1097 г., или, лучше сказать, первая половина ноября, показана настолько подробно, что возникает ощущение ознакомления с некими дневниковыми записями участника событий. Иногда имеются указания на время суток («вечеру же бывшую» [6, стб. 258]; «наутрия» [6, стб. 258, 259, 263, 271]; «а заоутра по зори» [6, стб. 268]; «онем обедующим» [6, стб. 261]; «и оужина ту» [6, стб. 258]). Интересно, что значительное число событий происходит ночью, включая саму беседу автора с Васильком. Ночь в повествовании о злодействе играет особую роль («на ночь» [6, стб. 259]; «и на ту ночь» [6, стб. 260, 272]; «в едину ношь» [6, стб. 265]; «си ночи» [6, стб. 265]; «и яко бысть полунощи» [6, стб. 270]). Главный злодей, Давыд Игоревич, тоже совещается с дружиной среди ночи (сравните с ночной беседой Святополка Окаянного со своими единомышленниками в Вышгороде).

С четвертого ноября, когда Василько пришёл поклониться в Выдубицкий монастырь, по тринадцатое (заточение во Владимире) можно проследить судьбу несчастного во всех деталях. День за днем нарастает напряжение, автор не преминул указать и на то, что жертву привезли во Владимир на шестой день. Здесь используется редкое в книжной традиции древнеславянское название последнего осеннего месяца — грудень. От него же образовано и прилагательное, характеризующее условия, в которых перевозили Василька целую неделю (сначала из Киева в Белгород, а затем — во Владимир). «Грудный путь» был, конечно, мучителен для истерзанной жертвы. Снег еще не выпал, а осенняя грязь замёрзла. Движение повозки было тряским. Стража, да и сам Давыд Игоревич перемещались верхом, и потому их поездка была вполне комфортной.

Для заговорщиков был особенно важен день 8 ноября — именины киевского князя Святополка (Михаила). Ему отводилась роль наиболее существенного довода для того, чтобы заманить Василька в западню. Многократно звучат призывы злодеев к ничего не подозревающей жертве задержаться в Киеве до этой даты. В конце концов, настойчивый Святополк передаёт с послами новое приглашение: «Да аще не хочешь остати до именинь моихъ да приди ныне целуеши мя и поседим вси с Давыдомъ» [6, стб. 258]. Собор Архангела Михаила и прочих небесных сил бесплотных первоначально должен был стать днем циничного преступления. Темные силы буквально противопоставлены предводителю небесного воинства. Недаром летописец, говоря о всеобщей радости после любечского съезда князей, замечает: «Но токмо дьяволь печалень бяше о любви сеи

и влезе сотона въ сердце некоторым мужем» [6, стб. 257], [7]. Так вполне традиционное для средневековой книжности объяснение злодейства приобретает здесь дополнительные смысловые оттенки, придавая всему повествованию особую разоблачительность.

Объясняя причины включения повести попа Василия во вторую редакцию «Повести временных лет», исследователи обычно вслед за А. А. Шахматовым акцентируют внимание на мотивах политических. Они, безусловно, важны и являются основными. Однако можно предположить, что у игумена Михайлова Выдубицкого монастыря были и иные причины воспользоваться текстом попа Василия. Если теребовльский князь (а христианское имя его отца — Михаил) сразу же после заключения любечского договора приходит поклониться к святому Михаилу и ужинает в монастыре, тем самым выказывая свою особую приверженность к обители и как следствие подчёркивая ее значение в соблюдении мира между князьями, то два нарушителя крестоцелования ведут себя кощунственно. В день, столь значимый для монастырской братии, они планируют захват невинной жертвы. Едва ли Сильвестр спустя годы не придавал значения подобной информации, содержащейся в произведении вольнского книжника. Тем более что Василий специально подчеркнул настойчивые, но, увы, безуспешные попытки киевских игуменов защитить теребовльского князя: «И уведаша игумени и начаша молитися о Василке Святополку» [6, стб. 260].

Преступление свершилось. Воздвигнута новая распря. И вот тут время как будто начинает уплотняться [8], его неспешное течение становится скачкообразным. События с калейдоскопической быстротой сменяют друг друга. Их так много, что повествователь едва успевает за ними. Появляются упоминания значительных временных периодов (например: «И стоя Святополкъ около града 7 недель» [6, стб. 269]; обычные хронологические привязки («яко приближися постъ великийи» [6, стб. 265], «посеем же приходящю Велику дни» [6, стб. 267], «и наставши весне» [6, стб. 267], «вниде в градъ в велику субботу» [6, стб. 269]). У всего этого имеется вполне житейское объяснение. Необходимо немалое время для перемещения множества послов, переходов дружин и т.д. Ведь обычное известие князья получали в лучшем случае спустя несколько дней. Уследить за хронологией всеобщей распри, охватившей многие земли, в отличие от хронологии одного преступления, современнику просто невозможно. Да и характер летописного повествования в пределах одной погодной статьи постепенно меняется: так, «местное» вольнское летописное время превращается в общерусское [9, с. 268].

Автор осознает связь описываемой распри с давно минувшими временами. Прошлое в его изложении должно хоть как-то мотивировать поступки князей, но, с другой стороны, это эпоха, когда византийские по своему цинизму преступления еще не потрясали Русь. Одиннадцать лет назад, 22 ноября 1086 г., Нерадец заколол отдохавшего на возу Ярополка Изяславича. Убийца, как отмечает «Повесть временных лет», бежал в Перемышль к Рюрику, старшему из трех братьев Ростиславичей. Рюрик не дожил до Любечского съезда (умер в 1092 г.), но именно это убийство брата великого князя стало оправданием коварного замысла Давыда Игоревича, сумевшего склонить на свою сторону Святополка Изяславича. Теперь, спустя многие годы, давние подозрения толкают их на преступление против Василька Ростиславича («Яко Василко брата ти оубиль Ярополка и тебе хоче оубити и зяяти волость» [6, стб. 263], [10]).

Прошлое предстает перед читателем и в форме прямой речи. Исповедь Василька знакомит с горделивыми и воинственными замыслами энергичного князя. По мысли самого узника, случившееся с ним — воздаяние за гордыню. Четырежды звучат печальные слова о пагубности междоусобиц. Мономах характеризует исключительность произошедшего формулой: «Ни при дедех наших ни при отцех нашихх» [6, стб. 262]. Ему вторят Давыд и Олег Святославичи: «Сего не было в роде нашем» [6, стб. 262]. О Русской земле, «иже беша стяжали отци ваши и деди ваши трудом великим и храборствомъ» [6, стб. 263], говорят посланные киевлянами митрополит Николай и вдова князя Всеволода. В ответ Мономах вновь выступает хранителем достижений отцов и дедов, собиравших русские земли. Так с помощью прошлого дается моральная оценка настоящего.

Казалось бы, летописная статья, столь богатая всевозможными хронологическими сведениями, способна дать ответ на вопрос: когда создавалось обличительное повествование попа Василия? Тем более что в тексте можно заметить не только обращения к героическому прошлому, но и попытки «заглянуть» в ближайшее будущее. Увы, здесь нас ждет разочарование. Летописная статья, в которой отразилось выдающееся произведение, созданное Василием, явно неоднородна. Это своеобразный плод коллективного труда. Василию, скорее всего, принадлежит оговорка о том, что шрам на лице теребовльского князя виден до сего дня. Значит, автор недавно общался со слепцом. Но сколько минуло времени с той роковой осени 1097 г., мы не знаем. Из этого уточнения можно лишь сделать вывод о том, что лет прошло немало. Василько Ростиславич намного пережил своих обидчиков. Он умер в 1124 г. Важнее другая обмолвка, но принадлежит ли она самому Василию или ее сделал последующий редак-

тор? В конце летописной статьи читаем о том, как главный виновник преступления Давыд Игоревич, подвергшийся порицанию на съезде князей в Уветичах (1100 г.), получил в держание Дорогобуж («в нем же и умре» [6, стб. 273]). Давыд умер 25 мая 1112 г., а через одиннадцать месяцев в Киеве скончался Святополк Изяславич (16 апреля 1113 г.). Выходит, что о Давыдовой кончине летописец уже знает, а о дальнейших событиях в рамках рассматриваемой погодной статьи ничего не говорится. Последующие дублировки ряда известий подтверждают мнение о редакторской правке исходных материалов, связанных с 1097 г. Скорее всего, это осуществил Сильвестр, создававший в стенах Выдубицкого монастыря так называемую вторую редакцию «Повести временных лет» (возможно, Сильвестру принадлежат и похвальные слова Мономаху, выглядящие чужеродными в рассказе о последствиях ослепления).

М. Д. Приселков полагал, что Василий «трудился над своей повестью между 1113 и 1116 гг.» [5, с. 285]. Историк затруднялся дать ответ на вопрос: целиком ли Сильвестр использовал в своей летописи повесть Василия и в какой мере подверг ее правке? Думается, пространственно-временные приметы повествовательной манеры Василия и Сильвестра различны, тогда как в идейном плане они единомышленники.

Причисляя Василия к выдающимся писателям рубежа XI–XII вв., М. Д. Приселков справедливо усматривал в этом «самом раннем памятнике исторического повествования, сложившегося на территории будущего Галицко-Волынского княжества» [5, с. 283], ростки местной манеры говорить о событиях без погодной сетки. Блистательный образец подобного повествования, когда искусный автор то забегает вперед, то мысленно возвращается в прошлое, дает Галицкая летопись уже в середине XIII в. Правда, в летописной статье 6605 г. Галич не упомянут ни разу. Важно отметить, что к XIII в. волынское летописание, ориентируясь на богатую киевскую традицию, пошло по пути обычного погодного выстраивания материала, а вот в другом центре книжности юго-западной Руси — Галиче — творчески использовали и развили манеру исторического повествования попа Василия, труд которого, хоть и в неполном объеме, сохранила «Повесть временных лет».

## Примечания

1. См. напр.: *Шайкин, А.А.* Функции времени в «Повести временных лет» [Текст] / А. А. Шайкин // Шайкин А. А. Поэтика и история. На материале памятников русской литературы XI–XVI веков. — М.: Флинта; Наука, 2005. — С. 129–143; *Ранчин, А.М.* Пространственная структура в летописных повестях 1015 и 1019 годов и в житиях святых Бориса и Глеба [Текст] / А. М. Ранчин // Ранчин А. М. Вертоград златословный. Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. — М.: Новое литературное обозрение, 2007. — С. 75–85.
2. *Прокофьев, Н.И.* О преемственной связи в историческом развитии жанров и жанровых систем [Текст] / Н. И. Прокофьев // Литература Древней Руси. Межвузовский сборник научных трудов. — М.: Прометей, 1996. — С. 15–28.
3. Детальный обзор точек зрения по поводу границ Русской земли см.: *Данилевский, И.Н.* Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.) Курс лекций [Текст] / И. Н. Данилевский. — М.: Аспект-пресс, 1999. — С. 170–181.
4. См. напр.: *Рыбаков, Б.А.* Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. [Текст] / Б. А. Рыбаков. — М.: Наука, 1993. — 569 с.
5. *Приселков, М.Д.* История русского летописания XI–XV вв. [Текст] / М. Д. Приселков. — СПб.: Дмитрий Буланин, 1996. — 325 с.
6. Здесь и далее текст «Повести временных лет» цит. по: ПСРЛ. — Т. 1. — Лаврентьевская летопись. [Текст]. — М.: Языки русской культуры, 1997.
7. Своеобразная поэтапность зарождения преступного замысла запечатлена в миниатюре Радзивилловской летописи (л. 138 об.). Дьявол нашёптывает некоему мужу, тот — Давыду Игоревичу, который, в свою очередь, обращается к великому князю.
8. Исследователи уже давно отмечали стремление древних авторов показать преступное деяние в «замедленном» ключе, акцентируя внимание на поступках злодеев.
9. *Лихачев, Д.С.* Поэтика древнерусской литературы [Текст] / Д. С. Лихачев. — М.: Наука, 1979.
10. В какой мере был замешан в убийстве Ярополка младший из братьев — Василько — неизвестно. Историк О. М. Рапов писал о среднем Ростиславиче: «Вполне возможно, что Володарь был также замешан в убийстве Ярополка Изяславича в 1086 г.» (*Рапов, О.М.* Княжеские владения на Руси в X — первой половине XIII в. [Текст] / О. М. Рапов. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1977. — С. 71).

## **Свет и тьма в «Слове о полку Игореве»**

### **1.**

Солнечное затмение в Древней Руси было слишком знаковым явлением [1], чтобы его могли не заметить или хронологически переставить. Поэтому все солнечные затмения попадали в летописи, в том числе и солнечное затмение 1 мая 1185 г. во время похода Игоря Святославича на половцев.

В судьбах черниговских князей «солнечного рода» Ольговичей затмение играло особую роль. Как обнаружил А. Н. Робинсон, за сто лет, предшествовавших походу Игоря Святославича, было 12 солнечных затмений, которые совпали с годами смерти 13 черниговских князей [2].

Несомненно, об этом знали и помнили участники похода, о чем свидетельствует рассказ о затмении в Ипатьевской летописи: «...Игорь же возревъ на небо и виде солнце стояще яко месяцъ. И рече бояромъ своимъ и дружине своеи: “Видите ли? Что естъ знамение се?” Они же узревше и видиша вси и поникоша главами, и рекоша мужи: “Княже! Се естъ не на добро знамение се”. Игорь же рече: “Братья и дружино! Тайны Божия никто же не вестъ, а знамению творецъ Богъ и всему миру своему! А намъ что створить Богъ, или на добро или на наше зло, а то же намъ видити» [3, с. 638].

Более лапидарно то же затмение описано в Лаврентьевской летописи: «Месяця мая въ 1 день на память святаго пророка Иеремия, в среду на вечерни, бы знаменье въ солнци, и морочно бысть велми, яко и звезды видети, человекомъ въ очю яко зелено бяше, и въ солнци учинися яко месяцъ, из рогъ его яко уголь жаровь исхожаше: страшно бе видети человекомъ знаменье Божье...» [4, с. 396].

Если в Лаврентьевской летописи говорится только о страхе перед Божиим знамением (интересно отметить, что именно сообщением о нем начинается годовая статья 1186 г., по всей видимости, в ней отражился мартовский год), то в Ипатьевской летописи дружинники Игоря Святославича однозначно воспринимают затмение как неприятное пред-

знаменование. И слова Игоря свидетельствуют о его смятении («Таины Божия никто же не весть!»), а не об ободрении себя и других. Впрочем, думается, кто-кто, но Игорь Святославич из рода Ольговичей, хорошо знал свою родословную и связь затмения со смертью своих предков. Знали о том и летописцы, продолжатели летописных сводов. Густинская летопись замечает по этому поводу: «И в то время бысть затмене солнца, а се знамение не на добро бываеть. Игор же единаче поиде, не ради о том»[5, с. 112].

Итак, Игорь продолжает поход, невзирая на предупреждение свыше — солнечное затмение. О том говорит и автор «Слова»: «Спаль князю умь похоти и жалость ему знамение заступи искусити Дону великаго». [6, с. 10].

Когда писалось «Слово», его автор уже знал о результатах похода и мог не только засвидетельствовать, но и истолковать Промысл Божий. И этот смысловой узел завязывается как раз на солнечном затмении: «Тогда Игорь възре на свѣтлое солнце и виде отъ него тьмою вся своя воя прикрыты. И рече Игорь къ дружине своей: “Братие и дружино! [7] Луце жь бы потяту быти, неже полонену быти; а всядемъ, братие, на свои бръзья комони, да позримъ синего Дону”» [6, с. 10].

Для князя-воина гибель предпочтительнее плена. Когда-то Святослав Игоревич воскликнул перед битвой с греками: «Да не посрадимъ земле Руски, но ляжемъ костью [ту] мертвыи бо срама не имамъ» [4, с. 70]. Русские князья никогда прежде не попадали в плен. Но прежде не было и подобных походов.

Владимир Мономах (с другими князьями) бил неоднократно половцев: в 1103, 1107, 1111, 1113 гг., в том числе и у того же «синего Дона», но на границе Киевского государства и Половецкой степи, не стремясь ни пройти ее, ни покорить.

Святое Писание, по которому должны жить православные князья (и по которому жил Владимир Мономах), запрещало завоевательные походы. Князь обязан защищать пределы своей земли, но не завоевывать чужие. Образец такого сосуществования был положен сыновьями праведного Ноя после потопа. И об этом можно было узнать из «Повести временных лет», в которую был помещён рассказ о них: «По потопе трие сынове Ноеви разделиша землю. <...> Симъ же Хамъ и Афеть, разделившѣ землю, жребьи метавше, *не преступати никомуже въ жребий братень, и живяху кождо въ своей части*» [8, с. 7–8].

Для истинного православного человека, князя или воина, это была аксиома. Бог дает князьям власть (то есть землю, княжество), и потому



никто из людей не должен покушаться на нее: «Богъ даеть власть, ему же хоцеть; поставляеть бо цесаря и князя Вышний, ему же хоцеть, дасть. Аще бо кая земля управится пред Богомъ, поставляеть ей цесаря или князя праведна, любяща судъ и правду, и властителя устраять, и судью, правящаго судъ. Аще бо князи правдивы бывають в земли, то многа отдаются согрешенья земли; аще ли зли и лукави бывають, то больше зло наводитъ Богъ на землю, понеже *то глава есть земли*» [8, с. 62].

«Яко же рече Исаяя пророк: “Тако глаголетъ Господь: “Князя азъ учиняю, священни бо суть, и азъ вожу я”», — замечает автор «Повести о житии Александра Невского». В его представлении и оценке «воистину бо без Божия повеления не бе княжение» Александра Ярославича! [9, с. 426]. Но если княжеская власть дана Богом, то, как само собой разумеющееся, и княжеское служение — это мирское служение Богу. И сам Александр Ярославич руководствовался этой аксиомой, принимая судьбоносное решение выступить против шведских рыцарей: «Боже хвальный, праведный, Боже великий, крепкий, Боже превечный, основавый небо и землю и *положивы пределы языком, повеле жити не преступающе в чюжюю часть* (курсив мой. — А.У.). <...> Суди, Господи, обидящим мя и возбрани борющимся со мною, прими оружие и щить, стани в помощь мне» [9, с. 428]. Александр Ярославич выступил на защиту *«своей части»* — своего княжества, Богом ему данной власти.

Игорь Святославич преследует совершенно иные цели: «Хочу бо, — рече, — копие приломити *конецъ поля Половецкаго, <...> а любо испити шеломомъ Дону»* [6, с. 10–11]. Или же, как говорят бояре великому князю киевскому Святославу: «Се бо два сокола (Игорь и Всеволод Святославичи. — А.У.) слетеста съ отня стола злата *поискати града Тьмуторокана, а любо испити шеломомъ Дону»* [6, с. 19].

И в одном, и в другом случаях речь идет об одном и том же: Игорь Святославич предпринял не оборонительный поход, как прежние князья, а **завоевательный!**

Почти двести лет (со времени принятия христианства) Русь не знала завоевательных походов. Поход Игоря — исключение, а потому и вызвал целых три произведения: «Слово о полку Игореве» и две самостоятельные летописные повести. Только еще одно событие, спустя еще двести лет, так же вызовет к себе интерес и повлечет возникновение трех литературных произведений. Это — Куликовская битва. О ней напишут летописную повесть, «Сказание о Мамаевом побоище» и «Задонщину». Примечательно, что последняя будет ориентироваться на художествен-

ную систему «Слова», но будет строиться как противоположность ему, в том числе и по основной теме — оборонительному походу московского князя Дмитрия Ивановича...

Этот завоевательный поход Игоря Святославича вылился из княжеских междоусобиц: «...Рекоста бо брать брату: “Се мое, а то мое же”. И начяша князи про малое “се великое” мльвити, а сами на себе крामолу ковати» [6, с. 17].

О том, что поход Игоря и Всеволода Святославичей не честен, свидетельствует в «Слове» и киевский князь Святослав, обращаясь к князьям: «О моя сыновчя, Игорю и Всеволоде! Рано еста начала Половецкую землю мечи цвелити, а себе славы искати. Нь **нечестно одолесте, нечестно бо кровь поганую пролиясте**» [6, с. 20].

Раньше исследователи не обращали особого внимания на слова великого князя, что «кровь поганую» можно и нечестно пролить! Одно дело, защищая свои земли, свое Отечество от набегов половцев, — тогда это будет честная битва; другое дело — уподобляясь им, делая такой же набег...

Святослав указывает и на причину, побудившую князей выступить в этот поход: «Ваю храбрая сердца (этого у них не отнимешь. — *А.У.*) въ жестоцемъ харалузе скована, а въ буести закалена» [6, с. 20]. Сам автор неоднократно величает Игоря как «бугея Святъславича», а Всеволода называет «буй туром».

Те исследователи, которые воспринимали поход Игоря как защиту Русской земли от Половецкого поля и обращали внимание на храбрость русских воинов, толковали слово «буесть» как «отвагу, горячность, запальчивость». Прежде всего, конечно, — «отвага». Но в Древней Руси это слово с таким положительным оттенком употреблялось крайне редко. Гораздо чаще — в негативном значении — «заносчивость, дерзость, необузданность». Например, в Лаврентьевской летописи под 1096 г.: «О, Владычице Богородице, отыми от убогого сердца моего *гордость* и *буесть*, да не възношюся суетою мира сего».

Обращает на себя внимание, что «буесть» в этой просьбе следует за «гордостью» — гордынею, первейшим и наисильнейшим грехом.

Именно гордыня и стремление к славе и повели Игоря Святославича в этот завоевательный поход: «Нь рекосте: “Мужаимеся сами: *преднюю славу сами похитимъ, а заднюю си сами поделимъ!*» [6, с. 21].

По гордыне своей захотели молодые князья похитить «преднюю славу» русских князей, ранее разбивших половцев, и «испити шеломомъ Дону», как когда-то Владимир Мономах (но он-то ходил к Дону на границе Руси и Половецкой степи, а не в глубь ее!).

Предваряя рассказ об этом походе, один из составителей Ипатьевской летописи заметил под 1184 г.: «Всемиловитый Господь Богъ гордымъ противиться и светы (планы, замыслы. — *А.У.*) ихъ разруши (разрушает. — *А.У.*)». Его убеждение основывается на словах апостола Петра: «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (1 посл.; 5,5).

Итак, *причиной похода была гордыня, а наказание Божие за нее — плен!* Господь предупреждал Игоря затмением солнца, но князь, по гордыне своей, пренебрёг и знамением...

Гордыня — затмение души. А в природе — затмение солнца. Автор тонко уловил эту символическую параллель, развил ее в своем творении и создал великолепный художественный образ, развёрнутый на все повествование: весь поход Игоря, после перехода через пограничную реку Донец, когда, собственно, и произошло затмение солнца, происходит... во тьме! [10].

## 2.

*Новую заповедь пишу вам, <...> что тьма  
проходит и истинный свет уже светит*

*1 Иоанна: 2,8*

Затмение в «Слове» описано иносказательно, а не прямо: взглянул князь Игорь «на светлое солнце и виде отъ него тьмою вся своя воя прикрыты» [6, с. 10]. Получается весьма редкий в древнерусской литературе оксюморон: **светлое солнце тьмою** воинов покрывает! Сведущему читателю понятно было, что не светило тьмою войско покрыло, а Господь Промыслом своим [11]... И не суждено им уже обратно вернуться на землю Русскую, покроет земля тела их. «Уже бо, братие, не веселая година встала, уже пустыни силу прикрыла» [6, с. 17], — напишет автор «Слова» в конце описания битвы русских с половцами...

Да и «летописный» Игорь понимал, что этому «знамению творецъ Богъ», и мог догадываться (по аналогии с предками своими) о его значении, чего не скажешь об Игоре «Слова», у которого желание «искусити Дону великаго», то есть восхитить славу Владимира Мономаха, знамение заступило. Не внемлет предупреждению новгород-северский князь: «... выступи <...> въ златъ стремень и поеха по чистому полю» [6, с. 12]. Тогда *вторично* (!) «солнце ему **тьмою** путь заступаше; **ночь** стонуци ему грозоу птичь убуди; свистъ зверинь вьста, збися дивь — кличь врьху древа ...» [6, с. 12].

Такое ощущение, будто князь Игорь из светлого пространства шагнул в тёмное [12], пошёл против чьей-то воли, потому-то солнце ему тьмою путь заступало, как бы удерживало.

В реальном затмении день потемнел, и ночь настала, а в художественном описании затмение превратилось в развёрнутую поэтическую метафору. Автор воспользовался подсказанным самой природой (и Промыслом) образом ночи и стал его усиленно развивать: «А половци неготовами дорогами побегоша къ Дону великому: крычать телеги **полунощы**, рци, лебеди роспущени» [6, с. 12]. Грозен в ночи волчий вой по оврагам, да орлиный клетот, зовущий зверей на кости: «влъци грозу (в грозу все темнеет. — *А.У.*) въсрожать по яругамъ; орли клетомъ на кости звери зовуть...» [6, с. 12].

**«Дльго ночь мръкнеть. Заря светъ запала, мъгла поля покрыла. Щекоть славий успе»** [6, с. 13]. Ночь днем, погасший свет зари, спустившийся на поле мрак, стихшие голоса птиц — все это нагнетает тревогу.

А «русичи великая поля чрьлеными щиты прегородиша, ишучи себе чти, а князю славы» [6, с. 13].

Природа предчувствует, точнее, уже знает исход битвы (ибо орлы на кости позвали зверей), и замерла в тревожном ожидании полной **гибели света!** Замерли в ожидании и воины.

Действие как бы приостановилось.

«Дльго ночь мръкнеть» — природа как бы оттягивает развязку, будто бы еще можно что-то изменить в судьбе русских воинов, но для этого необходимо князю принять волевое решение — повернуть назад.

Но Игорь стрелой летящей устремлен к достижению своей цели. И, вроде бы, достигает ее. Утром в пятницу — взрыв событий. Чрезмерная активность — достижение желанной цели: **«Съ зарания въ пятокъ** (то есть — с зарей, но не в светлый день! — *А.У.*) потопташа поганья плъкы половецкыя, и рассушясь стрелами по полю, помчаша красныя девкы половецкыя (откуда они взялись на поле брани? Явно половцы не ожидали этого вторжения русских, и нападение было на их селения. — *А.У.*), а съ ними злато, и паволокы, и драгыя оксамиты» [6, с. 13]. Совершенно очевидно, что половецкие воины, если бы выступили против русских, женские драгоценности с собою не брали бы.

И опять — затишье. Но это затишье — перед бурей, определяющей судьбу Игоря и его воинов в битве: **«Дремлетъ** въ поле Ольгово хороброе гнездо. Далече залетело! Не было оно обиде порождено, ни соколу, ни речету, ни тебе, чръный воронъ, поганый половецине!».

Изначально — да! Адам сотворён был для рая. Но совершил проступок. Повредилась божественная природа в человеке. Из-за послушания Адам изгнан из рая. Из-за послушания (нарушает ряд заповедей и не внемлет предупреждающему о том знамению) терпит поражение Игорь. И происходит это в воскресенье, на малую Пасху! Он, как и Адам, уже обречён, но пока об этом еще не знает. Но о том знает другое Божие творение — природа, которая символизирует своего Творца [13].

«Другаго дни **велими рано** кровавые зори **светь поведаютъ** (кровавые, то есть темные, зори свет предвещают, но света дня — нет! — *А.У.*); **чръныя тучя** съ моря идуть, хотять прикрыти 4 солнца, а въ нихъ трепещуть **синии мльнии**. Быти грому великому» [6, с. 14].

Назревает кульминация. В природе — это гроза, в походе — битва. «Се ветри, Стрибожи внуци, веють съ моря стрелами на храбрѣя плъкы Игоревы. Земля тутнеть, реки мутно текуть, пороси поля прикрывають» [6, с. 14].

Обилием глаголов передана динамика действия и мгновенная реакция природы на происходящее.

«**Съ заранна до вечера** (а дня вроде бы и нет! — *А.У.*), **съ вечера до света** (а день как бы и не наступал! — *А.У.*) летяць стрелы каленыя. <...> Третьяго дни къ полуднию падоша стязи Игоревы. <...> Ничить трава жалошцами, а древо с тугою къ земли преклонилось» [6, с. 16].

Битва проиграна князем Игорем **в полдень**, то есть в самое светлое время дня, но автор создает тот же *образ тьмы*, как и в начале описания похода: «**Темно** бо бе въ 3 день: два **солнца померкоста** (Игорь и Всеволод Святославичи. — *А.У.*), оба багряная **стлъпа погасоста**, и съ нима молодая месяца <...> **тьмою ся поволокоста**. <...> На реце на Каяле **тъма светъ покрыла...**» [6, с. 19–20]. Так и не ошущенный во всей полноте свет дня битвы сменяется для Игоря тьмою плена.

Почувствовав беду, «Ярославна **рано** плачеть въ Путивле на забрале».

Княгиня трижды обращается к силам природы — ветру, реке, солнцу — за помощью своему мужу. Трижды употребляет автор слово «рано», и трижды описана природа **ясным днем**.

Русская земля ассоциируется у автора с солнцем, светом. Половецкое поле, как земля чужая, неприветливая — с ночью, тьмою. Граница между ними — Донец — как река (или огненная река), отделяет рай от ада («О всей твари», «Хождение апостола Павла по мукам») или земли («Хождение Зосимы к Рахманам», духовные стихи) [12].

Ярославна описана среди бела дня, а Игорь — во тьме. К нему, в ночь, возвращается автор. «Прысну море **полунощи**, идуть **смор-**

**ци мыглами.** <...> **Погасоша вечеру зори.** Игорь спить, Игорь бдить, Игорь мыслию поля мерить от великаго Дону до малого Донца» [6, с. 27–28]. С вечера погасли зори, природа как бы успокаивается. Но в полночь ожило («прысну») море, поднялись смерчи. Начинается то ли новое действие, то ли наступает развязка.

Поход Игоря за пределами Русской земли начинался с Донца. Вожде-ленным итогом его был Дон великий. Теперь от Дона великого мыслью мерит князь путь к малому Донцу — границе Русской земли. И не случайно этот обратный путь начинается не только географически от Дона, но и символически — во времени — в полночь: «Комонь въ полуночи. Овлурь свисну за рекою; велить князю разумети: князю Игорю не быть (в плену. — А.У.)» [6, с. 28].

Из тьмы — полночи и Половецкой земли — стремится князь Игорь к свету — на Русскую землю. И «соловии веселыми песньми светъ поведаютъ» [6, с. 30] ему.

Побег из ночи во свет удался: «Солнце светится на небесе — Игорь князь въ Руской земли» [6, с. 30]. И что удивительно, до побега Игоря в «Слове» ни разу не был упомянут Бог (что, собственно, и дало повод исследователям видеть в «Слове» языческую поэму, поскольку языческие божества в ней обильно присутствуют), а тут сразу: «Игореви князю Богъ путь кажетъ изъ земли Половецкой на землю Рускую, къ отню злату столу» [14]. Почему это стало возможным? Ведь Господь вначале противился этому походу (завоевательному походу!), а теперь помогает Игорю вернуться из плена?

### 3

*Жертва Богу духъ сокрушень: сердце сокрушенно  
и смиренно Богъ не уничтожитъ.*

*Пс. 50*

Автор «Слова» не указывает на причины метаморфозы, произошедшей с Игорем, но они приводятся в рассказе Ипатьевской летописи, которая сочувственно относится к князю. Именно этот рассказ передал настроенность Игоря во время солнечного затмения.

Поражение православного князя воспринимается рассказчиком как наказание Господне за грехи его (а не помощь поганым!). Грех этот необходимо осознать, чтобы искупить его. И к Игорю приходит духовное прозрение вместе с поражением: «И тако, во день святаго Воскресения, наведе на ня Господь гневъ свой: в радости место наведе

на ны плачь, и во веселье место желю, на реце Каялы. Рече бо деи Игорь: “Помянухъ азъ грехы своя пред Господемъ Богомъ моимъ, яко много убиство, кровопролитие створихъ в земле крестьянстей, яко же бо язъ не пощадехъ христьянъ, но взяхъ на щить городъ Глебовъ у Переяславля; тогда бо не мало зло подъяша безвиннии христьяни, отлучаеми отець от рожении своих, брать от брата, другъ от друга своего, и жены от подружии своихъ, и дщери от материи своихъ, и подгура от подругы своя, и все смятено пленомъ и скорбью тогда бывшую, живии мертвымъ завидять, а мертвии радовахуся, аки мученици святеи огнемъ от жизни сея искушение приемши...

И та вся створивъ азъ — рече Игорь — не достойно ми бяшетъ жити. И се ныне вижю отместье от Господа Бога моего... Се возда ми Господь по безаконию моему, и по злобе моеи на мя, и снидоша днесь греси мои на главу мою. Истинень Господь и прави суди его зело. Азъ же убо не имамъ со живыми части...

Но Владыко Господи Боже мой, не отрини мене до конца, но яко воля Твоя, Господи, тако и милость намъ рабомъ твоимъ”» [3, с. 642–644].

В Древней Руси спасение Игоря из плена не могло рассматриваться не как результат помощи Бога. Вот слова Господа из Святого Писания: «И воззовете ко Мне, и пойдете и помолитесь Мне, и Я услышу вас; и възыщите Меня и найдете, если възыщите Меня всем сердцем вашим, <...> возвращу вас из плена» (Иер.: 29, 11–14).

В плен князь Игорь попадает Промыслом Божиим, так же Промыслом Божиим избавляется он от плена. Решение Игоря бежать было отнюдь не случайным. Выше уже указывались две пиковые точки падения Игоря: полночь и великий Дон, от которых начинается возвращение князя домой. Но существует и еще одна, — религиозно-нравственная — от которой начинается духовное возрождение Игоря Святославича.

Игорь шел за славой, но обрёл бесславие — плен. Но нижней, пиковой точкой бесславия был побег (потому-то он долго на него не соглашался). А поэтому «чашу бесславия» князь должен был испить до дна и вернуться домой «неславным путем» — бегством из плена. То есть проявить *смирение*. В этом смысл произведения.

Это — не случайное духовное прозрение Игоря. Князь осмысленно становится на путь возвращения к Богу, Отцу небесному. Надо полагать, это *первое* осмысление произошедшего было не случайным.

Из летописей известно, что он, находясь в половецком плену, призвал из Руси священника. Для него, хотя и оступившегося (кто без греха?), но все же православного князя, было совершенно очевидным, что **без**

**покаяния невозможен обратный путь домой.** Засвидетельствовать это покаяние пред Богом мог только православный священник.

Поход Игоря Святославича начинается на Светлой Пасхальной неделе. Это — святотатство! Не помогло и упование его на своего небесного покровителя — Св. Георгия Победоносца (крестильное имя Игоря — Георгий), в день памяти которого, 23 апреля 1185 г., то есть **на свои именины** (!), он выступил в поход. Поход был не богоугоден, направлен не на защиту своего княжества или Отечества, а славы ради, из-за желания, вызванного гордынею. А потому бесславно и завершился.

Второе, отмеченное древнерусскими произведениями, осознание случившегося Игорем и его покаяние в соделанном происходит уже в плену. Летопись замечает: «Игорь же Святославличь тотъ годъ бяшетъ в Половцехъ, и глаголаше: “Азь по достоянью моему восприяхъ победу (поражение. — А.У.) от повеления Твоего Владыко Господи, а не поганьская дерзость обломи силу рабъ Твоихъ. Не жаль ми есть за свою злобу прияти нужная вся, ихже есмь пряль азь”» [3, с. 649].

Третье обращение к Богу происходит уже непосредственно перед бегством из плена: «Се же вставъ ужасень и трепетень и поклонися образу Божию и кресту честному, глаголя: “Господи сердцевидче! Аще спасеши мя Владыко Ты недостойнаго!” И возмя на ся крестъ, икону и подоима стену и лезе вонъ...» [3, с. 651].

Обращаю особое внимание, что, решаясь на побег («неславный путь»), Игорь берет с собой крест и икону, то есть возлагает надежду на помощь Божию! Тогда становится понятным, почему автор «Слова» указывает, что «Игореви князю Богъ путь кажетъ изъ земли Половецкой на землю Русскую»: он прощён Богом после раскаяния князя в соделанном. Более того, смирение князя приводит его и «къ отню злату столу», то есть на Черниговское княжение в 1198 г!

Можно, конечно, полагать (мы в этом уверены, но это особая тема), что автор «Слова» хорошо знал рассказ о походе Игоря из Ипатьевской летописи. Тогда его произведение становится своеобразным художественным дополнением к нему. Точнее, художественным осмыслением похода. И если в летописной статье произошедшие в Игоре нравственные изменения объяснены, то в «Слове» помощь Божия в возвращении его на землю Русскую кажется несколько неожиданной. Правда, непосредственно ей предшествует «плач Ярославльнъ» — обращение его жены к трем природным стихиям — ветру, реке, солнцу.

Венчанные муж и жена являют собой одно целое: «Ни мужъ безъ жены, ни жена безъ мужа, въ Господе. Ибо какъ жена отъ мужа, такъ и мужъ чрезъ жену; все же — отъ Бога» (1 посл. Коринф.: 11, 11–12).



Даже молитва об усопшем способствует отпущению ему грехов. Молитва о пленённом выводит из плена (просьба об этом имеется в утренних молитвах), тем более, если это молитва жены о муже — одной составной о другой, ради целого.

Но как тогда понимать обращение Ярославны к трем природным стихиям? Весьма правдоподобное, как мне кажется, их толкование предложено в «Беседе трех святителей», весьма популярной в Древней Руси: «Что есть высота небесная, широта земная, глубина морская? — Иоанн рече: Отец, Сын и Святой Дух» [15, с. 169].

Солнце олицетворяет собой «высоту небесную», гуляющий по всей земле ветер — «широту земную», река — «глубину морскую».

Небо — престол Отца; Сын сошел на землю и оставил на ней свой престол — христианскую церковь; при крещении водой нисходит Святой Дух. Получается, что Ярославна обращается к трем природным стихиям, олицетворяющим три ипостаси Святой Троицы!

Ее молитва явилась решающей (или переломной) в Промысле об Игоре. Подвластная своему Творцу природа, выполняя Его волю, способствовала возвращению раскаявшегося (по летописи) князя домой...

## Примечания.

1. См. многочисленные примеры, приведенные В. Н. Перетцем: *Перетц, В.Н.* «Слово о полку Игоревім». Памятка феодальной Украины. — Русі XII віку [Текст] / В. Н. Перетц — Киев: Українська Академія наук, 1928. — С. 159–162.
2. *Робинсон, А.Н.* Солнечная символика в «Слове о полку Игореве» [Текст] / А. Н. Робинсон // «Слово о полку Игореве». Памятники литературы и искусства XII–XVII веков. — М.: Наука, 1978. — С. 7–58. Причем в 8 случаях из 12 солнечное затмение предшествовало смерти князя, а в 2 случаях трудно установить, поскольку не известна точная дата смерти.
3. Ипатьевская летопись [Текст] / ПСРЛ. — М.: Языки славянской культуры, 1998. — Т. 2. — Стлб. 638.
4. Лаврентьевская летопись [Текст] // ПСРЛ. — М.: Языки славянской культуры, 1997. — Т. 1. — Стлб. 396.
5. Цит. по: Літописні оповіді про похід князя Ігоря. Упорядкування В. Ю. Франчук [Текст]. — Київ: Наукова думка, 1988. — С. 112.
6. Слово о полку Игореве [Текст]. — М.; Л.: Наука, 1950.
7. Обращаю внимание на христианское (православное) обращение князя (княжеское служение — мирское служение Богу) к своим воинам: он обращается к ним как братьям во Христе и дружинникам-воинам. Обращение «братие» — это православное обращение, а не призыв к своим единокровным братьям, как полагали некоторые исследователи в советское время.
8. Повесть временных лет. [Текст]. — 2-е изд. — СПб.: Наука, 1996.
9. ПЛДР. XIII век [Текст]. — М.: Худож. лит., 1981. — С. 426.
10. Это не «второе затмение», и не ошибка автора, как полагал академик Н. К. Гудзий, а художественный образ!
11. В этом символе кроется еще один смысл: все воины уже изначально обречены на смерть (из пяти тысяч останутся живы только пятнадцать человек), их тела покроет могильная тьма.
12. См.: *Клейн, И.* Донец и Стикс (Пограничная река между светом и тьмою в «Слове о полку Игореве») [Текст] / И. Клейн // Культурное наследие Древней Руси. — М.: Наука, 1976. — С. 64–68.
13. *Ужанков, А.Н.* Стадиальное развитие русской литературы XI — первой трети XVIII веков. Теория литературных формаций. [Текст] / А. Н. Ужанков. — М.: Издательство Литературного института им. А. М. Горького, 2008. — С. 165–177.
14. Это уточнение, как нам кажется, весьма существенно по смыслу, и дает указание на время написания поэмы. Автор вполне мог ограничиться сообщением, что «Игоревя князю Богъ путь кажесть изъ земли Половецкой на землю Русскую», но

указание «къ отню злату столу» существенно нарушает логику повествования: исторически Игорь вернулся в Путивль, а затем — в Новгород-Северский, потом совершил поездки в Чернигов и Киев. По «Слову» — «Игорь едет по Боричеву къ святей Богородици пирогощей», то есть оказывается в Киеве, хотя это не его отца престольный город. А «отни златъ столь» находится в Чернигове, о котором в произведении ни слова! Разве автор об этом не знает? Знает, конечно, но умышленно так написал. Примечателен и предлог, который он использовал в данном случае: «**къ** отню столу», а не **на**, как «на землю Русскую». Игорь и не сел на отчий престол по возвращении из плена (это произойдёт только в 1198 г.), но уже приблизился к нему по воле Божией, ведь княжеская власть — от Бога. Но уже произошло духовное преображение Игоря, что способствовало не только получению помощи от Бога при возвращении из плена, но и обретению в будущем отчего престола в Чернигове.

15. Эта деталь позволяет полагать, что автор, когда писал «Слово», знал о княжении Игоря Святославича в Чернигове. В противном случае не было бы христианской назидательности в произведении: «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать». И до конца не была бы раскрыта его основная идея. А вот о кончине Игоря в конце 1200 г., скорее всего, автор не знал...
16. Памятники старинной русской литературы. — СПб.: [Б.и.], 1862. — Вып. 3. — С. 169.

## Византийская живопись и живописцы в «Паломнике» Антония Новгородского<sup>1</sup>

Наряду с описаниями святых мощей и христианских реликвий «Книга Паломник» Антония Новгородского [1] неоднократно упоминает феномены изобразительного искусства (свыше 20 упоминаний) и поэтому может представлять интерес для изучения эстетического сознания русского человека конца XII — начала XIII в., в частности, характера восприятия византийской живописи. Антоний в этом смысле может служить примером достаточно показательным: он человек, безусловно, образованный, но принял постриг лишь по возвращении из Царьграда, стало быть, представляет «внешний» по отношению к церкви мир.

Однако прежде чем перейти к анализу текстов «Паломника», касающихся икон, мозаик и фресок, необходимо удостовериться, что в высказываниях Антония отразилось его собственное их понимание и видение. Дело в том, что исследователи, начиная с Х. М. Лопарева, неоднократно ставили под сомнение оригинальность текста Антония, предполагая, что он использовал известные ему проскинитарии. Однако существование таких источников «Паломника» не подкреплено не только реальным текстологическими выкладками, но и данными о распространении проскинитариев, описывающих святыни Константинополя, во времена его путешествия. Правда, до нас дошли несколько версий латинского перевода несохранившегося греческого описания святынь Константинополя (так называемые «Анонимы», самый ранний из списков которых датируется началом XII в.) [2]. Эти памятники сочетают в себе сухой перечень мощей, икон и реликвий с пространными рассказами о связанных с ними чудесах. «Паломник» Антония — это также то более, то менее подробный указатель реликвий и памятных мест в Константинополе и ряде его окрестностей [3]. При этом такой характер сочинению придан автором вполне сознательно, поскольку в заключении он говорит: **«Се же ѡвѣдѣние ꙗ на память ꙗ на молитвѣ благовѣрнымъ человекомъ, еже есть во Царѣградѣ, по ѡудѣ, извнѣ града: отъ многа ничто**

1 Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (грант № 10-04-00338а)

же сватыхъ написахъ — или во градѣхъ, ѿли во сватѣѣ Софини, ѿ во Апостольскоѣ церкви, иже паки во Царѣградѣ» [4, с. 38]. О том же свидетельствует несколько варьирующийся по спискам подзаголовок памятника: «Сказание мѣстъ сватыхъ во Царѣградѣ». Разумеется, можно предполагать влияние на Антония не латинских версий, а недошедшего до нас греческого оригинала. Однако, насколько можно судить по тексту «Анонимов», непосредственного воздействия на Антония этого текста не прослеживается, так как в этих памятниках и «Паломнике» Антония крайне мало даже простых сюжетных совпадений, не говоря уже о текстуальной близости.

По всей вероятности Антоний писал свое сочинение уже на Руси, пользуясь, безусловно, набросками, сделанными во время путешествия. На что он мог опираться кроме собственных визуальных наблюдений? Начиная с Д. В. Айналова, установилось мнение, что существовала налаженная система «экскурсионного сопровождения» русских паломников в Царьграде, хотя построение это зиждется лишь на приведённом исследователем тексте «Повести временных лет» о том, что император Леон «пристави» к послам Олега «мѹжи свои показати имъ церковнѹю красотѹ и палаты златыя и въ нѹхъ сѣщаа богатѣства» [5, с. 235]. Очевидно, что это был официальный жест по отношению к официальному посольству, носивший единичный характер, и этот факт не может быть свидетельством наличия в Константинополе налаженного «экскурсионного дела».

Если обратиться к более позднему памятнику паломнической литературы — «Страннику» Стефана Новгородца, то здесь обнаружится указание на помощь паломникам со стороны «царева боярина». Протостратор помог оробевшим русским богомольцам приблизиться к «Страстям Господним», у которых, по словам автора «Странника», было «множество народа». Однако в заключении Стефан говорит примечательные слова: «въ Царьград, аки в дѣравѹ великѹ, внити: без добра вожа не возможно ходити, съѹпо или ѹбого не можеша видѣти, ни цѣловати ни единого сватого, развѣ на праздники которого сватого вѹдетъ, то же видѣти и цѣловати» [6, с. 59]. Рассказ о помощи протостратора касается начала пребывания паломников в Царьграде, приведённое замечание завершает рассказ. Из этого можно сделать вывод, что «вож» восьмью русскими паломниками был найден, но не с самого первого дня, ибо они успели ощутить сложности от того, что им неизвестно расположение церквей и реликвий. Можно предположить, что подобных «вожей» имела и группа Антония — были ли эти «гиды» русскими или знающими русский язык греками, сказать трудно. Что же касается непосредственно

Антония, то он прожил в Константинополе довольно продолжительное время [7], имел, безусловно, краткие и длительные контакты с разными людьми, то есть его информированность никак не может быть сведена к материалу, почерпнутому от некоего «вожа».

В тексте Антония встречаются в равной мере и гречизмы (искаженной и правильной формы), и явно уже устоявшиеся русские названия греческих реликвий. При этом названия реликвий, как правило, русифицированы не только в языковом, но и в ментальном отношении. Так, мученика Фоку он называет корчмитином, икону св. Николая — «Никола Проби-лоб»; среди фруктов, хранящихся на холоде для патриарха, упоминаются только хорошо известные на Руси: **«овощъ же патриарховъ всякий: дыни ꙗ млоки, ꙗ грѣши»** [4, с. 23]; говорит, что в Великую пятницу **«въвиномѣ листвнемѣ настилаютъ во церкви»** [4, с. 29] (скорее всего, так Антоний называет ветки акаций [8]) [9]. Непереверденными же остаются слова, обозначающие малознакомые русскому человеку предметы и имена: **«написанъ на стенѣ святый Іоанъ; и выросло ѿ него изъ чела трояндофиловъ цвѣтъ»** [4, с. 34] (от τριαντάφυλλον) — видимо, в русском языке того времени не было специального слова для розы. Подобным же образом нужно трактовать употребление слова «ксилолой» (от ξυλόλοιη — древовидное алоэ). Наконец, Антоний называет императора Льва VI Мудрого «Корлей о Софос». Видимо, искажение имени было связано с тем, что Антоний, столкнувшись с незнакомым живописным изображением, записал пояснение со слуха — с прибавленным «кир»: κῆρ Λέων ὁ σοφός. Искаженное и небрежно записанное, имя могло предстать в таком виде. Подобным же образом образовался «кирсак» (*var.* кюрсак) — царь» (от κῆρ Ἰσαάκιος, имелся в виду император Исаак II Ангел).

Все вышесказанное дает возможность исходить из того, что описания чудотворных икон, фресок и мозаик, встречающиеся в «Паломнике», созданы самим Антонием на основе увиденного и услышанного.

Каков же характер описаний Антонием феноменов живописи рассказов о них? В некоторых случаях икона или фреска автором памятника только называется: **«ї тѣ стоитъ икона святаго Григориа»** [4, с. 7]; **«надъ нимъ же стоитъ икона Іоана Крестителя»** [4, с. 22]. Фреска с образом Стефана-первомученика упомянута лишь в связи с тем, что исцеляет глазные болезни. Иногда особо отмечается размер: **«икона велика Пречисты Богородицы», «образъ Спасовъ великъ мѣсию».**

Чаще же всего, называя образ, Антоний говорит о связанных с ним чудотворениях. В отличие от «Анонима Меркати» он не стремится рас-

сказать сюжет легенды, а лишь обозначает его, дабы точно идентифицировать чудотворный образ [10]. Стало быть, Антоний не сомневается в том, что русскому читателю данные сюжеты хорошо известны. Таковы знаменитые образы: Христа Спасителя, посланный патриархом Германом по морю в Рим; Богоматери с Христом, источавший слезы (по-видимому, Богоматерь Иерусалимская); Спаса, отданный христианином Феодором «въ порѹчение». Должны быть известны на Руси, по мнению Антония, и два сходных чуда от икон Спаса и Богородицы — о нанесении «жидовином» раны образу и истечении из образа крови.

В одних случаях автор «Паломника» только упоминает о чуде: «икона Спасова, юже послалъ святѣй Гермонъ чрезъ море безъ корабля посолствомъ въ Римъ, ꙗ блюдома въ мори» [4, с. 2]; «тѹ же икона есть, въ ню же ѹразилъ жидовинъ (муз. — ножемъ) Христа в гортань» [4, с. 16]; «тѹ есть во прикѹпной образъ Спасовъ, его же Феодоръ христианинъ далъ въ порѹчение жидовинѹ Авраамню» [4, с. 21], [11].

В других случаях говорится о традиции почитания образа. Так, после того, как Антоний упомянул чудотворный образ — «иконѹ Пресвѣтлыя Богородицы, держащюю Христа, въ того Христа жидовинъ ѹдарилъ ножемъ в гортань, ꙗ изошла кровь», автор сочинения сообщает о том, что он с другими паломниками, как заведено в Святой Софии, «кровь же Господню, изшедшюю изъ иконы, цѣловали есма во олтари маломъ» [4, с. 2]. Подобным же образом строится рассказ о плачущей Богоматери Иерусалимской: кратко описав образ: «икона велика Пречистыя Богородицы держащи Христа; ꙗ шли слезы отъ очню ея на очи Христа Бога нашего», Антоний поясняет, что «водѹ от неи» дают «на помазание всѣмъ человекѹмъ» [4, с. 4].

Есть примеры другого рода: о легенде почти ничего не говорится, а характер почитания раскрывается подробно. Наиболее яркий образец — икона Николы «Проби-люб»: «А вне Златыхъ вратъ святѣй Никола провилобъ, и прокована вса икона сребремъ ꙗ позлачена. А когда царь придетъ, ꙗ тогда открываютъ сребро, и цѣлуетъ царь во главѹ, отнюдѹ же кровь шла, и паки покрываютъ сребромъ» [4, с. 37]. По всей вероятности, Антоний не смог узнать историю чуда от иконы, но либо наблюдал, либо слышал в подробностях о традиции ее почитания [12]. Как уже говорилось, фреска, изображающая Стефана-первомученика не описывается вовсе, а говорится только: «Предъ нимъ же подымаютъ кандило» [4, с. 16].

Упоминание о знаменитой Одигитрии, написанной евангелистом Лукой, кратко и представляет собой одно из «темных», возможно, испор-

ченных мест памятника. «Целовали же есма и образъ Пречистыа Богородицы Одигитриа, юже святый апостоль Лука написалъ, иже ходитъ во градъ и Пятерицею в Лахернью святюю, к ней же Дѣхъ святый сходитъ», — так передает эту фразу П. С. Савваитов [13]. Х. М. Лопарев же считал, что текст, начиная с «иже ходитъ во градъ Пятерицею...» уже не относится к сюжету об иконе. Он утверждал, что Антоний приложился к образу в монастыре. Однако большинство исследователей придерживаются иной точки зрения, близкой к трактовке П. С. Савваитова. Так, И. А. Шалина пишет, что Антоний мог видеть икону во Влахернском дворце, куда она переносилась на Пятой неделе Поста [14]. Действительно, разбивка текста П. С. Савваитовым представляется более логичной, поскольку едва ли новая фраза может начинаться с «иже», к тому же непонятно кто «ходить во градъ (*вар.* — по граду)», если не «Вторничная» икона. Трудно объяснить, однако, упоминание далее «Лажерны святой» (так могла называться Влахернская церковь, а не Влахернский дворец). Н. П. Кондаков писал, что Антоний «смешивает, или, вернее, сливает в одно, что он видел во Влахернской церкви и Халкопратийской, а равно и поблизости последней», а также Большой и Влахернский дворцы [15, с. 100]. Х. М. Лопарев счел, что упоминание здесь Влахернской церкви — ошибочная интерполяция, а слова о схождении Святого Духа относятся не к иконе, а принадлежат той же интерполяции и касаются Влахернской церкви. Тем не менее, сам же Х. М. Лопарев приводит слова папы Фомы Маврогена, который не разделяет мнения греков о том, что «на этой иконе почивает Духъ блаженной Марии» (ХСИ). Слова папы свидетельствуют о схождении Духа, в представлении византийцев, именно на икону [16]. В отношении же упоминания Влахернской церкви речь может идти скорее не об интерполяции, а о каком-то сбое в логике изложения или смешении храмов (как полагал Н. П. Кондаков), поскольку и далее Антоний продолжает говорить о Влахернском храме, где хранятся риза, посох и пояс Богоматери. Таким образом, здесь упомянута и чудотворная природа иконы — «Дух Святой сходит» и особенности ее почитания — периодическое перенесение ее во Влахернский дворец.

И лишь в некоторых случаях автор «Паломника» раскрывает сюжет легенды подробно. Таков рассказ об образе Христа, у которого перст правой руки не написан, а «скованъ сребранъ ї позлащенъ» (о нем будет сказано ниже). Передаётся, как считал Н. П. Кондаков, «свежая легенда» [17, с. 76] о попе, который за усердное каждение перед мозаичном образом Христа услышал глас, исходящий от образа: «**Ѣс полати дѣспода**»; **ї потомъ в третій день пославленъ** (*вар.* — по-



ставлень) **высть патриархомъ**» [4, с. 20]. Кратко, но от начала и до конца рассказывается чудо от иконы Христа из монастыря архангела Михаила (в Гестиях?): **«къ немъ же пошелъ въ человекъ въ ротъ не по правдѣ, ꙗ отвратилъ Христосъ лице свое отъ него»** [4, с. 36], [18]. Описывается и чудо, которое, видимо, Антоний наблюдал сам — от настенного изображения Иоанна Предтечи в церкви Богородицы на Испигасе: **«выросло ѿ него изъ чела троандофиловъ цвѣтъ, въ сыропѣстнѣю недѣлю, аки сыръ вело, ꙗ идоша вси гражане на видѣние то ꙗ на поклонение; стоало то знамение крестаобразно до Коньстантина ꙗ Елены»** [4, с. 34], [19].

Тексты «Паломника» о чудотворных иконах и празднования им помогают составить представление о восприятии икон и практике их почитания в греческой и русской традиции. Очевидно, что отличий ни в ментальности, ни в практике не было. Икона — как в византийских постиконоборческих трактатах, так и в восприятии русского человека — важна как «образ первообраза». «Ветхие» иконы, на которых изображение стало настолько неясным, что «не знати святых», используют при приготовлении мира. Как и другие чудотворные феномены, икона исцеляет и помогает в беде, но, кроме того, одушевляясь первообразом, проявляет себя почти телесно: плачет, передвигается, кровоточит, отворачивается.

Иконография же Антонием описывается редко, и лишь в некоторых случаях такие описания могут быть ценны для истории живописи. Так, о мученике Георгии Царьградском Антоний пишет: **«а образъ его аки святаго Мины»** [4, с. 26]. Это должно означать, что мученик Георгий в Новгороде был мало известен, а образ св. Мины знали. Действительно, изображение св. Мины было в медальоне северо-восточного столба новгородского Спасо-Нередицкого храма.

Наибольший интерес представляют рассказы Антония о его наблюдениях над непосредственной работой иконописцев [20]. Он говорит о том, что рядом с алтарем **«поставлена икона велика святыхъ Бориса ꙗ Глеба»** [4, с. 16]. Далее текст отличается по спискам и требует толкования. Чтение двух списков первой редакции (самый ранний РГБ. Муз. № 10261 и ГИМ. Музейск. № 1428): **«и тѣ иконы мѣняютьъ писци»**. Второй ранний список РНБ. Q. XVII. 184 дает чтение **«и тѣ иконѣ мѣняютьъ писцы»**, остальные три — **«и тѣ имѣютьъ писцы»**. Первый вариант текста представляется более исправным и может быть интерпретирован как свидетельство о том, что на этом месте иконописцы продают иконы [21]. Х. М. Лопарев, однако, предлагал другое объяснение: с вышеупомянутой иконы Бориса и Глеба, как с образца, иконописцы делают

копии, «которые продают богомольцам» (СХХI). Подобное толкование возможно, но менее вероятно, так как едва ли потребность в копиях именно такой иконы была столь велика.

Новгородский паломник наблюдает за работой иконописца Павла Хитрого, который создаёт роспись Крестильницы, освящённой во имя Иоанна Предтечи. Иоанн здесь, по словам русского паломника, написан «со д,яниемъ»: наряду с центральной сценой «Крещения», Павел изобразил **«...как Иоанн Ѹчилъ народы ꙗ как младые дѣти металиса в Иордан, ꙗ людие»** [4, с. 17]. Подробность описания, видимо, связана с тем, что такая иконографическая композиция «Крещения» встречается крайне редко. Возможно, именно так надо понимать слова автора «Паломника»: **«ѿ нѣтъ таково писмени (вар. — нигдѣ)»**. Из древних изображений, близких к описываемому Антонием, можно назвать миниатюру Ватиканского евангелия (Urbin № 2) 1128 г. (рис. 1) и, более проблематично, — пропавшую во время Великой Отечественной войны икону из Киева (собр. МКДА) — «Искушение и Крещение Христа» [22]. Однако заявление, что «таково писмени» нет нигде, из уст Антония слышать довольно странно, ибо примерно в это же время в той же иконографии появляется фреска «Крещение» в росписи новгородской церкви Спаса на Нередице (рис. 2) [23]. Роспись храма была закончена в 1199 г., мы точно знаем, что в Константинополе Антоний был в 1200 г. (но отправился туда, разумеется, гораздо раньше), стало быть, во время своего пребывания в Царьграде мог не знать о фреске в Новгороде. Но ко времени оформления своего сочинения (что происходило, безусловно, уже по возвращении в Новгород), он не мог не видеть новую роспись новгородского храма [24]. Единственным объяснением можно считать то, что автор «Паломника» в большинстве случаев не вносил в свои константинопольские записи существенных добавлений, ограничившись, видимо, лишь незначительной их обработкой. Что же касается самого факта совпадения сюжетов, то встает вопрос: должно ли это поколебать сложившееся мнение о том, что в росписи Спасо-Преображенского храма отразились традиции ближневосточных живописных школ и школ византийских провинций (а не Константинопольской) или, напротив, подтвердить мысль О. Е. Этингоф о почитании в Новгороде Иоанна Предтечи в более древней традиции, «чем в Константинополе» [25]? Эта проблема подлежит дальнейшему обсуждению.

Интересно упоминание и другой, более ранней, работы живописца Павла — иконы Христа, которая стоит в Святой Софии «до днесь». Антоний особо обращает внимание на то, что Павел **«со драгимъ каменнемъ**

ї со жемчюгомъ вапън стерь на одномъ (*вар.* — *единомъ*) мѣстѣ» [4, с. 17]. Х. М. Лопарев полагал, что художник растирал «различные краски на одном месте, не смешивая их» (СХХІ), а жемчугом и камнями лишь украсил образ [26]. Думается, правильную интерпретацию (посредством расстановок знаков препинания) дал в своей публикации П. И. Савваитов: новгородца поразила техника добавления драгоценных (или полудрагоценных) камней и жемчуга при «стирании» красок. Едва ли об этой особенности красок Антоний мог догадаться, лишь видя эту икону. Более логично предположить, что такие пояснения сделал ему сам Павел в то время, когда русский паломник наблюдал за его работой в Крестильне.

«Темным» представляется текст о патриархе, вклинивающийся в рассказ о Павле: «И тѣ же естъ древа, и чинитѣ въ нихъ патриархъ іконѣ святаго Спаса 30 локотѣ возвышѣ» [4, с. 17]. Комментируя этот текст, Х. М. Лопарев писал: «Мы теперь узнаем, что и сам патриарх Иоанн Каматир (1198–1206) занимался иконописью» (СХХХІ). Более подробно высказывается Э. А. Гордиенко: «Он (Антоний. — *Е.К.*) видел стоявшего на лесах («древах») патриарха (Иоанна X Каматира, 1198–1206), “чинившего” икону Спаса» [27]. Такое понимание вполне закономерно, но несколько удивляет, что патриарх влез на леса (причѣм очень высоко) и трудится там над иконой. По всей вероятности, речь идет о фреске, находящейся на большой высоте [28] (слово «икона» имело широкое значение — как «образ» вообще). Вместе с тем, непросто адекватно определить смысл слова «чинить», так как словари не предлагают для него значений, связанных как с занятием живописью, так и с поновлением старого изделия (такое значение слово приобретает гораздо позже). Все случаи употребления этого слова в «Паломнике» — это значение «делать» в смысле некоего физического действия.

Вспоминает будущий новгородский владыка имена и давних живописцев. Кроме вышерассмотренного сюжета об Одигитрии, написанной евангелистом Лукой, он говорит о Лазаре-иконописце [29], который «первѣе написалъ во Царѣградѣ во сватѣѣ Софїѣ во олтари сватѣю Богородицѣ, деръжащѣю Христа, ї два аггела» [4, с. 35]. Наконец, с работой живописца связано чудо о нескромно похвалившем себя создателе мозаичного изображения Спаса (легенда о писце, не дописавшем палец Христа), по юмору и живости под пером Антония напоминающее устный анекдот. «Господи, како еси живѣ былѣ, тако же Та есмь написалъ!», — восклицает живописец. И в ответ слышит: «А когда Ма еси видѣлъ?» [4, с. 17], [30].



Рис. 1.



Рис. 2.

Таким образом, можно заключить, что русский человек был подготовлен к восприятию византийской храмовой живописи. Работа самих живописцев вызвала у Антония большой интерес. Став новгородским владыкой, он, как и его предшественники, способствовал дальнейшему диалогу византийской и русской художественных традиций.

## Примечания

1. Памятник дошёл до нас в 9 списках, 6 из которых представляют полную Первую редакцию. Наиболее ранние и исправные — списки XVI в. РГБ. Муз. № 10261 и РНБ. Q.IV.412.
2. См. подробнее: *Масиель Санчес, Л.К.* Описание святынь Константинополя в латинской рукописи XII века [Текст] / Л. К. Масиель Санчес // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси / Редактор-составитель А. М. Лидов. — М.: Мартис, 1996. — С. 436–438; Тарагонский аноним. «О граде Константинополе». Латинское описание реликвий XI века. [Текст] / Перевод, предисловие и комментарии Л. К. Масиеля Санчеса // Реликвии и Византии и Древней Руси: Письменные источники / Редактор-составитель А. М. Лидов. — М.: Прогресс-Традиция, 2006. — С. 174–176; *Мельникова, Е.А.* Святыни Константинополя в древнескандинавском трактате [Текст] / Е. А. Мельникова // Родное и вселенское. К 60-летию Н. Н. Лисового. — М.: Паломнический центр Московского Патриархата, 2006. — С. 222–223.
3. По жанровым характеристикам «Паломник» не может быть отнесен к хождению: Антоний скуп на эмоции и оценки, не рассказывает о собственных переживаниях. Исключений немного. Описывая главный алтарь Св. Софии, Антоний углубляется в историю происхождения катапетазмы с последующим обличением иудеев, не поверивших в Христа из гордости и зависти. Эмоциональные рассказы о патриаршей службе и чуде, случившемся во время его пребывания в Царьграде 21 мая 1200 г., когда «3 кандила со крестомъ» поднялись «выше великаго креста» и затем вернулись на место. Проскинитарием же считать сочинение Антония не позволяет отсутствие указаний маршрутов и расстояний (подробнее о жанрах древнерусской паломнической литературы см.: *Конявская, Е.Л.* Авторское самосознание древнерусского книжника (XI — середина XV в.) [Текст] / Е. Л. Конявская. — М.: Языки русской культуры, 2000. — С. 70–97; *Конявская, Е.Л.* «Границы» древнерусской литературы и проблема жанров [Текст] / Е. Л. Конявская // Жанры и формы в письменной культуре средневековья. — М.: ИМЛИ РАН, 2005. — С. 255–260).
4. *Лопарев, Х.М.* Книга паломник: Сказание мест святых во Царьграде Антония, архиепископа Новгородского в 1200 г. [Текст] / Х. М. Лопарев // ППС. — СПб., 1899. — Т. 17. — Вып. 51 (3).
5. *Айналов, Д.В.* Примечания к тексту Книги Паломник Антония Новгородца [Текст] / Д. В. Айналов // ЖМНП. — 1906. — Июнь. — С. 235.
6. *Сперанский, М.Н.* Из старинной новгородской литературы XIV века [Текст] / М. Н. Сперанский. — Л., 1934. — С. 59.

7. Антоний как очевидец говорит о чуде 21 мая 1200 г. и о чуде от образа Иоанна Предтечи, случившемся ранее в том же году в сыропустную неделю (стало быть, он пробыл в Константинополе не менее четырех месяцев).
8. В. И. Даль также для «бобовник», «бобовина» дает значение «дикий персик или миндаль» (*Даль, В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. Т. 1. / В. И. Даль. — М.: ОЛМА-Пресс, 2002. — С. 137). П. И. Савваитов, правда, считает, что пол устилала фиалковыми (i{on) листьями, но это не представляется убедительным ни с точки зрения языка, ни с точки зрения реально возможного (см.: *Савваитов, П.* Путешествие новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце XII столетия [Текст] / П. Савваитов. — СПб., 1872. — С. 142).
9. Надо сказать, что, по сравнению с Антонием, Стефан использует гораздо больше буквальных калек: монастырь «Богом богаты», «Прекрасная Богородица», «церковь, нарицаемая “Христось стоит”» (*Сперанский, М.Н.* Из старинной новгородской литературы XIV века. — С. 54). Хотя, как уже говорилось, Антоний в момент паломничества был мирянином, он, безусловно, готовил себя к церковной стезе. Стефан же принадлежал к иной социальной среде: как полагают исследователи его сочинения, он был, по всей вероятности, торговым человеком (см.: *Сперанский, М.Н.* Из старинной новгородской литературы XIV века. — С. 45–46; *Majeska G.* Russian Pilgrims and the Relics of Constantinople [Текст] / G. Majeska // Восточнохристианские реликвии / Редактор-составитель А. М. Лидов. — М.: Прогресс-Традиция, 2003. — С. 391).
10. Очень близкую картину представляет скандинавский трактат «О перечислении городов и местах упокоения святых людей», исследованный Е. А. Мельниковой. По заключению последней, его «автор не пересказывает легенды, а лишь кратко упоминает о них. В некоторых случаях он сопровождает название реликвии комментарием, поясняющим отличительную особенность предмета и вызванным прямой необходимостью: без него будет неясно, почему предмет является реликвией» (*Мельникова Е.А.* Святыни Константинополя в древнескандинавском трактате. — С. 228).
11. Характерно, что по наблюдению Э. А. Гордиенко (*Гордиенко, Э.А.* Варлаам Хутынский и архиепископ Антоний в житии и мистериях XII–XVI века [Текст] / Э. А. Гордиенко. — М.; СПб.: Альянс-Архео, 2010. —С. 72), в Софийском Прологе (РНБ. Соф. № 1324), к созданию которого, возможно, был причастен Антоний, этот сюжет изложен подробно.
12. Надо отметить, что такой характер текстов об иконах в «Паломнике» не отличается от описаний иных реликвий. Точно также после называния реликвии идет упоминание о связанном с ней библейском сюжете и сообщается о традиции почитания или празднования.

13. *Савваитов, П.* Путешествие новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце XII столетия. — Стб. 95.
14. См.: *Шалина, И.А.* Реликвии в восточнохристианской иконографии [Текст] / И. А. Шалина. — М.: Индрик, 2005. — С. 268. Примеч. 36. Хотя, конечно, Антоний мог видеть икону не только во Влахернском дворце во время пасхального богослужения, но и в монастыре.
15. См.: *Кондаков, Н.П.* Византийские церкви и памятники Константинополя [Текст] / Н. П. Кондаков. — М.: Индрик, 2006.
16. Таким же образом (как схождение Духа на икону) трактует этот оборот и Э. А. Гордиенко (см.: *Гордиенко, Э.А.* Древнейший русский пролог и участие новгородского архиепископа Антония в его создании [Текст] / Э. А. Гордиенко // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. — 2007. — № 4 (30). — С. 20); *Гордиенко, Э.А.* Варлаам Хутынский и архиепископ Антоний в житии и мистериях XII–XVI века. — С. 72.).
17. «Свежая еще, по-видимому, во времена нашего паломника легенда побудила его упомянуть образ» (*Кондаков Н.П.* Византийские церкви и памятники Константинополя. — С. 76).
18. В Таррагонском анониме рассказывается легенда, в которой присутствует тот же мотив «отвращения лика», но касается она образа Богоматери, а чудо не связано с нарушением клятвы (см.: Таррагонский аноним. — С. 182–184).
19. Х. М. Лопарев дал этому тексту обширное, но, как представляется, надуманное толкование. По его мнению, крестообразный цветок должен был для греков «знаменовать крестоносную армию (крестообразно), появившуюся на Востоке для борьбы с мусульманским господством в Палестине (розовый, красный цвет), но изменившую своей задаче и направившуюся на христианскую священную империю (белый цвет). Трехмесячная продолжительность чуда могла знаменовать трехмесячное сидение латинян под Цареградом» (С, CV). Далее исследователь обнаруживал переключку символов с Войной Алой и Белой розы и т.д.
20. Безусловно, за работой художников Антоний мог наблюдать и в Новгороде. Наряду с периодически собираемые артелями для росписи того или иного храма в Новгороде жили и постоянно трудились, выполняя конкретные заказы, иконописные мастера. Приезжали и греки (см. об этом: *Янин, В.Л.* В мастерской средневекового новгородского художника Олисея Гречина [Текст] / В. Л. Янин // Наука и человечество. — М.: Знание, 1981. — С. 37–53; *Колчин Б.А.* Усадьба новгородского художника XII в. [Текст] / Б. А. Колчин, А. С. Хорошев, В. Л. Янин. — М.: Наука, 1981; *Янин В.Л.* К истории создания нередицкой живописи // Средневековый Новгород. — М.: Наука, 2004. — С. 171–188; *Гиппиус, А.А.* К биографии Олисея Гречина [Текст] / А. А. Гиппиус // Церковь Спаса на Нередице: от Византии к Руси. К 800-летию памятника / Отв. ред. О. Е. Этингф. — М.: Индрик, 2005. —



С. 99–114). Поинтересоваться работой царьградских художников новгородцу было вполне естественно.

21. См. о таком значении слова «мѣнити» в отношении икон: *Срезневский, И.И.* Словарь древнерусского языка [Текст] / И. И. Срезневский. — М.: Книга, 1989. — Т. 2. — Ч. 1. — Стб. 241.
22. Икона в числе других была привезена П. Успенским из монастыря Св. Екатерины Синая. Считается, что она вместе с иконой «Рождество» составляла диптих. Икону датировали по-разному (от XI — до XVII в.) О. Е. Этингоф относит ее, основываясь на данных ее пары — «Рождества», к первой половине XII в. (см.: *Этингоф, О.Е.* Византийские иконы VI — первой половины XIII века в России. [Текст] / О. Е. Этингоф. — М.: Индрик, 2005. — С. 384–385, 648).
23. В отличие от описанной Антонием константинопольской фрески в Спасо-Нередицкой росписи нет сюжета «как Иоань учил народы», но в центральной композиции Иоанн Креститель представлен со свитком — символом его проповеди о Христе.
24. О связи в дальнейшем Антония с Нередицким монастырем свидетельствуют события 1219 г., когда новгородцы возвращают на архиепископство Митрофана. Антоний после заявления новгородцев: «поиди, гд, ти любо», идет из Торжка «в Новьгород къ святому Спасу в Нередицех» (Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов [Текст]. — М.: Изд-во Академии наук СССР, 1950. — С. 261).
25. *Этингоф, О.Е.* Заметки о греко-русской иконописной мастерской в Новгороде и росписях Спасо-Преображенской церкви на Нередице [Текст] / О. Е. Этингоф // Церковь Спаса на Нередице: от Византии к Руси. — С. 127–128.
26. Исследователь считал также, что и образ Христа, и вышеупомянутый образ Иоанна Предтечи с деяниями помещались на одной иконе. Однако Антоний говорит, что Иоанн Предтеча пишется на его глазах («**при люемъ животѣ**»), а икону Спаса Павел написал «**преже**», но она «**стоит**» в Софии «**до днесь**».
27. *Гордиенко, Э.А.* Древнейший русский пролог и участие новгородского архиепископа Антония в его создании. — С. 19.
28. Благодарю И. А. Кочеткова за консультацию.
29. О внесении в последствии его памяти в новгородский пролог см.: *Гордиенко, Э.А.* Древнейший русский пролог и участие новгородского архиепископа Антония в его создании. — С. 20; *Гордиенко, Э.А.* Варлаам Хутынский и архиепископ Антоний в житии и мистериях XII–XVI века. — С. 70.
30. Тратовка этого предания, предложенная Ж. Дагроном: «Сходство было совершенным, но не живописец был этому причиной» (*Дагрон, Ж.* Священные образы и проблема портретного сходства [Текст] / Ж. Дагрон // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. — С. 20) — представляется несколько прямолинейной.

## Топосы праведной и злочестивой власти в «Послании на Угру» Вассиана Рыло

1. Знакомясь с памятниками средневековой письменности, без труда можно прийти к выводу, что книжники не только изображали ход событий, но и намеренно комментировали изображённое, сопровождая свою интерпретацию продуманной системой прямых высказываний. В свою очередь, пытаясь реконструировать логику авторских рассуждений, легко установить, что декларируемые мировоззренческие позиции касались как общих концептуальных положений, так и конкретных примеров, имевших, конечно, в глазах сочинителя относительную ценность, связанных с временностью, историчностью человеческого существования. Следует прислушаться к мнению медиевистов, настоятельно требующих различать доктринальный и конкретно-исторический смысл прямых высказываний. В противном случае велика опасность подмены общего частным, и наоборот. Если историк не видит «четкой грани между <...> доктринальным и конкретно-историческим выражением», то легко исказить смысл источника, «переводя без необходимых оговорок характеристики реальных исторических персонажей на уровень общей концепции» [1, с. 17].

Согласившись с тем, что это различие представляет собой важный методологический приём, мы, тем не менее, должны помнить о безусловной взаимосвязи общего и конкретно-исторического в границах источника. Во-первых, положения концептуального характера, чаще всего, приурочивались к оценке тех или иных конкретных лиц и действий [2]. Во-вторых, суждения о поступках «реальных персонажей» не принадлежали какому-то одному автору, но являлись общим достоянием, то есть чаще всего не были результатом индивидуального творчества. В-третьих, нередко на страницах разных произведений применительно к несходным обстоятельствам и лицам воспроизводились (иногда дословно) чрезвычайно близкие характеристики: то есть о непохожих деятелях говорили, используя чрезвычайно близкую лексику, фразеологию и образность. Следовательно, частный повод, по которому применялись те или иные устойчивые мотивы и формулы, не являлся *величиной постоянной*. Конкретно-исторические оценки приобретали,

иными словами, и надконтекстуальный смысл, сохраняя неделимое имманентное семантическое ядро.

Наша задача будет состоять в том, чтобы на примере известного памятника конца XV в. рассмотреть эту закономерность и установить, в чем для источниковеда может заключаться исторический интерес при изучении подобных явлений. Ведь порой исследователи источников пренебрегают «общими местами», заранее полагая, что смысл документа — в проговорах, в индивидуальных приметах, в «уликах». Традиционные элементы остаются в тени. В лучшем случае на их долю выпадает роль формальных признаков «литературного этикета». До недавнего времени к совпадениям лексики и фразеологии, особенно если они касались религиозной сферы, относились как к безликим «трафаретам» и «шаблонам». Следует между тем помнить: «Внимание исследователя литературы нашего века и потребителя литературы Средних веков слишком часто разнонаправленно, чтобы их понятия о существенном в ней могли совпасть» [3, с. 160].

Итак, в любом случае исследование общих мест (топосов) необходимо для описания традиции, к которой принадлежал книжник. В данном случае неважно, какова цель современного комментатора. Стремится ли он опознать индивидуальное на фоне общего или занимается совпадениями источников и каноническим языком средневековой культуры, отделяя их от личной точки зрения автора. Процедура выявления топосов и образцовых моделей — необходимый этап всякой имманентной реконструкции, техника которой все чаще в современной науке начинает обособляться от алгоритмов исторического объяснения [4].

1.1. «Послание на Угру» Вассиана Рыло относится к числу таких памятников русской средневековой публицистики, которые отличаются большой смысловой насыщенностью, лаконизмом и композиционной стройностью. При этом пастырское воззвание с точки зрения архитектуры вполне соответствует системе прямых высказываний книжника, изоморфно декларируемой цели. Задача Вассиана — внушить князю спасительные истины («нѣчто же мало хочу воспомянути от божественаго Писания» [5, с. 522]), напомнив о недавних событиях («Тебѣ, государю, нашему <...> обещавшуся крѣпко стояти за благочестивую нашу православную веру» [5, с. 522]), оценив настоящее («Нынѣ же слышахом, яко же бесерменину Ахмату уже приближающуся <...> тебѣ же пред ними смиряющуся...» [5, с. 524] и определив идеальную модель будущих деяний («потщися избавити стадо Христово от мысленаго волка» [5, с. 530]). В соответствии с этой логикой Вассиан посвящает экспозицию послания

рассказу о том обещании, которое давал духовенству великий князь, вторую центральную часть — описанию теперешнего состояния дел, третью — возможному исходу противостояния ордынцев и Руси.

Как видим, в послании установлена причинно-следственная связь временных планов. Причём будущее явно совпадает для автора с неким альтернативным вариантом поведения. Конечно, богоизбранный государь обязан следовать образцам, защищать, несмотря на угрозу собственной жизни, вручённое ему христианское «стадо». Недаром вожди древнего Израиля являются, по мысли книжника, примером для московского князя, который должен не только подражать своим далеким предшественникам, но и превзойти их: «Аще убо сие покаемся, и тако же помилует ны милосердый Господь, и не токмо свободит и избавит, яко же древле израильских людей от лютаго и гордаго фараона, нас же, новаго Израиля, христианских людей, от сего фараона поганого Измаилова сына Ахмета, но нам и их поработит» [5, с. 532].

Израильтяне, как отмечает Вассиан, сумели освободиться от несправедливой власти. Эта ветхозаветная параллель, проводимая автором вполне осознанно, в идейном отношении чрезвычайно важна, поскольку проливает свет на новую для XV в. логику объяснения иноверческого владычества. Иго не только отождествляется с несправедливым насилием нехристианина, притесняющего боголюбивых «овец», но и рассматривается как следствие узурпаторских устремлений «разбойника» и «богоборца», нового «фараона».

С XIII в. хана на Руси именовали царем. Если он не заставлял христиан отречься от веры отцов, то иноземному правителю принято было выказывать почтение, поскольку власть его считалась данной Богом. Титул «царь» применительно к хану «нес определённые коннотации легитимности» [6] и использовался довольно часто. Соответствующая практика хорошо известна.

Показательны слова, с которыми обращается Михаил Всеволодович к Батю: «Гобѣ, цесарю, кланяюся понеже Богъ поручил ти есть царство свѣта сего. А емуже велиши поклонитися — не поклонюся» [7, с. 160]. Значит, царь достоин послушания ровно настолько, насколько его полномочия не вступают в противоречие с велениями Бога (кесарю кесарево), но как только мучитель начинает претендовать на духовную власть, его притязания должны быть отвергнуты. В другой редакции повести, включённой в Никоновскую летопись, эта сентенция черниговского князя содержит важные уточнения: «Тебѣ же царю сущу челоуѣку мертвену и тлѣнну, но яко власть имущу обладателну честь воздаемъ и покланяемъ, понеже вручено ти есть царствие отъ Бога и слава мира сего скоро погибающаго; а еже Христа Бога отврещися и не сущимъ богомъ твоимъ поклонитися, не принудиши насъ никогда же: тварь Божия есть и на службу челоуѣкомъ сътворена отъ Бога» [8, с. 131].

Мученик отмечает одну из самых важных особенностей иноверческой власти: она заставляет поклоняться пустоте, видимости, «не сущему» [9]. Богом попущенный государь сам по себе — лишь орудие, средство. Служение такому владыке не может быть целью и подчинение ему возможно постольку, поскольку человек живет в «мире сем». Но такая власть временна и быстротечна, она исчезает, потому что в тварном мире все ненадежно. Подобно тленному царю, идолы, как безжизненное воплощение языческой веры, обоготворившей небытие, не могут заменить собой Творца. Мучитель, в свою очередь, не осознает отведенной ему роли «человѣка мертвенна», нуждается в просвещении и наставлениях. Все то, что может он предложить своим «служебникам», не имеет никакой цены в глазах истинного христианина. Однако долгое время господство тирана оправдывалось высшим Божьим велением, необходимостью служить иноверцу «телесно», а не «душевно».

Обычай почитания хана и послушания ему сопровождался верой в незыблемость старинной клятвы, которая якобы связывала великих московских князей, «служебников» монгольских правителей. Речь шла, конечно, не о договоре, но о «пожаловании» [10, с. 231–233]. Но в конце XV в. зависимость от хана стала восприниматься как проявление малодушия и бессилия власти перед лицом «мысленаго волка». Этот поворот был поистине революционным для средневекового сознания, знаменуя собой рождение новой концепции суверенности московского государя, который отныне мог быть не только достойным соперником хана, но и воителем, подчиняющим иноверных, устанавливающим свое над ними господство.

Для того, чтобы эта идеальная модель стала действительностью, требовалась рефлексия над собственной картиной мира, необходимо было подвергнуть переоценке сам обычай подчинения хану. В 1480 г. ростовский архиепископ Вассиан Рыло во время нашествия Ахмата потребовал от великого князя Ивана III «не токмо до кровѣ, но и до смерти страдати за вѣру и за святыя церкви» [5, с. 528]. Духовенство толкало князя к открытому непослушанию, которое рассматривалось как необходимый и спасительный протест в момент смертельной опасности. Лучше нарушить клятву, чем погубить душу, чтобы не уподобиться злостивому Ироду, который, сохраняя данное когда-то обещание, обрек себя на вечные муки: «лучше бѣ солгавшу живот получитьи, нежели истинствовавшу погибнути». Иноверного царя-мучителя не грех и обмануть, нарушив традицию (впрочем, для Вассиана очевидна изначальная иллюзорность и непрочность этой клятвы): «И се убо который пророк пророчествова, или апостол который, или святитель научи сему (Ахмату — *А.К.*) <...> повиноятися тебе, великому Русских стран христьянскому царю!» [5, с. 530], [11].

Незаконному владыке необходимо оказать самое решительное сопротивление. Как и в 1380 г., речь шла о вооружённом выступлении. История с ордынским «князем» Мамаем, которого на Руси считали скорее узурпатором, чем истинным царем [12], пригодились как яркий образец для подражания.

В то же время архипастырь намерен создать у адресата негативный образ развития событий в том случае, если московский князь подчинится Ахмату, проявив ложное смирение, связав себя неистинной клятвой. С этой целью автор послания прибегает к противопоставлению двух образов власти — власти «доброго пастыря» и власти «наёмника», забывающего о христианском народе и готового при малейшей опасности оставить пасомых (Иоан. 10, 14–16). Пастырь — это истинный хозяин, который заботится о вручённом ему стаде; «бегун-наёмник» — это нанятый на время работник, не способный защищать овец господина: «Ты еси пастырь добрый, душу свою полагает за овца, а наёмник несть, иже пастырь, ему же не суть овца своя, видит волка грядуща, и оставляет овца, и бегаает; и волк расхитит и распудит. А наёмник же бежит, яко наёмникъ есть, и не радит о овцах» [5, с. 524].

В дальнейшем нас будет интересовать не столько само идеологическое оформление концепции великокняжеской власти, сколько конвенциональная природа пастырского послания, определяемая значительной концентрацией топосов, относящихся к различным темам: истинное служение «боголюбивого царя», мученичество, отступничество, ответственность и т.д. В этом смысле послание Вассиана вписывается в контекст публицистики Московской Руси. Мы не беремся решать, явилось ли это произведение неким архетипом, предопределившим этот контекст, или оно — одно из многих в общем ряду.

Соглашаясь с широким толкованием топики, согласно которому «топосом может быть любой повторяющийся элемент текста — от отдельной устойчивой формулы до мотива, сюжета или идеи» [13], мы, тем не менее, не считаем необходимым связывать смысловые и формальные повторы только с этикетом или с подражанием образцам. Не всегда ясны границы такого явления, как «литературный этикет». Также далеко не всегда мы можем утверждать, что автор именно подражал предшественникам, осознанно перенося в свой текст фрагменты из конкретных произведений. Для этого у медиевиста зачастую нет необходимых доказательств. Вполне достаточно того, что на протяжении определённого отрезка времени в разных источниках заявляет о себе один и тот же устойчивый элемент.

Итак, проблемы генетических связей не являются для нас существенными. Мы изначально не рассматриваем письмо ростовского архиепископа

как первичный, исходный или образцовый текст. Такая постановка вопроса неизбежно привела бы нас к гипотетическим построениям, снизив уровень доказательности и строгости. Для нас принципиально другое: можно ли говорить на примере «Послания на Угру» и связанных с ним памятников о некоем смысловом единстве, характерном для конструирования образа власти в Русском государстве XV–XVI вв.; существовал ли единый «язык» мотивов и формул, относящийся к описанию типичных обстоятельств, принуждавших государя осуществить свой выбор; насколько общие места книжности выражали характерное для той эпохи «определение ситуации»?

2. Для того, чтобы ответить на поставленные вопросы, необходимо договориться о терминах, соотнеся их с теми явлениями, которые характеризовали саму работу древнерусского книжника. Касаясь системы общих мест, разнообразных отсылок к образцовым текстам, устойчивых конструкций, следовало бы различать их сообразно тому, *как относился к ним создатель произведения или редактор*. В связи с этим уместно вспомнить, что говорит о самосознании древнерусских авторов В. М. Живов: «Ставя перед собой задачу реконструировать внутреннюю систематику, присущую текстам определённой эпохи, нужно исходить из тех параметров, которые характеризовали интенцию авторов этих текстов. Можно предполагать, что, создавая текст, автор (переводчик, компилятор, редактор) вполне отчётливо представлял себе, какое место он должен занять в литературной системе. Реконструкция этих представлений не всегда возможна из-за отсутствия необходимых данных, однако только такая реконструкция (а не извне наложенные схемы) адекватно описывает синхронное состояние литературы, особенности ее устройства и специфику развития» [14, с. 104–105]. Эти слова в равной мере относятся и к жанровому репертуару древнерусской книжности, и к тем способам, какими средневековый сочинитель оформлял те или иные смысловые намерения.

Для нас особенно важно, что способы включения «чужой речи» в новый контекст не были однородными. К тому же очень часто мы имеем дело со скрытым, имплицитным цитированием.

Следует, прежде всего, различать собственно цитаты и топосы. Границы между этими элементами средневекового высказывания проходят по линии явного и неявного использования повторяющихся мотивов, образов, формул.

В случае открытого цитирования книжник прибегал к выдержкам из авторитетных текстов, сопровождая их прямыми указаниями [15]. Так, Вассиан Рыло допускает следующие «ремарки», отсылающие к перво-

источнику: «по евангельскому великому Господню словеси» [5, с. 524]; «послушай убо вселеныа учителя Павла, глаголюща о таковых», «самому Господу глаголюшу», «пророк глаголет», «по пророческому словеси», «рече Господь» [5, с. 526]; «глаголет Димокрит, философом первый», «въспоминай же реченная неложными усты Господа Бога нашего Исус Христа» [5, с. 528]; «сей же Аданивезек самъ глаголя» [5, с. 532].

2.1. В то же время библейская фраза «Господь гордым противится, смиренным же дает благодать» приводится у Вассиана без привязки к первоначальному контексту. Любые утверждения, относящиеся к тому, каким образом она была включена в послание, останутся спорными. Слова эти могли быть перенесены непосредственно из Священного Писания. Они могли появиться благодаря неизвестному нам тексту-посреднику. Наконец, это высказывание изначально могло быть знакомо Вассиану как заученное крылатое изречение, как издавна воспроизводимый фразеологический оборот. Иными словами, автор не оставил каких-либо свидетельств о происхождении этой фразы, и поэтому в равной мере вероятна любая из предложенных гипотез. Подобная неопределённость вполне естественна, поскольку в этом и заключена сущность описываемого явления, характер его бытования, закономерности функционирования в культуре. Природа топоса такова, что он не может быть опознан в тексте до тех пор, пока мы не обнаружили повторяемости соответствующих мотивов и речевых оборотов. Например, процитированное выше библейское изречение довольно часто используется древнерусскими книжниками *вслепую*, то есть без соответствующих комментариев и указаний на первоисточник.

Эта «невидимость» топоса свидетельствует о более глубоком усвоении книжником элементов библейского языка и образности. Кроме того, топика, как отмечал А. М. Панченко, становится признаком принадлежности к определённом типу культуры и в силу этого является важным носителем исторической информации: «совпадение деталей всегда красноречиво, особенно если исключено прямое заимствование» [16, с. 245]. Чтобы стать топосом, соответствующая цитата должна оторваться от своего первоначального контекста. Она бытует без явных указаний на те главы и стихи Библии, где ее можно обнаружить. Древнерусские книжники оперировали такими формулами совершенно свободно. Эти застывшие выражения претерпевали самые незначительные изменения. Даже если формула воспроизводится слегка искажённой, ее всегда можно безошибочно опознать. Так писатели Древней Руси изображали иноземных завоевателей или сильных мира сего не только коварными, жестокими, непреклонными, но и *гордыми*.



Гордыня, связанная с представлением о дьявольской самоуверенности, была главнейшим грехом и рассматривалась как предвестница скорой гибели захватчика, узурпатора, государя, допустившего святотатство. По этому поводу и говорили: «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать». Популярное предостережение самонадеянным законопреступникам, восходящее к Притчам Соломона и апостольским посланиям (Притч. 3, 34; Иак. 4, 6; 1 Петр. 5, 5), бытовало без всяких отсылок [17].

В Киево-Печерском патерике оно встречается в авторском комментарии к рассказу о гибели брата Владимира Мономаха — юного Ростислава, утонувшего в реке Стугне. Не послушав предостережения монаха, князь велел утопить провидца, но преступника наказал Бог: «Яко праведень Господь правду возлюби, и праваа видѣ лице его. Еже челоуѣкъ всѣет, то и пожнет. Сицева гръдымъ отдание, имже Господь противится, смѣренным дает благодать» [18].

В «Сказании о Мамаевом побоище» митрополит Киприан после получения известий о походе на Русь Мамаю наставляет князя Дмитрия Ивановича: «Видиши ли, господине сыну мой възлюбленный о Господе, Божиим поущением за наша согрешения, идет пленити землю нашу. Но вам подобает, православным князем, тех нечестивых дарми утоляти четверицею сугубо, да в тихость, и вкротость, и в смирение приидеть. Аще ли и тако не укротится и не смирится, ино Господь Бог его смирит. Писано бо есть: “Господь гордым противится, смиренным же дает благодать”» [19].

Наконец, накануне решающей схватки с ханом Ахматом ростовский архиепископ Вассиан поддерживает Ивана III, внушая ему спасительные истины: «Ему же окаанному (Ахмату. — А.К.) однако гнѣвом дышущу и твоего моления не послушающу, но хотя до конца разорити христианство. Ты же не унывай, но възверзи на Господа печаль твою и той тя укрѣпит. Господь бо гордым противится, смиренным же дает благодать» [5, с. 524].

2.2. Обилие имплицитных мотивов и формул послания Вассиана соответствует важности темы. Все топосы так или иначе относятся к княжеской власти, к идеальному образу правителя или к преступлениям государя, который в случае нарушения заповедей теряет божественное покровительство.

Славное происхождение князя не только подтверждает, по мнению автора, его богоизбранность, но и становится необходимой точкой отсчёта в случае принятия важнейших решений. Опять заявляет о себе мотив подражания властителям прошлого. Не случайно архиепископ подчеркивает, что Иван должен повторить подвиг своих прародителей: «И поревнуй преже бывшим прародителем твоим, великим князем, не точию обороняю Русь»

скую землю от поганых, но и иныя страны приимаху под себе, еже глаголю Игоря, и Святослава, и Владимера, иже на греческих царих дань имали...» [5, с. 528]. Сходный пассаж затем был повторен в пастырских проповедях XVI в. архиепископов Пимена и Феодосия, обращавшихся к Ивану Грозному. Этот факт хорошо известен исследователям русской средневековой публицистики [20]. Так, в послании Пимена «О укреплении на брань с литовцами» 1563 г. сказано: «Тако же бы ныне и тебе, государю нашему, Бог подаровал <...> якоже и прежбывшим во времена своя прародителем твоим, Великим Князем, иже не точию обороняху Российскую землю, но и иныя страны приимаху под себя, их же глаголю, Игоря, Святослава и Владимера, иже и на Греческих царех дани имаху...» [21]. Параллель отмечена И. М. Кудрявцевым, но можно привести и другие примеры. Так, в послании Ивана Грозного Александру Полубенскому 1577 г. в ряду князей-предшественников упомянут Игорь, который «на Греках дань емляше» [22, с. 201]. Опосредованно мотив покорения земель князьями повторился в дневнике-донесении самого Александра Полубенского [23, с. 133], передавшего речь царя, в историческом обзоре которой упоминался сын Игоря Святослав.

В приведённом пассаже обращают на себя внимание две особенности. Первая — это формула «не точию обороняху <...> но и иныя страны приимаху». Вторая — перечень имен князей, в котором акцент сделан именно на представителях дохристианской языческой эпохи.

Формула, согласно которой князья не только защищали Русь, но и покоряли другие народы, давно оказалась в поле зрения исследователей летописей. Еще А. А. Шахматов отметил, что замечание в предисловии Начального свода перекликается с устойчивым оборотом в послании Вассиана Рыло. Ученый обратил внимание на следующие слова летописца: «Како быша древнии князи и мужие ихъ, и како обарааху Руския землѣ, и ины страны страны приимаху подъ ся» [24, с. 387–388]. Аналогичные наблюдения сделали и другие медиевисты [25].

Сам перечень имен находит параллель в другом известном в XV–XVI вв. источнике, в «Слове о законе и благодати митрополита Илариона»: «Похвалимъ же и мы, по силѣ нашей, малыими похвалами великаа и дивнаа сътворышааго нашего учителя и наставника, великааго кагана нашаа земли Володимера, вѣнука старааго Игоря, сына же славнааго Святослава, иже въ своя лѣта владычествующе, мужьствомъ же и храборьствомъ прослуша въ странахъ многахъ, и побѣдами и крѣпостию поминаются нынѣ и словуть» [26, с. 591].

Формулировки летописей и торжественного красноречия соединены в послании Вассиана, который, усваивая готовые конструкции и обороты речи,

сумел выработать топос идеального княжеского поведения, относящийся к прошлому Руси и востребованный в середине и второй половине XVI в.

К не выявленным еще параллелям относится топос жертвенности князя-«пастыря» на поле брани. Вассиан считает истинным пастырем только того, кто, спасая своих «овец» от «грядущего волка», готов «не токмо до крове, но и до смерти страдати за веру и святыя церкви» [5, с. 528]. В эпоху Ивана Грозного это представление о царе, отдающем свою жизнь ради «христианского народа», неоднократно воспроизводится в посланиях и в «Летописце начала царства». В переписке с Курбским царь настаивал: «На род же кристиянский мучительных сосудов не умышляем, но паче за них желаем противу всех враг их не токмо до крови, но и до смерти пострадати» [22, с. 46]. В грамоте бояр и князя Ивана Дмитриевича Бельского польской раде от 28 ноября 1562 г. сказано: «мы видим своего благочестиваго государя во всех благих сияюща, и милость его к народу христианскому такова, не токмо трудом и попечением и промыслом персоны своя, но где доведетца за православие и крови своя и главы своя положить не отмещетца» [27, с. 111]. В «Летописце» — царь-пастырь «душу свою полагает за овца», жертвует собою «не токмо до крови, но и до последнего издыхания» [28, с. 73].

Такая праведная смерть сравнивается Вассианом с наградой и приобретением, поскольку за мученичеством последует вечная жизнь: Дмитрий Донской «смерть яко же приобрѣтение вмѣняше» [5, с. 528]. Фраза эта, восходящая к посланию апостола Павла Филиппийцам (1, 21), приводится без отсылки к первоисточнику. Этим топосом в полемике с Курбским воспользуется и царь Иван Грозный: «Аще праведен и благочестив еси, по твоему глаголу, почто убоялся еси неповинныя смерти, сие же несть смерть, но приобретение» [22, с. 12].

Кроме того, в послании Вассиана мученичество на поле брани сравнивается со вторым крещением, смывающим все грехи. Этот мотив сближает послание со «Словом о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя русского». Примечательно, что топос «второго крещения» заявляет о себе у ростовского архиепископа в связи с темой победы на Куликовом поле. Ведь Дмитрий Иванович избран образцом для подражания: подобно тому, как он пролил кровь и готов был отдать за православие свою жизнь, великий князь Иван должен принести необходимую и спасительную жертву: «Аще ли убо ты, о крѣпкий, храбрый царю, и еже о тебѣ христоробивое воинство до крове и до смерти постражут за православную христову вѣру и за божиа церкви, яко истиннии присная церковная чада, в ней иже породилася духовною и нетлѣньна банею, святым крещениемъ, яко же му-

ченици своею кровию, блажени бо и преблажени будут в вѣчном наслѣдїи, улучивше сие крещение, по нем же не възмогут согрѣшити» [5, с. 530].

В «Слове о житїи...» бояре обращаются к своему предводителю со словами: «...а нынѣ тебе дѣля кровь свою прольемъ, и свою кровию второе крещение приемемъ» [29, с. 212].

2.3. В послании Вассиана мы встречаемся не только с тщательно обоснованной концепцией идеального государя, но и с описанием прямо противоположной линии поведения, которая ведет к гибели. За душу великого князя борются неравновеликие силы. Некие «льстивии» стремятся внушить господину мысль о старинной клятве, которая была дана хану и которая предполагает «запрет от прародителей» — не поднимать руку против царя: «Помысли убо, о велеумный государю, от каковы славы и в какво безчестие сводят твое величество!» [5, с. 526]. Источник лукавых советов — в злой дьявольской воле, сопротивляющейся божественному замыслу. Об этом свидетельствует топос «шептать во ухо»: «...духъ еже лстивыхъ, шепчуще во ухо твоей державѣ, еже предати христьянство, никакъ же послушавшу» [5, с. 522]; «...прежнии твои развратници не престають, шепчуще въ ухо твое льстивая словеса, и совещають ти не противитися сопостатомъ, но отступи ти и предати...» [5, с. 524]. Этот устойчивый оборот был распространен в древнерусской книжности. Так, К. А. Уваров одним из первых установил его семантику, анализируя текст старинного сочинения «О бесовском писании». В монашеской келье бесы записывали на «хартиях» то, что сообщали два инока, при этом «един бес ко единому мниху, а другой к другому в левые уши тайно шепчущи» [30, с. 77]. Совет инока «от осифлянския лукавья четь» князь Андрей Курбский также сравнивал с бесовским «шептанием». В. В. Калугин считает параллелью к этому эпизоду замечания в «Постнических словесах» Василия Великого и описание козней дьявола в переводном «Житїи Нифонта Константицского» [31, с. 176].

Если князь начнѣт слушать «шепчущих во уши», то он может стать изменником, «бегуном», который предаст не только свой народ, но и веру: «Не послушай убо, государю, таковыхъ, хотящихъ твою честь в безчестие и твою славу в бесславїе преложити, и бѣгуну явитися и предателю христьянскому именоватися» [5, с. 526]. По наблюдению В. В. Колесова, именно Вассиану первому принадлежит использование слова «бѣгун» в значении «перебежчик» и «изменник» [32, с. 102–103]. В связи с обличительной речью ростовского архиепископа это слово зафиксировано в летописи: «Нача же владыка Васиянъ злѣ глаголати князю великому, бѣгуномъ его называя, сїце глаголаше: вся кровь на тебѣ падеть христьянская, что ты, выдавъ ихъ, бежишь прочь, а бою съ татари не поставя

и не бився с ними» [33]. Сама ситуация бесчестия, связанная с бегством и трусостью на поле брани, привлекла внимание Курбского, который в Третьем послании царю Ивану заметил, что на Руси воюют «без людей с овцами или з зайцы, не имущими добраго пастыря», а государь «за лесы забившись, яко един хороняка и бегун» гоним не только врагами, но внутренним голосом совести [34, с. 115]. Примечательно, что князь Андрей, осуждая «бегство плечь царьских», за которым последовало «прежде храбрых бывших обращение», считает измену подданных в случае царской немилости праведным деянием: «Аще ли кто прелютаго ради гонения не бегаёт, аки бы сам себе убийца...» [34, с. 108].

Бегство воина в древнерусской книжности связывалось с символическим атрибутом земной и духовной брани — щитом. Тот, кто с позором покидает поле боя, бросает именно щит. Например, для Вассиана это, в первую очередь, знаковый и в то же время вполне конкретный жест на поле сражения: «мнящесе быти христиане, но токмо повергше щиты своя, нимала съпротивльшесе окаанным сим сыроядцом, предав христианство и свое отечество» [5, с. 526]. В послании Грозного в Кирилло-Белозерский монастырь отказ от духовной брани предполагает отвержение символического щита: «и о истине подвизатися крепце, и не быти бегуном, пометати щит и иная, но вся оружия Божия восприимете» [22, с. 167].

Следствием предательства веры и воинского малодушия становится утрата власти, жалкое «скитание по странам». Характерно, что этот редкий топос связан в древнерусской письменности именно с государем, потерявшим свой престол, обречённым на забвение. Вассиан опасается, что великий князь может «яко бѣгуном скытатися по иным странам» [5, с. 526]. В «Повести о стоянии на Угре» из ростовского владычного свода описывается участь грешных великих государей, «избѣгших от турков» и скитающихся «по чужим странам» [5, с. 518, 520]. Формула, призванная представить жалкое положение государя, вследствие утраты им власти, обнаружена нами в Духовной грамоте Ивана Грозного, который признается детям Ивану и Федору: «А что, по множеству беззаконий моих, Божию гневу распростершуся, изгнан есмь от бояр, самовольства их ради, от своего достояния, и скитаюся по странам» [35, с. 427].

2.4. Итак, в «Послании на Угру» мы не только устанавливаем внутренне присущие тексту смысловые связи, но и обнаруживаем такие элементарные единицы, которые выступают носителями информации особого рода. Они не свидетельствуют о каких-либо однозначно установленных прямых генетических фактах преемственности, но позволяют

судить о традиции. Круг мотивов и формул, конечно, может быть расширен. Но сколько бы мы ни привлекали новой информации, совокупность топосов уже дает нам представление о конвенциональной модели, направленной на изображение двух типов поведения государя. Благодаря этому книжник приобретал свой язык описания идеальных ситуаций, а также таких обстоятельств, которые свидетельствовали в его глазах о нарушении должного. Представление о норме и о возможном отклонении от нее закреплены в традиции в виде определённого набора устойчивых оборотов и формул.

Следовательно, в исследовательской реконструкции акцент перемещается с поиска возможного первоначального контекста общих мест на установление их базового смыслового наполнения. Это несколько не умаляет роли чисто герменевтических процедур, направленных на понимание того текста, который объединяет топосы, представленные в других источниках в разрозненном виде.

3. Итак, выявленные совпадения позволяют говорить о том, что нами установлен единый круг общих мест, пространство топики, в пределах которых можно было оценивать поведение государя, судить о конкретных обстоятельствах, исходя из идеального «определения ситуации». Является ли эта топка фактом явного сознания отдельного книжника? Ему, безусловно, принадлежит лишь система единичных прямых высказываний. Не всегда можно установить, считал ли он использованные сочетания и формулы общим достоянием, принадлежащим книжной традиции. Очевидно другое. Выявленные топосы — не изобретение одного автора. Топосы — факт источниковой реальности, относящийся к *определённому кругу памятников*. Внутренние связи не устанавливаются, конечно, только на основе одного уникального источника. Но то, что мы называем традицией, не виртуальная величина, а вполне наглядная система согласованных, конвертируемых формулировок, обеспечивающая *смысловые совпадения* внутри одного *континуума* (в данном случае — группа текстов, связанная топосами). Установив общность плана выражения, мы определяем, при каких условиях книжники могли бы понимать друг друга, достигая согласия по принципиальным вопросам. Средством связи фактов в данном случае является не гипотеза или объяснительная конструкция ученого, но присущий памятникам «язык» мотивов и формул, соответствующий очевидностям «жизненного мира» средневековой Руси.

## Примечания

1. *Чичуров, И.С.* Политическая идеология Средневековья. Византия и Русь [Текст] / И. С. Чичуров. — М.: Наука, 1991.
2. В целом мы можем согласиться с Р. Пиккио, который настаивает на различии доктринального (экзегетического) и собственно исторического смыслов в древнерусском источнике (*Пиккио, Р.* Влияние церковной культуры на литературные приёмы Древней Руси [Текст] / Р. Пиккио // *Slavia Orthodoxa: Литература и язык.* — М.: Знак, 2003. — С. 137–146). Однако открытым остается вопрос о процедурах верификации скрытых смысловых уровней.
3. *Берман, Б.И.* Читатель жития (Агиографический канон русского средневековья и традиция его восприятия) [Текст] / Б. И. Берман // *Художественный язык Средневековья.* — М.: Наука, 1982. — С. 159–183.
4. О задачах исторической реконструкции в работах отечественных исследователей: *Савельева, И.М.* Знание о прошлом: теория и история [Текст] / И. М. Савельева, А. В. Полетаев. — СПб.: Наука, 2003. — Т. 1. — С. 244. Ср.: *Каравашкин, А.В.* Понимание древнерусского источника (традиции и современность) [Текст] / А. В. Каравашкин // *Ученые записки МГПИ.* — М.: МГПИ, 2004. — Т. 2. — С. 60–91; *Каравашкин, А.В.* Регион Докса. Источниковедение культуры [Текст] / А. В. Каравашкин, А. Л. Юрганов. — М.: Изд-во РГГУ, 2005; *Юрганов, А.Л.* Убить беса. Путь от Средневековья к Новому времени [Текст] / А. Л. Юрганов. — М.: Изд-во РГГУ, 2006; *Каравашки, А.В.* Власть мучителя. Конвенциональные модели тирании в русской истории XI–XVII вв. [Текст] / А. В. Каравашкин // *Россия XXI. Общественно-политический и научный журнал.* — 2006. — № 4. — С. 63–109.
5. ПЛДР. Вторая половина XV в. [Текст] — М.: Худож. лит., 1982.
6. *Чернявский, М.* Хан или василевс: один из аспектов русской средневековой политической теории [Текст] / М. Чернявский // *Из истории русской культуры. Киевская и Московская Русь.* — М., 2002. — Т. 2. — Кн. 1. — С. 447. Ср.: *Горский, А.А.* Москва и Орда. [Текст] / А. А. Горский. — М.: Наука, 2005. — С. 87–89; *Колесов, В.В.* Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. [Текст] / В. В. Колесов — СПб.: СПбГУ, 2000. — С. 283–287.
7. БЛДР [Текст] — СПб.: Наука, 1997. — Т. 5.
8. ПСРЛ [Текст] — М.: Языки русской культуры, 2000. — Т. 10.
9. Об отношении книжника-христианина к языческим изваяниям пишет В. Я. Петрухин: «Для древнерусских книжников языческие боги — это бесы... Античных богов не существовало, их идолы, в противоположность православным иконам, — изображение не бывших вещей...». Далее исследователь приводит в качестве примера цитируемое в древнерусском сборнике XIII в. толкование на

- Исход Феодорита Киррского, в котором говорится, что идол есть изваяние вещей, не имевших места в действительности, образ воображаемого («**образныа обра-зы**»). По подобию, то есть в соответствии с реальностью «**бывъшихъ вещей**», пишутся только иконы. См.: *Петрухин, В.Я.* Древняя Русь: Народ. Князья. Религия [Текст] / В. Я. Петрухин // Из истории русской культуры (Древняя Русь). — М.: Языки русской культуры, 2000. — Т. 1. — С. 314.
10. *Юрганов, А.Л.* Категории русской средневековой культуры [Текст] / А. Л. Юрганов. — М.: Университетская книга, 1998.
  11. В контексте этого рассуждения возникает интересная дуальная оппозиция: царь-самозванец Ахмат противопоставляется законному благоверному царю Ивану.
  12. А. А. Горский отмечает: «... борьба с Мамаем виделась как борьба не с царем, <...> а с узурпатором “царства”; он награждается эпитетами “поганый”, “безбожный”, “злочестивый”» (*Горский, А.А.* О титуле «царь» в средневековой Руси (До середины XVI в.) [Текст] / А. А. Горский. — М., 1996. — С. 142–143).
  13. Это широкое определение топоса содержится в новейшем исследовании Т. Р. Руди, которая приводит и обширный историографический обзор, посвященный трудам по средневековой топики. См.: *Руди, Т.Р.* Топика русских житий (вопросы типологии) [Текст] / Т. Р. Руди // Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. — С. 59–64. Ср.: *Конявская, Е.Л.* Проблема общих мест в древнеславянских литературах (на материале агиографии) [Текст] / Е. Л. Конявская. — Київ, 2004. — С. 80–92.
  14. *Живов, В.М.* Особенности рецепции византийской культуры в древней Руси [Текст] / В. М. Живов // Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. — М.: Языки русской культуры, 2002. — С. 73–115.
  15. О разнообразных рече-поведенческих тактиках древнерусского книжника, в том числе «апелляции», предполагавшей опору на первичные тексты, см.: *Верещагин, Е.М.* Церковнославянская книжность на Руси. Лингвотекстологические разыскания [Текст] / Е. М. Верещагин — М.: Индрик, 2001. — С. 501–525.
  16. *Панченко, А.М.* Русская культура в канун петровских реформ [Текст] / А. М. Панченко // Из истории русской культуры (XVII — начало XVIII века). — М.: Языки русской культуры, 1996. — Т. 3.
  17. Об истории этой формулы см.: *Рябов, О.В.* Гордыня и смирение в этической мотивации подчинения власти в средневековой Руси [Текст] / О. В. Рябов // Менталитет и политическое развитие России. — М.: РАН ИРИ, 1996. — С. 28–29.
  18. Древнерусские патерики. Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик [Текст] / Изд. подгот. Л. А. Ольшевская, С. Н. Травников. — СПб.: Наука, 1999. — С. 46.
  19. Версия Киприановской редакции (Сказания и повести о Куликовской битве. [Текст] / Изд. подгот. Л. А. Дмитриев, О. П. Лихачева. — Л.: Наука, 1982. — С. 54).



- Без указания на книжный источник этого высказывания слова приводятся в редакции летописца И. Ф. Хворостинина (Памятники Куликовского цикла. [Текст] / РАН ИРИ — СПб.: Русско-балтийский информ. Центр «Блиц», 1998. — С. 257).
20. *Кудрявцев, И.М.* «Послание на Угру» Вассиана Рыло как памятник публицистики XV в. [Текст] / И. М. Кудрявцев // ТОДРЛ. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. — Т. 8. — С. 175, 183; *Филошкин, А.И.* Грамоты новгородского архиепископа Феодосия, посвященные «Казанскому взятию» [Текст] / А. И. Филошкин // Герменевтика древнерусской литературы. — М.: ИМЛИ РАН; Наследие, 2000. — Сб. 10. — С. 340.
  21. *Кудрявцев, И.М.* Указ. соч. С. 183.
  22. Послания Ивана Грозного [Текст]. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951.
  23. Труды десятого археологического съезда в Риге. 1896. [Текст] — М., 1900.
  24. *Шахматов, А.А.* Предисловие к Начальному Киевскому своду и Несторова летопись [Текст] / А. А. Шахматов // Шахматов А.А. История русского летописания. — СПб.: Наука, 2003. — Т. 1. — Кн. 2.
  25. *Кудрявцев, И.М.* Указ. соч. С. 175; *Пацуто, В.Т.* Возрождение Великороссии и судьбы восточных славян [Текст] / В. Т. Пацуто // Древнерусское наследие и историческая судьба восточного славянства. — М.: Наука, 1982. — С. 7–66; *Петрухин, В.Я.* Древняя Русь. Народ. Князь. Религия [Текст] / В. Я. Петрухин // Из истории русской культуры. Древняя Русь. — М.: Языки русской культуры, 2000. — Т. 1. — С. 365–366.
  26. ПЛДР. XVII век. Книга третья. [Текст]. — М.: Худож. лит., 1994.
  27. Сб. РИО. [Текст]. — СПб., 1892. — Т. 71.
  28. ПСРЛ [Текст]. — М.: Наука, 1965. — Т. 29.
  29. ПЛДР. XIV–XV вв. [Текст]. — М.: Худож. лит., 1981.
  30. *Уваров, К.А.* Князь А. М. Курбский — писатель («История о великом князе Московском») [Текст] / К. А. Уваров: автореф. канд. дис. — М., 1973.
  31. *Калугин, В.В.* Андрей Курбский и Иван Грозный: (Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя) [Текст] / В.В.Калугин. — М.: Языки русской культуры, 1998.
  32. *Колесов, В.В.* Древнерусский литературный язык [Текст] / В. В. Колесов. — Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1989.
  33. Отрывок из Львовской летописи [Текст] / ПСРЛ. — СПб., 1910–1914. — Т. 20.
  34. Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским [Текст] / Текст подгот. Я. С. Лурье, Ю. Д. Рыков. — Л.: Наука, 1979.
  35. Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. [Текст]. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950.

## **Интерпретация библейского сюжета о грехопадении в публицистике Смутного времени**

В отечественной медиевистике неоднократно отмечалось стремление древнерусских книжников «увидеть во всем “временном” и “тленном” <...> символы и знаки вечного» [1, с. 21]. Каждое историческое событие осмыслялось с позиции Божественного промысла, поэтому большая часть интертекстуализмов древнерусских памятников восходит к библейским символам, образам, сюжетам. И дело тут не только в «поддержании традиции» и «подкреплении оценочных суждений» [2, с. 210–211]. В XVII столетии, как справедливо заметила Н. С. Демкова, «начинается новое по существу и более сложное использование библейских источников» [3, с. 135]. Писатели эпохи Смутного времени, по мнению Н. И. Прокофьева, «прибегали к символическому характеру изображения действительности не ради развлекательных или абстрактных целей, а для выражения злободневных общественно-политических идей» [4, с. 20]. Поэтому в публицистике Смуты начала XVII столетия обнаруживаются не только устойчивые стилистические формулы, образы, сравнения, символы, перенос отрывков одного произведения в другое [2, с. 210], но и воспроизведение повествовательных моделей, восходящих в своей основе к отдельным главам Священного Писания. Степень востребованности той или иной библейской модели в памятниках эпохи Смуты неодинакова, как неодинакова и степень их разработки.

Одной из наиболее часто используемых писателями Смуты нарративных моделей является библейский сюжет о грехопадении Адама и Евы. В настоящей статье будет рассмотрена интерпретация этого сюжета в двух произведениях — «Повести, како восхити неправдою на Москве царский престоль Борисъ Годуновъ» и «Ином сказании».

В обоих произведениях, несмотря на ведущую роль, отсутствует подробный пересказ ветхозаветной истории. В «Повести, како восхити...» она сведена к одной-единственной емкой формуле, которая приводится в начале рассказа о Борисе Годунове: «И уподобися той Борисъ древней змии, иже преже въ раи прелсти Евву и прадеда нашего Адама и лиши ихъ пищи

райския наслаждаться» [5, стб. 147]. В дальнейшем повествовании имена Адама и Евы более не упоминаются; оценивая личность и деяния Годунова, книжник обращается к иным библейским и историческим фигурам. Однако целый ряд исходных библейских сюжетных положений, мотивов и заложенных в них идей обнаруживается в тексте.

Прежде всего, все три сюжетных компонента библейского текста: прельщение Евы змием, прегрешение, наказание — находят свою реализацию в «Повести...». Борису Годунову отводится в истории русской Смуты роль змия, в которого вошел дьявол. Повествование о нем автор начинает традиционной оценочной формулой «По мале же времена, Богу попускающе, а сотоне действующу, вниде зломысленный дьяволъ некоему отъ велможь, зовомому Борису Годунову» [5, стб. 147]. И далее трижды в памятнике уподобляет Бориса змию. Данный символ не только позволяет «начитанному читателю», по мысли Н. С. Демковой, «мгновенно “принять” семиотический сигнал, отправленный автором» [3, с. 135], но и показывает, как надо читать данный текст.

Наличие в памятнике библейского символа поддерживается сопутствующими ему мотивами, тоже восходящими к Священному Писанию. В Библии, оправдываясь перед Господом, Ева говорит: «змии прельсти мя и ядохъ» [6]. Вслед за библейским архетипом ведущим мотивом при описании деяний Годунова становится многозначный мотив прельщения. Он впервые появляется в тексте в характеристике деяний змия и затем используется автором исключительно в качестве оценки поступков Бориса. В библейском тексте прельщение означало искушение. В «Повести...» «прельщение» толкуется как угрозы, запугивание, лесть, с помощью которых Годунов многих бояр, дворян и торговых людей превратил в своих союзников [7]: «Тако же убо и сей окаянный Борисъ нача прелщати царския полаты приобщателей и дворянь, такоже и отъ торговыхъ людей многихъ своєю прелестию преодоле; а иныхъ, аки змий свистаниемъ, угрози» [5, стб. 147]. Далее в тексте семантика мотива прельщения расширяется: к уже названным значениям добавляются подкуп и лицемерие. Расширяется и список прельщенных. Фактически, заключает автор, «не смеяше *никто* (курсив мой. — *О.Т.*) противу ему вопреки глаголати» [5, стб. 152].

Змей из ветхозаветного сюжета, намереваясь лишить первых людей райской блаженства (по толкованию Отцов Церкви, например Иоанна Златоуста), «рече» к Еве. И она, «увлекшись надеждою на равенство съ Богомъ», «возмечтала наконецъ о себе много» [8]. И Борис Годунов, намереваясь «восхити» царский престол, «не угаси злораспаляемаго своего

огня славобесия и восхоте приобрести славу превыше своея меры» [5, стб. 149], начал с того, что «рече» к «цареву синклиту», к боярам, к торговым людям. Аналогичным образом толкует поступок Евы Иоанн Златоуст в «Беседе XVI. О падении первозданных»: «диаволь увель жену въ пленъ, увлекъ ея умъ и заставилъ мечтать о себе выше своего достоинства» [8, с. 132]. В «Беседе XVII», анализируя ответы Адама и Евы Господу, Златоуст отмечает, что ни со стороны змия по отношению к Еве, ни со стороны Евы по отношению к Адаму не было «никакого принуждения, никакого насилия» [8, с. 144–145], то есть все действия библейского змия ограничиваются исключительно словами — губительным советом. И вся изначальная деятельность Годунова в изображении автора «Повести...» также ограничивается исключительно словами.

На первом этапе движения к своей цели он сам не делает ничего, лишь прельщает и угрожает лживыми словесами: «нача прелщати» [5, стб. 147], «нача паки прелщати <...> глаголаше» [5, стб. 148], «наваждаше <...> лживыми словесы» [5, стб. 150] и т.д. Однако очень быстро манера описания деяний Годунова меняется: вместо глаголов говорения автор начинает использовать в качестве ведущего глагол «повеле», тесно связанный с глаголами, несущими в себе лексему «смерть»: «уморити повеле», «казнити повеле» [5, стб. 149–150]. Кроме того, в описании поступков Годунова появляются глаголы активного действия: ««въ заточение посла», «въ расхищение предложи», «женъ осиротиль», «детей опустошилъ» [5, стб. 149–150] и т.п. Наконец, вершит этот ряд глагольная лексика со значением «несущий, сеющий смерть»: «Борисъ вооружается убийствомъ на государя своего царевича <...> погубилъ младенца», «до умертвия его сотвори», «уби младенца» [5, стб. 151–153] и другие. Таким образом, Борис Годунов в «Повести...» выступает не только в роли организатора — лукавого искусителя, преподнесшего и царствующим особам, и, в конечном счете, всем русским людям чашу со «смертоносным ядом» [9], но и в роли исполнителя дьявольского замысла. В обоих случаях деятельность Годунова оценивается книжником как первопричина трагедии Смутного времени, то есть он выполняет ту же самую роль, что и змий в истории изгнания первых людей из рая.

Господь заповедал первым людям не есть плоды с древа познания — и они нарушили заповедь. В «Повести...» также появляется образ древа с разветвленной системой традиционных для древнерусской литературы символов. По смерти Ивана Васильевича, пишет автор в начале произведения, «осташася его царского корене две пресветлии отрасли, сынове его...» [5, стб. 145]. Царевич Дмитрий уподобляется «царской младора-

стущей и краснорасцветающей ветви» [5, стб. 151], которую «отторгнути» Годунов. Последний из потомков Ивана V — царь Федор — «приносящее плод благородия насажденное древо» [5, стб. 152], которое тот же Борис «подсече и искорени даже и до умертвия его сотвори» [5, стб. 152]. Данные растительные метафоры, проникшие, согласно наблюдениям В. П. Адриановой-Перетц [10, с. 55–57], через Хронограф и Степенную книгу в повести о Смутном времени (и в частности, в «Повесть како восхити...»), восходят, на наш взгляд, к образу древа из ветхозаветной истории грехопадения Адама и Евы. На фоне сдержанных в художественном плане характеристик участников первой трагедии образ древа в Книге Бытия выделен особо. Прежде всего, подчеркнуто его пространственное положение: «иже есте посреде рая». Во-вторых, это единственное древо в раю, плоды которого Адам и Ева не должны были есть и к которому они не имели права даже прикоснуться. В-третьих, в библейском тексте дается развернутая характеристика древа: «И виде жена яко добро древо въ снедь и яко оугодно очима видети и красно есть» (аналогичные эпитеты сопровождают образ древа в «Повести...»). В-четвертых, оно выделено функционально: у вкусивших плодов с древа «отверзутся очи» и будут они, как боги, ведать добро и зло (причем мотив открытия умственного зрения в Книге Бытия подчеркнут троичным повторением). Наконец, в Библии называются противоречивые последствия вкушения плодов: Господь повелел воздерживаться от древа познания, чтобы Адам и Ева через вкушение от него «не оумрете», то есть не познали, что есть смерть, не стали смертными; змий, напротив, соблазняя жену, утверждал: «не смертию оумрете», но «будете яко бози».

В «Повести...» образ царского древа также занимает центральное место. С ним связана идея богоустановленности царской власти. Власть царя Федора Ивановича — это «власть богоданная» [11, с. 79], унаследованная от отца и «насажденная» «десницею всещедрого превечнаго Бога» [5, стб. 152]. Отсюда и сам царский престол имеет особый сакральный смысл, и царь уподобляется Богу, наделяется «особой харизмой» [12, с. 112], и царская природа приобретает сакральное значение. Следовательно, царское древо, царский корень священны и неприкосновенны так же, как и райское древо познания добра и зла.

В библейском тексте все действие развивается вокруг древа познания. Аналогичным образом строит повествование о деяниях Годунова и автор «Повести...». Рассказывая о том или ином поступке «святоубийцы», он время от времени обращается либо к образу царского престола, либо к об-

разу древа, либо к образу царского корня, постоянно напоминая читателю о том, что именно Борис Годунов «подсече древо благоплодия».

Своеобразное отражение на этом фоне получает в «Повести...» и библейская идея познания добра и зла. В зависимости от того, кто занимает царский престол, меняется и жизнь государства. Практически во всех памятниках, посвященных событиям Смутного времени, последовательно проводится различие между истинными и ложными царями: «если истинные цари получают власть от Бога, то ложные цари получают ее от дьявола» [12, с. 120]. Соответственно если у власти находится истинный царь — представитель древнего царского корня, — то и жизнь в таком государстве напоминает земной рай. Если же к власти приходит ложный царь, — имеющий иные корни, отличные от царского древа, — то и жизнь в таком государстве превращается в земной ад.

Не случайно в «Повести...» при описании времени правления истинных царей доминирует тема благодати, а при описании времени правления Годунова и Лжедмитрия I — тема убийства, кровопролития. И хотя в памятнике отсутствует подробное описание времени правления истинных царей, авторское отношение к царствованию Ивана IV и его сына Федора реконструируется благодаря отдельным деталям. Так, имена представителей древнего царского корня-древа неизменно сопровождает в тексте положительный эпитет «благоверный». Объясняя радостное ожидание прихода к власти Лжедмитрия I, покорение ему без боя многих городов, автор замечает, что все люди склонились до земли пред ним, помня «милость и милосердие» по отношению к себе царя Ивана Васильевича. Повествуя об избрании на царство Василия Шуйского, книжник вновь акцентирует внимание на образе царского корня, указывая на происхождение Шуйского от прежних благоверных царей «корене», от великого князя Владимира и от великого князя Александра Ярославича Невского. Вновь использует положительные эпитеты: «мужа праведна и благочестива» [5, стб. 168]. Его воцарение рассматривается автором как угодное Богу. И поскольку он происходил от древнего «святаго корени», то и власть свою, по мнению автора, он получил от Бога. Как когда-то царь Федор Иванович олицетворял «насажденное древо десницею всещедрого пречестнаго Бога» [5, стб. 152], так теперь Василий Шуйский принял российский скипетр «оть всемогущаго Бога во свою десницу» [5, стб. 171]. Поэтому и дни его правления для граждан наполнены радостью и весельем.

Авторское отношение к ложным царям однозначно отрицательное. Это находит выражение, прежде всего, в выборе негативных эпитетов, которые практически срastaются с именами самозванцев: Борис в тексте

всегда «лукавый», Лжедмитрий I — «злонравный», «злохитренный». Оба стали причиной «кроворазлития» в стране. Наконец, автор, указывая на их происхождение, ни разу не употребляет образы дерева, корня, что на фоне постоянного появления данных образов в повествовании об истинных царях особо значимо. Таким образом, идея добра в «Повести...» прочно связана с образами истинных царей — представителей «святого корени», а идея зла — с образами самозванцев, искоренявших старинный род Богом поставленных правителей.

Как и первые люди, Борис Годунов, истребивший царский корень [13], нарушает заповедь. Причем он совершает двойное преступление: с одной стороны, нарушает заповедь «Не убий!»; с другой стороны, организуя убийство представителей древнего царского древа, он, по сути, покушается на сакральное. Очевидно, поэтому в рассказ о гибели царевича Дмитрия автор включает новую библейскую аллюзию, во многом проясняющую исходную сюжетную модель. Сюжет о грехопадении в этот момент осложняется другим знаковым сюжетом — о предательстве Иудой Иисуса Христа. Эта особенность повествования, как нам представляется, подтверждает мысль о сакральности царского древа-корня.

Однако смерть сыновей Ивана IV знаменовала не только гибель древней династии, но и десакрализацию царского престола, который теперь «неправдою» мог «восхитити» любой самозванец (в «Повести...» это сначала Борис Годунов, затем Лжедмитрий I). Искоренение сакрального древа правителя обернулось бедами для государства. Годунов не просто совершает грех, он становится основоположником греха, причиной дальнейших страшных событий, произошедших в Русской земле. И поскольку он разными способами, о чем было сказано выше, подчинил себе всех людей, то никто ему не противоречил из опасения за собственную жизнь. Именно страхом пред Годуновым и вынужденным вследствие боязни «кроворазлития и междоусобных брани» молчанием автор объясняет самый факт восшествия Бориса на престол. На метафизическом уровне это значит, что он сделал «боляре же и власти и велможи и весь царский сигклить и гости и всенародное множество Московского царства» [5, стб. 152–153] соучастниками преступления. Греховен не только Борис Годунов, но и все «прельщенные» им.

Библейский сюжет завершается рассказом о наказании, которое понесли, нарушив заповедь, змей и первые люди. Это и изменение внешнего облика змия, и проклятие его от всех скотов и зверей земных. И утрата человеком не только рая, но и общения с ангелами; утрата способности понимать язык животных и птиц; и жизнь в печали, и утрата бессмертия...

Аналогичную модель наказания можно наблюдать в рассматриваемой «Повести...». Прежде всего, наказан Годунов — основоположник греха. Узнав, что все русские воеводы и все воинство поклонились Лжедмитрию, Годунов смертоносным зельем «упокой себе». Однако суровому наказанию подвергается не только он сам, но и вся его семья. Его жену, царицу Марию, и сына Федора Отрепьев повелел смерти предать, а дочь — в живых оставить, «дабы ему лепоты ея насладиться» [5, стб. 159]. Завершает рассказ о гибели семьи Годуновых пространное авторское отступление, ставящее итоговую точку в развитии сюжетной линии Годунова: «Се днесь зрите, любимцы мои, какова кончина творящимъ неправедная беззакония, въ нюже меру мерять, возмерится имъ, и кою чашу прочимъ наполняютъ, ту и сами испиваютъ» [5, стб. 159]. Годунов, преподнесший древнему царскому роду «смертоносный яд», погибает сам, вместе с ним гибнет и его семья. В данном случае самоубийство и убийство уравниваются, поскольку и то, и другое знаменует собой гибель рода Годуновых. Все, к чему он стремился, искореняя царское древо: «слава высокоумия», «чертоги златоверхия», «трапезы пресветлые и телцы упитанные», «рабы и рабыни предстоящи», «порты и обуища драгоценныя» и прочее — исчезло в один миг. Все материальные блага мира, слава и власть оказались ничтожны пред тем, что по смерти главы семьи некому было «изъяти» жену и детей «оть руку спекулятора» [5, стб. 160]. По сути, здесь реализуется в соответствии с историческими реалиями библейская идея: «донелиже възвратишия въ землю от нея же взять бысть».

С другой стороны, наказание за молчаливое согласие и принятие неправедной власти Годунова понесли все жители Русской земли. Их наказание — это неправо правление Лжедмитрия I, творившего исключительно одни «пакости» и «беды» православному христианству. Отрепьев, по мнению автора, такой же враг, и «поругатель», и убийца, как Борис Годунов. Однако его роль в истории русской Смуты двойственна: с одной стороны, он послан в качестве наказания за прегрешения Годунова, с другой стороны, он сам преступник, незаконно захвативший русский престол. И в этом смысле фигуры Бориса и Гришки Отрепьева оказываются идентичны, что подчеркивает в тексте прием зеркального отражения. Деяния Лжедмитрия I в описании автора «Повести...» подобны деяниям Годунова с той лишь разницей, что он «умыслил» уничтожить во всей Русской земле христианскую веру и «всехъ православныхъ христианъ побити» [5, стб. 165]. В целом же, принципы создания образа Отрепьева в памятнике аналогичны принципам создания образа Годунова. Он точно так же неоднократно уподобляется в «Повести...» змию. Точно так же при



описании его поступков используются глаголы активного негативного действия и лексика со значением «несущий, сеющий смерть». Как и Борис Годунов, он вонзил «страх и трепеть въ сердца человека» [5, стб. 163]. Как когда-то Годунов «кровию и слезами не наполнил ненасыщаемыя утробы своя и паки воздвиже многу вражду» [5, стб. 150], так и Отрепьев «велий плачь и рыдание сотвори въ людехъ» [5, стб. 163].

Тот, кто должен был быть благочестив и «благоверен», заботиться о своем народе, не только сам отпал от православной веры, но вознамерился и всю Русскую землю привести в подчинение римскому папе. Приводя свой план в действие, он многие святые места осквернил, монастыри «въ дома и въ жилища поганцомъ» сотворил, иноков умыслил женить, монахинь замуж отдавать, обличающих его ересь смерти предал и в заточение разослал, наводнил Российское царство «погаными иноверцами» и, главное, задумал всех православных христиан «посекати до останка» [5, стб. 163–166]. Таким образом, все участники трагических событий начала XVII столетия понесли наказание.

Вынесенная в заглавие «Повести, како восхити...» [14] и неоднократно продекларированная на протяжении всего повествования [15] дуальная идея «преступление — наказание» получит свое дальнейшее развитие в компилятивном памятнике более позднего времени — так называемом «Ином сказании». В главах, посвященных Борису Годунову, составитель «Иного сказания» [16] воспроизводит ту же самую повествовательную модель, которую мы наблюдали в «Повести, како восхити...»: так же в сюжетной линии Бориса Годунова выделяются основные компоненты библейского архетипа, так же одним из ведущих в его характеристике является мотив прельщения, так же все действие разворачивается вокруг центрального образа царского древа и т.п. Однако в «Ином сказании», помимо сходства, возникшего в результате почти дословного воспроизведения источника — «Повести, како восхити...», наблюдается и ряд отличий в интерпретации сюжета о грехопадении, обусловленных и широтой охватываемого материала (от смерти Ивана Грозного до царствования Алексея Михайловича), и углублением центральной идеи «преступление — наказание».

Помимо исходной адресной формулы [17], в тексте «Иного сказания» встречается еще одно упоминание имен Адама и Евы. Но оно связано уже не с образом Бориса Годунова, а с образом Гришки Отрепьева: «Яко же древле прелсти въ начале мира родоначальниковъ Адама и Евву отпасти райския породы и наведе ему смерть, тако же той научаетъ и умудряетъ угодника своего ростригу...» [16, стб. 42]. Повторная адресация к истории грехопадения первых людей поддерживается в тексте

мотивом прельщения, вводимым на сравнительно небольшом текстовом фрагменте каскадом повторов [«прелсти <...> прелсти <...> прелестию прелстити...»] [16, стб. 42], а также дважды встречающимся в памятнике уподоблением Отрепьева змию — «угрызающего змия» [16, стб. 53]; «злому змию, зияюще ны поглотить» [16, стб. 57]. При этом семантика мотива прельщения, с одной стороны, в сравнении с характеристикой Годунова сужается до одного конкретного значения — это прельщение славой мира сего. С другой стороны, именно это сужение семантического поля мотива делает максимально прозрачным совпадение мотивировок поступков Годунова и Отрепьева в памятнике [18].

Акцентировка именно этого значения мотива усиливается дополнительными негативными образами. Вслед за автором «Повести, како восхити...» составитель «Иного сказания», характеризуя деяния Годунова, использует образ «злораспаляемаго <...> огня славобесия» [16, стб. 5] и образ «ненасыщаема <...> никоторою кровию славобесныя утробы» [16, стб. 16]. Ненасытная жажда крови («на кровопролитие тщится, лакати крови христианския и поядати плоти человеческия» [16, стб. 32] и другие), дьявольская природа («сатанина угодника» [16, стб. 33] и другие) отмечаются составителем и в образе Отрепьева. Нечто подобное наблюдается и в «Повести, како восхити...», но в «Ином сказании» прослеживается более тесная взаимосвязь мотивов жажды власти, славы мира сего и крови. Причем это двуединство мотивов, актуализирующее идею преступления через преступность помыслов, желаний к преступным, кровавым деяниям, подчеркивается в памятнике не только в характеристиках Годунова и Отрепьева.

Аналогичный прием составитель использует в рассказе о «безумном» Илейке Горчакове. Как когда-то дьявол вошел в сердце Годунова, так теперь он завладел сердцем Илейки, и он, «ревнуя» Гришки Отрепьева «прелести», «нарече бо ся <...> Петромъ царевичемъ» [16, стб. 97], сыном государя и великого князя Федора Ивановича, и собирался всех людей Московского государства «прелстить». И опять «овии безъ ума прелстишася, овии страха ради множества ихъ предашася имъ...» [16, стб. 99]. И снова мятежники-«кровоядцы» «лакнуша крови христианския» [16, стб. 99]. Точно так же описываются в памятнике и деяния «дикого вора тушинского». Лжедмитрий II — «инь злобесный кроволакательный песь или человекоядный зверь; иже лукавое око отверзе и злое рыкание испусти, и вся простожительныя люди устраши, а змиобразныя лукавыя и злыя сихъ къ своему кроволитному нраву своя превратити» [16, стб. 117].

Очевидно, что составитель «Иного сказания» использует одну и ту же схему описания для всех самозванцев эпохи Смутного времени, начиная от крупных фигур на исторической арене, таких, как Борис Годунов и Лжедмитрий I, и кончая сравнительно с первыми более мелкими — Илейкой Горчаковым, Иваном Болотниковым и Лжедмитрием II, тушинским вором. По сути, во всех этих случаях в завуалированной форме через сходство мотивов реализуется библейская идея преступления, восходящая к первоисточнику — сюжету об Адаме и Еве. Все претенденты на царский престол эпохи Смуты уподобляются составителем «Иного сказания» согрешившим в раю.

Второе яркое отличие интерпретации сюжета о грехопадении в «Ином сказании» состоит в углублении идеи возмездия-наказания за преступление. Вслед за автором «Повести, како восхити...», настойчиво проводившим мысль о взаимосвязи деяний и их последствий, составитель «Иного сказания» делает лейтмотивом произведения фразу: «О братии любовнии! не дивитесь начинанию, но зрите, каково будеть скончание» [16, стб. 16], [19]. Но, в отличие от «Повести...», в «Ином сказании» прослеживаются более тесные причинно-следственные отношения между мотивами жажды славы мира сего и крови, смерти. Эта взаимосвязь просматривается и в риторических авторских отступлениях, и в собственно художественном воплощении библейской идеи познания смерти в результате совершения греха. Как и автор «Повести, како восхити...», составитель «Иного сказания» показывает двойственные результаты стремления к власти. С одной стороны, мечта одного человека о суетной славе мира ведет к «кроворазлитию» во всей Русской земле, с другой стороны, грешник, в котором «неугасимым огнем» разгорелась страсть «къ державству Московского государства», «возмездие самъ восприя и съ родомъ своимъ на земли во очю нашу, а въ будущемъ веце Богъ единъ самъ вестъ, что воздаяние ему воздасть» [16, стб. 10]. Наконец, один человек, увлекшийся дьявольскими «сладостными глаголами», не только сам отпадает от ангельского чина и царства небесного «во тлю и въ смерть», но увлекает за собой «прочихъ человекъ во свою погибель» [16, стб. 42]. И если автор «Повести, како восхити...», реализуя идею наказания, лишь констатировал факты гибели сначала Бориса Годунова и его семьи, затем Лжедмитрия I, то составитель «Иного сказания» идет дальше. Он реализует художественными средствами идею тления и забвения памяти убиенных грешников.

Так, повествуя о самоотравлении Бориса Годунова, составитель пишет об изменении его человеческого облика в результате принятия смертоносного зелья: «и образу его изменитися отъ изломания, и всему телу

во уголь почерневшу и виду его: но и сказати не возможно, каковъ бысть отъ лютои зелейной» [16, стб. 39]. Членов семьи Бориса Годунова и весь их род постигла та же страшная участь, которую некогда «царюющий неправдою» Борис уготовил жителям Комарицкой волости: имения и дома Годуновых были разграблены, их самих «переимаша» и, предав лютой смерти, «яко буря веляя развея ихъ, яко прахъ» [16, стб. 47–48]. И даже после смерти они не сразу обретают покой. Лжедмитрий I повелел «извлещи съ поруганиемъ на сонмище» [16, стб. 51] останки Бориса Годунова из традиционной царской усыпальницы и погresti его и сына в «убоземъ» (!) монастыре.

Еще страшнее участь Отрепьева в изображении и автора «Повести, како восхити...», и составителя «Иного сказания»: мечом и «прочим убийством» разным орудием убиен, он «всяко влекомъ бяше <...> по земли множайшихъ человекъ руками» [16, стб. 58], и невозможно, страшно живому человеку было не то что касаться его, но и смотреть на лицо его. Три дня нагой труп Отрепьева лежал на «торжищи», «ником не брегомый», а после его выволокли и бросили в поле. Примечательно, что в этом фрагменте автор вновь приводит скрытую цитату из сюжета об Адаме и Еве. Но если в библейском тексте говорится, что Адаму суждено уйти в землю, от которой и взят он был, то Лжедмитрию I и в поле не суждено было обрести покой: самая земля, согласно тексту, «возгнушася» принять «сына погибели». Дважды автор акцентирует на этом внимание читателя и расширяет метафору чередой параллельных конструкций, описывающих поведение природы: земля «возгнушася на себе держати проклятаго твоего еретическаго трупа и аерь ста неблагонаравие плодити, облацы дожда не даша, не хотяше его злоокаяннаго тела омыти, и солнце не восия на землю огревати, и паде мразъ на всеплодие...» [16, стб. 59–60]. И так продолжалось до тех пор, пока не ввергли его «всесквернавое», «злосмрадное», «законопреступническое» тело в ад, «сожегши».

Горчаков, согласно «Иному сказанию», увлек за собою «въ ровъ погибелный седьмадесять тысящъ войскихъ людей» [16, стб. 112], которым впоследствии царь Василий Иванович Шуйский с войском своим «челюсти <...> растерза» [16, стб. 115], а самого разбойника Петрушку по многом истязании повесить повелел. О судьбе «тушинского вора» составитель «Иного сказания» и вовсе умалчивает, но на фоне красочных повествований о гибели его самозванных предшественников этот рассказ и не требуется: и так понятно, что его удел — небытие.

Таким образом, в основе повествовательных моделей «Повести, како восхити...» и «Иного сказания» лежит библейский сюжет о грехопада-

нии Адама и Евы. Авторы довольно последовательно воспроизводят на новом историческом материале все основные компоненты библейского рассказа. Выбор же ведущей нарративной модели во многом объясняется идеологическими установками авторов и самой исторической ситуацией. В начале XVII столетия произошло небывалое в русской истории событие — гибель древнейшей династии Калиты и появление череды самозванцев. По наблюдениям А. М. Панченко, «русские источники до начала XVII в. не знали ни одного самозванца» [20, с. 95], хотя ситуации, располагавшие к появлению этого феномена, возникали неоднократно. В XVII столетии пошатнулись самые основы средневековой идеологии, вера в божественное происхождение власти царя, не случайно на российский престол претендовали представители самых разных сословий. Почти все они выступают в роли нарушителей канонов [20, с. 96] и с точки зрения писателей Смуты ведут себя как вероотступники, еретики, убийцы и враги. Каждый раз, когда такой нарушитель посягает на святой царский престол, он уподобляется либо змию, либо прельщенным Адаму и Еве. Как первые люди, согрешив, лишили себя возможности пребывать в раю, так и каждый претендент на право назваться царем всея Руси лишает всех граждан государства возможности существовать в земном раю, то есть жить в покое, тишине и благоденствии. Захват царского престола путем убийства предыдущего царя воспринимается современниками как возврат к первоистокам. Поэтому и в художественном отношении вполне оправданным кажется выбор авторов: история человечества началась с грехопадения Адама и Евы, и новая история Русского государства начинается с прегрешения Бориса Годунова. Многократное же повторение одной и той же нарративной модели с незначительными изменениями в тексте «Иного сказания» как нельзя лучше демонстрирует тяжелейший кризис («династический, государственный, социальный» [20, с. 89]), разыгравшийся в Русской земле в начале XVII столетия.

## Примечания

1. *Лихачев, Д.С.* К изучению художественных методов русской литературы XI–XVII вв. [Текст] / Д. С. Лихачев // ТОДРЛ. — М.; Л.: Наука, 1964. — Т. 20. — С. 5–28.
2. *Михайлова, Т.В.* Свидетельства праведности царской власти в повестях Смутного времени [Текст] / Т. В. Михайлова // Религия и нравственность в секулярном мире. Материалы научной конференции. 28–30 ноября 2001 г. Санкт-Петербург. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001.
3. *Демкова, Н.С.* Средневековая русская литература. Поэтика, интерпретации, источники: сб. ст. [Текст] / Н. С. Демкова — СПб.: СПбГУ, 1997.
4. *Прокофьев, Н.И.* «Видения» крестьянской войны и польско-шведской интервенции начала XVII века (Из истории жанров литературы русского средневековья). [Текст] / Н. И. Прокофьев: автореф. дис. ... канд. филол. наук. — М., 1949.
5. Здесь и далее текст цитируется по изд.: Повесть, како восхити неправдою на Москве царский престоль Борись Годуновъ [Текст] // Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени. — 3-е изд. — Л., 1925. — РИБ. — Т. 13. — Вып. 1. Орфография упрощена.
6. Библия [Текст] — Острог, 1581. Здесь и далее цитаты приводятся по данному изданию, орфография упрощена.
7. *Коротченко, М.А.* Публицистика смутного времени (проблематика, проблема авторской позиции, влияние церковной публицистики конца XV — начала XVI вв.). [Текст] / М. А. Коротченко: дис. ... канд. филол. наук. — М., 1998. — С. 55.
8. Иже ко святых отца нашего Иоанна Златоустого архиепископа Константинопольского избранные творения. Беседы на книгу Бытия. Т. 1. [Текст]. — М., 1993. — С. 131. — Репринтное издание. (Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста Архиепископа Константинопольского в русском переводе. Т. 4. — СПб., 1898.).
9. Ср.: «Наполнивъ чашу гибельнымъ ядомъ, (диаволь) подалъ ее жене, а та, обративъ внимание на смертоносное действие, <...> возмечтала наконецъ о себе много» [8, с. 131].
10. *Адрианова-Перетц, В.П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси [Текст] / В. П. Адрианова-Перетц; АН СССР; ИРЛИ. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947.
11. *Успенский, Б.А.* Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен [Текст] / Б. А. Успенский: избр. тр. — М.: Гнозис, 1994. — Т. 1: Семиотика истории. Семиотика культуры.
12. *Успенский, Б.А.* Царь и Бог [Текст] / Б. А. Успенский: избр. тр. — М.: Гнозис, 1994. — Т. 1: Семиотика истории. Семиотика культуры.

13. Автор «Повести...» винит его и в смерти царевича Дмитрия, и в смерти царя Федора.
14. «Повесть, како восхити неправдою на Москве царский престоль Борись Годуновъ и како на него попусти Господь Богъ врага и поругателя, еретика, розстригу Гришку Отрепьева, мстя неповинное кровопролитие новаго своего страстотерпца благовернаго царевича князя Дмитрея Углицкого» [5, стб. 145].
15. Ср.: «Видевъ же сия всевидящее недреманное око Христось, яко неправдою восхити Росийския области скифетръ, и восхоте ему отмстити неповинные крови кровопролитие новыхъ своихъ страстотерпцовъ <...> и попусти на него такова же врага и законопреступника <...> Юшку Яковлева сына Отрепьева, яковъ и самъ той святоубийца Борись Годуновъ» [5, стб. 154].
16. Такъ называемое Иное сказание [Текст] // Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени. — 3-е изд. — Л., 1925. — РИБ. — Т. 13. — Вып. 1. — Стб. 1–144. Орфография упрощена.
17. «И уподобися той Борись древней зми, иже прежде въ раи прелсти Евву и прадѣда нашего Адама...» [16, стб. 3].
18. Ср: Годунов «изумлена о суетной славе мѣра сего» [16, стб. 10]; Лжедмитрий I «прелсти славою мира сего скоротекущаго» [16, стб. 42].
19. Ср. в «Повести, како восхити...»: «О братия и любовнии! не дивитесь начинанию, но зрите, каково будетъ скончание» [5, стб. 154].
20. *Панченко, А.М.* Я эмигрировал в Древнюю Русь. Россия: история и культура. Работы разных лет [Текст] / А. М. Панченко. — СПб.: Изд-во журнала «Звезда», 2008.

## **Жанровая специфика «Слова о некоем старце», текста паломнической литературы XVII в.**

К паломнической литературе XVII в. относится «Слово о некоем старце», «оригинальность» и «странность» которого произвели впечатление на исследователей сразу же по обнаружении единственной рукописи [1]. Своеобразие текста, не укладывающегося в канонические рамки жанра паломнического хождения, отмечалось учеными единодушно: «...это оригинальное произведение народного творчества, заслуживающее изучения с разных сторон», «единственный в своем роде памятник, найденный пока только в одном списке» [2]; «странный памятник», который не подходит «в обычный разряд «хождений», но с различных сторон дополняет бытовой факт паломнического обычая и предания» [3]. Акцентировалась при этом и «...неоднородность литературного памятника: достоверность начала и легендарность самого хождения, лишенного исторических реалий и восходящего к древним преданиям о святынях христианского Востока» [4]. Таким образом, отмеченное отступление от традиций путевой литературы Древней Руси в «Слове о некоем старце», выразилось в постоянном обращении к легендарному материалу, сведении к минимуму историко-географических реалий, а также в использовании самых разнообразных по содержанию и жанру источников, как устных, так и письменных. Все выше перечисленные особенности текста связаны с трансформацией жанра паломнического хождения как такового.

Свидетельства трансформации жанра на примере «Слова» обнаруживаются, начиная с его заглавия. На это указывали Х. М. Лопарев, А. Н. Пыпин и вслед за исследователями XIX в. К.-Д. Зеemann, обративший внимание на то, что жанровая трансформация в данном случае, проявившаяся столь наглядно, отличается от изменений, которым подвергся жанр, к примеру, в повествовании (также XVII столетия) «убогого казанца» Василия Гагары, хождении, названном столь же красноречиво — «житием» [5].

В анализе исторической основы сочинения древнерусской путевой литературы, впрочем, как и в исследовании жанровой сущности, немало-



важную роль играет его заглавие и предисловие, предваряющее основное повествование. Отличие от названий древнерусских паломнических хождений явное; «Слово о некоем старце» звучит как заглавие неопределенное — «обманчивое, в духе Цветника», как охарактеризовал его Х. М. Лопарев. В связи с этим исследователь сделал вывод, что, исходя из названия, и сам текст должен быть выдержан в духе сборника проповедей и поучительных рассказов. Не случайно А. Н. Пыпин, доведя мысль Лопарева до логического завершения, уже утверждал, что текст сходится с благочестивыми легендарными рассказами и что между ними практически можно поставить знак равенства [6].

Часто используемый в древнерусской литературе для определения проповеди термин «слово» не имел четко выраженного функционального назначения — так зачастую, помимо проповедей, назывались поучения, притчи, похвалы и послания. К.-Д. Зеemann обратил внимание и на рукописные «прецеденты» названия «словами» путевых описаний Арсения Солунского (в рукописи XV в. — «Слово о бытии Иерусалимском», вслед за основным заглавием «Сказание о святем Иерусалиме») и Трифона Коробейникова (фрагмент хождения в рукописи XVIII в. — «Слово иже верующим истинно в Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа») [5, с. 114–115]. Дополняет этот перечень и анализируемое нами «Слово о некоем старце». Следовательно, возможный перенос термина «слово» на указанные сочинения, предполагает его использование для обозначения некоего назидательного текста в его любых разновидностях. Однако проповедническое начало присутствует в повествовании неявно, сильно завуалировано, чаще исподволь появляясь под влиянием складывающихся по воле книжника воедино библейских образов, евангельских и апокрифических мотивов.

Если заглавие текста свидетельствует о том, что хождение может приблизиться на жанровом уровне к сочинениям поучительно-проповеднического характера, то имеющиеся сюжетные фрагменты исторического плана, включая предисловие, предваряющее основное повествование, более определенно указывают на связь данного текста с историко-деловыми жанровыми формами.

Непосредственно в тексте «Слова» обнаруживаем два фрагмента, в которых отразился реально-исторический материал. Прежде всего, его первая часть содержит почти несомненный исторический факт. Начинается текст рассказом об иноке Елецкого Черниговского монастыря Пречистой Богородицы Сергии, взятом в плен в Крыму: «Был старец, именем Сергей, Михаила Черкашенина сынъ, из Чернигова град, из монастыря

Елецкаго пречистыя Богородицы. И был в Крим взять, из Криму продан бысть в Кафу» [л. 100 об.].

Также достоверным и имевшим место в реальности можно считать «мини-сюжет», завершающий вторую часть, которая представляет собой сказание об Иерусалиме и о путях, к нему ведущих; Константинополь, Аравия, Иерусалим, Египет — основные географические пункты паломнического посещения в «Слове». Это описание включает в себя исторический (и, как было указано выше, сюжетный) рассказ о немаловажной для паломника встрече: «Из дому Давыдова придет Савина илавра, от Ерусалима за 15 верст; а в нем 4000 келей, а 10000 братьев, а из одьного студенца воду пьют, а хлеб едят на одной трапезе. А гостьти цареградския, имя ему Стовах Челебин; а торговал он на Москве, в чернецах имя ему Иона, и он бедных людей откупал 50 человек на всякой день во Царе-граде и в Кафе на всякой день, и на волю спущал и отпускные грамоты им давал до Крещения! А с Крещения во Ерусалиме постригься в Савине илавре и поскимился, а крестил его патриарх и митрополит» [лл. 103 об.-104].

Таким образом, «Слово» содержит так называемые «исторические намеки», точнее, указания на трех реальных лиц середины и второй половины XVI в. — это упомянутые выше в цитатах имена «старца» «Сергия» (предполагаемый автор «Слова», сын Михаила Черкашенина), «Михаила Черкашенина» (Михайло Ескович Черкашенин — прославленный атаман донского казачества) и «Стоваха Челебина» (крещенный под именем Ионы мусульманин Мустафа Челебей, купец из Константинополя). Несмотря на заверения исследователей, что «повесть отрешена от обстоятельств времени, не знает ни сарацин, ни турок в Иерусалиме» (Х. М. Лопарев), «...эти намеки на исторический факт <...> поглощаются массой чудесных и странных подробностей» (А. Н. Пыпин), обойти вниманием элементы реально-достоверного не представляется возможным [2, с. 4; 3, с. 251]. Исторические «намеки», краткие указания на современность, сохранившиеся в тексте, становятся тем ценнее, что посредством их «Слово» вписывается в исторический контекст XVI–XVII столетий.

Начальная (условно говоря, «историческая») часть «Слова» стилистически и по составу сообщаемых сведений пересекается с многочисленными рассказами пленников тех времен, сохранившимися до нашего времени. В первую очередь, следует принять во внимание такие памятники, как «Челобитная Василия Полозова» и «Описание турецкой империи, составленное русским, бывшим в плену у турок во второй половине XVII в.». Это документальные формы, сходные между собой и со «Словом» в большей или меньшей степени. В частности, на возмож-

ность сопоставления со «Словом» «Описания турецкой империи...» указал в свое время П. А. Сырку, назвавший рассказ «русского, бывшего в плену у турок» чем-то «вроде военно-географическо-топографическо-статистического описания Турции», и В. С. Иконников, определивший его как текст, «представляющий обыкновенный «путник» (расстояние мест) и вместе с тем военно-географическое и топографическое описание страны, в котором отмечают «положительность и реальность» [7].

К литературе подобного рода можно отнести лаконичные записи в «Распросных речах иноземцев и русских, возвратившихся из плена, присланных из Разряда в патриарший дворцовый приказ для допросов», которые представляют собой документальные свидетельства, переданные канцелярским языком подьячих приказа и не имеющие сколько-нибудь личного, авторского начала: «Каширенин Степан Михайлов сын Терпугов сказал: взяли де его в полон крымские татарове и свели в Крым, а из Крыму продали в Царьгород, веру татарскую держал и отгромили де его шпанские немцы, и ксент исповедывал, секрамента не имал, вышел на Дон тому лет с восемь; у отца духовного не бывал, к церкви хаживал, и ко кресту и к евангилью ходил и к образом прикладывался и святою водою крапливался и пасху едал»; «Навасилец Микифор Михайлов сын Лунин сказал: взяли де его ногайские татаровя в полон, тому лет с двенадцать, и свели де их в Азов, а из Азова продали в Кафу, а из Кафы продали в Царьгород, и в Царьгороде посадили их на каторгу, и были все на каторге, и в прошлом году — в 131 г. отгромили их с каторги шпанские немцы, и были в шпанской земле неделю; а из шпанской земли отпустили в Рим...» и т.п. [8].

Все эти свидетельства носят деловой характер, их жанровое назначение ограничено краткой передачей сведений и не осложнено никакими дополнительными литературно-художественными, эстетическими функциями. Если сравним имеющиеся «описания», челобитные и записи «полонеников» со «Словом о некоем старце», то обнаружим стилистическое и функциональное сходство лишь в его предисловии — краткой вступительной «исторической» части. Дальше этого анализируемый текст не идет, отличаясь и формой, и содержанием от указанных текстов деловой и «военно-географическо-топографическо-статистической» письменности. Поэтому «Слово о некоем старце» не следует полностью относить к рассказам плененных невольников о своих злоключениях, хотя их влияние несомненно прочитывается в тексте.

Анализ основной части «Слова о некоем старце» позволяет отнести данный текст к древнерусской паломнической литературе, поскольку

далее повествование облекается именно в форму описания восточных земель с краткими сюжетными «вкраплениями», лишь намеками указывающими на путешествие некогда попавшего в плен, а впоследствии освободившегося малороссийского инокa Сергия. Фигура самого странствующего паломника при этом, никак не проявляясь (вплоть до фрагмента встречи с Мустафой/Ионой в Египте), уходит на второй план. «Старец» был взят в плен крымскими татарами, о чем последовательно идет речь в тексте: «И был в Крым взад, из Крыму продан бысть в Кафу» [л. 100 об.]. Впоследствии ему пришлось побывать в Константинополе, Аравии, Иерусалиме и его окрестностях и в Египте. Это можно утверждать, ссылаясь, в первую очередь, на путевые описания «Слова» [9].

Но и в данном случае, говоря об использовании типичных для жанровой формы хождения путевых очерков, необходимо делать оговорки, постоянно имея в виду определенные родо-видовые нарушения. Далеко не случайно Х. М. Лопарев указывал на насыщенность данного сочинения легендарным материалом — исследователь попросту не вправе говорить о его историчности и документальности. «Легендарность», на которую постоянно ссылались первые исследователи «Слова», прежде всего обозначала недостоверность значительного ряда подробностей и деталей данного сочинения. В связи с этим имеет смысл остановиться на том обширном легендарном материале, которым богат памятник, и множестве исторических «несообразностей и неточностей» в «Слове», которые «старец Сергей» как паломник и как автор вряд ли допустил бы в описании своего странствования, но человек посторонний, никогда не бывавший в Палестине и Египте, мог и не заметить. Так, отмечается явная произвольность приведенных в тексте расстояний между географическими пунктами, путаница в топографических данных, смешение топографических и географических наименований. Нередко цифровые данные используются в тексте настолько случайно, что не могут быть объяснены ни обращением к устным источникам (бытовавшим местным преданиям и сказаниям), ни влиянием книжной традиции, в частности знакомых автору хождений предыдущих столетий.

Автор менее всего обращал внимание на точность топографических и географических указаний. Простое их перечисление подтвердит правомочность данного утверждения: расстояние от Крыма (заштатного городка, ныне г. Феодосии) до Кафы, отнюдь, не 5 верст, как указывается в «Слове» («От Крима до Кафы 5 версть» [л. 100 об.]), а около 25; от г. Крыма до Аккермана («Бела града») сложно добраться по суше, да и расстояние между ними гораздо больше, даже если взять кратчайший

путь — морем («...а до Бела град сухим путем итьти 70 версть» [л. 100 об.]). Вместо реки Днестр упоминается Днепр, тогда как Белград не мог стоять на Днепре («А Бел град стоить на устие Непру реки, а пал в Чермное море» [л. 100 об.]); расстояние от Белграда до Константинополя меньше названного как минимум в 5 раз («А от Бела град морем бежат 3000 версть до Царя град» [л. 100 об.]); а от Кипра до Константинополя, напротив, больше («До Кипрьского острова Белым моремъ бежат 1000 версть» [л. 100 об.]). Неверны указания расстояний от Иордана до «Изосимовы пустыни» («А до Изосимовы пустыни от Ерданския реки 60 версть» [л. 101 об.]), пустыни и монастыря Герасима («а до Ярасимовы пустыни 20 версть» [л. 101 об.]) и монастыря Иоанна Предтечи с находящимся в нем гробом Иоанна («а до Иванна Предотеца гробу 70 версть итьти на ослятехъ» [л. 101 об.]) — все указанные монастыри находятся поблизости друг от друга и в недалеке от реки Иордан. Допущены ошибки и в расстоянии от села Скудельниче до монастыря Иоанна Предтечи («А от Иваннова гробу Предтеча до Скуделничья села 2 версть» [л. 101 об.]) и Иерусалима («А от Скуделнична села до Ерусолима 3 версть» [л. 101 об.-102]); абсолютно нереально и названное количество церковных строений в с. Скудельниче — «А въ Скуделничне селе 700 храмов» (л. 101 об.). Также непонятно, почему автор утверждает, что по Содомскому морю нужно идти 4 дня, а далее говорит, что еще «А до Ерданского устия ехат 60 версть» (л. 101 об.); также неясно выражение «морем Содомским кораблями на верблудех» (лл. 101-101 об.). К тому же известно, что по Мертвому морю на кораблях никогда не ходили — в XVI в. плавали на плотках или челноках, и путешествие это было сопряжено с большими трудностями и опасностями.

Так же автор путается в определении топографического расположения некой «Савиной илавры» («Из дому Давыдова придет Савина илавра, от Ерусолима за 15 версть...» [л. 103 об.]). Сначала он отождествляет ее с лаврой Саввы Освященного, но затем, «располагая» ее вблизи «дома Давыдова» (или замка царя Давида), цитадели Иерусалима, видимо, понимает под ней Саввину метохию (подворье палестинского монастыря Св. Саввы), которая с XII в. находилась на юго-востоке от Иерусалима, на небольшом расстоянии от построек, связанных с именем Давида. Это верно, если учесть последовательность повествования в «Слове»: сначала, вопреки паломнической традиции, речь идет не о главной святыне Иерусалима и Палестинской земли — храме Воскресения Христова, а об окрестностях города, причем достаточно дальних: реке Иордан, Иудейской пустыне, окружающей Содомское море; затем описание переносится

на пригород Иерусалима (село Скудельниче) и сам город (церковь Святая Святых и храм Гроба Господня). Было бы логично, если бы далее автор сообщил о находящихся поблизости «доме Давида» и подворье монастыря Саввы, а не о дальней лавре, для чего вновь пришлось бы вернуться к рассказу об Иудейской пустыне.

Указанное далее расстояние (хотя и не совсем точное) и количество старцев и келий в «Савиной илавре» («...а в нем 4000 келей, а 10000 братовъ, а из одного студенца воду пьют, а хлеб едят на одной трапезе» [л. 103 об.]), а также упомянутый «один студенец» позволяют говорить, что создатель текста вновь имеет в виду лавру Саввы Освященного, единственный источник которой действительно был спасением для иноков в столь пустынном месте. Впрочем, цифры этого фрагмента вряд ли следует назвать верными, они скорее всего вновь говорят о влиянии на «Слово» древнего предания, а не фактов современности — здешних старцев-иноков и монастырских келий указано слишком много для XVI–XVII вв. [10]. Создается впечатление, что создатель «Слова» сам не вполне понимал, о чем он пишет: о лавре Саввы Освященного, находящейся там же, где другие вышеупомянутые монастыри пустыни: Святого Герасима, Иоанна Предтечи или о ее подворье в Иерусалиме.

Легендарный материал представлен в «Слове» наиболее широко, его специфика во многом определяется своеобразием устных и книжных источников сочинения. Выделяются два легендарных пласта: так называемые «иерусалимские» / «палестинские» легенды, объясняющие сакральность святых места Восточного Средиземноморья, о которых мы уже писали [11], и «аравийские», акцентирующие внимание на материале экзотико-фантастического характера, чудесах, далеких от священного смысла, которым пронизан блок сказаний и преданий Святой Земли. На этой группе легенд мы и остановимся далее.

«Слово о некоем старце» включает три легенды, предваряющие описание Иерусалима и связывает их с описанием пути по Аравийской земле (л. 101): о птице «наугуй» («А из горъ Аравинских летает науги птыца, а емлет по лошаде с человека на всяк день»), «золоте Аравинском», текущем с гор («А от черных арапов до Аравинския горы, до царства Аравинского, 4 версты. Ис тое горы идет золото Аравинское, в солнечной день, аки вино, течет, и емлют его всего два дни или три дни»), и о песчаном море («А от Черных Арапов за песчаное море морем бежат 500 версть. А около моря песьяного живут Синия Арапы; а от тех Арапов до Содомскаго моря 70 версть»). Анализ данных легендарных уточнений также приводит к ряду наблюдений, которые открывают самые неужи-

данные параллели с другими сочинениями древнерусской словесности, созданными в одно время или в традициях одного жанра.

Птица нагуй, слетающая с Аравинских гор, «изобильных» богатством — золотом, текущим, «аки вино», безусловно, «происходит» не из зарисовок путевой литературы, повествующих о сакральных землях Восточного Средиземноморья. Появление в «Слове» этого анималистического образа не является чем-то необычным, легендарный источник таких утверждений корнями уходит в древние времена. Возможно, текст вобрал в себя ряд сказаний, заимствуя образ мифической птицы из устного эпоса. В народной космогонии горы всегда представляли собой «локус», соединяющий небо и землю (а нередко к ним добавлялся еще и «тот свет»), «вертикаль», связывающую «верх» и «низ», что определяло двойственное восприятие гор, с одной стороны, как «чистого», имеющего райские атрибуты и насыщенного сакральными объектами (дуб, бел-горюч камень и другие.), а с другой — как «нечестивого», демонического пространства, символа «прелестного», злого мира, места борьбы с искушениями и пороками. Древнерусское мифологическое сознание, в первую очередь, на горе «располагало» пугающий потусторонний мир: царство мертвых — это горная страна, по русским народным сказкам — со стеклянными и золотыми вершинами, куда зачастую в качестве испытания попадал герой и где он встречал самых необычных (не всегда доброжелательно настроенных) зверей и чудовищ. В связи с этим во многом становится понятна связь фрагментов «Слова», следующих один за другим: сначала о птице нагуй, а далее о золотых Аравинских горах.

Такие птицы также известны по «Шестодневам»: «...откуда же ног велемочную взма силу. И вола исторг готовым хыщением и крилат летает и ходит четвероног», — и созданным под их влиянием «Азбуковникам»: «ног птица так сильна, яко вола готовый ухищрением восторгнути можит, и четвероног по земле ходит и крилат по воздуху летает»; «Гриф иже збруинаго человека сидяга на коне по воздуху носит, род ястребов ...» [12]. Скорее всего, именно об этом предании, вошедшем и в «Шестодневы», и в «Азбуковники», помнил автор «Слова о некоем старце», утверждавший силу нагуя, позволяющую ему переносить «по лошаде с человека на всяк день». В связи с этим не исключено, что это легендарное уточнение попало в «Слово» под влиянием книжного источника — «энциклопедических» сборников, включающих в свой состав статьи о животных [13]. В «Слове о некоем старце» образ нагуя появился, предположительно, не только (а, может быть, и не столько) под непосредственным влиянием переводных повестей и сказаний, но посредством

русского сказочного эпоса. Его воздействие вполне оправдано, поскольку именно в XVII в. у книжников обнаружилось активное желание воспользоваться материалом устного народного творчества. Именно в сказках, по мнению А. Н. Пыпина, по ходу действия возникает мифическая птица, выносящая сказочного царевича из подземного царства на святую Русь и, в свою очередь, «заимствовавшая некоторые особенности свои из старинной рукописной повести» [14]. Представление о гигантской птице, которая хватала мертвечину и невольно вместе с добычей переносила некоего молодца через море в дальние страны, попало в русскую сказку из переводной греческой повести. Данный факт отнюдь не противоречит выше сказанному, поскольку, анализируя народно-поэтическое влияние на литературные тексты, рассуждения о котором стали уже привычными в исследовательских работах, нельзя забывать о том, что и книжные «элементы», в свою очередь, входили в содержание народного эпоса. Это имеет отношение и ко многим поверьям о чудных далеких странах, дивных зверях и птицах, которые прежде заключались в переводных сборниках, вроде средневекового «Физиолога», а потом распространялись посредством «Азбуковников» и им подобных популярных книг. В результате подобного взаимодействия такие «травестирированные» рассказы смешивались с оригинальными народными произведениями и, несмотря на чуждое происхождение, самым естественным образом приживались в национальном сказочном и былинном фольклоре.

В народных памятниках устрашающие гигантские птицы появляются под различными названиями, но, по сути, все они подобны друг другу по своему пугающему облику, огромной силе, хищническому нраву, обыкновению жить высоко в горах, подбирать и похищать падаль. Таким наугай / ногъ (или гриф) предстает на основе множества легенд, источники которых и устного, и книжного характера. Именно под их влиянием в «Слове о некоем старце» сложился образ птицы, которая «емлет по лошаде с человека на всяк день». Его характер в немалой степени соответствует средневековому взгляду на природный мир, который соединял, с одной стороны любознательность, пытливость ума, стремление постичь непознанное, а с другой — чувство изумления, а порой и ужаса от неизвестных сил и явлений. Вследствие этого животные, птицы, растения и камни, обретая символично-фантастическую окраску, оказывались диковинными существами, полными чародейственных сил и таинственного отношения к человеку.

В следующем фрагменте «Слова» книжник использует распространенный в средневековых повестях и сказках сюжет о горном



золоте. Образ «золота аравинского» не раз упоминался в различных источниках, причем чаще всего он приписывался восточным странам и неизменно становился олицетворением благоденствия и процветания страны, его породившей, или богатства человека, им обладавшего [15]. Об Аравии, «царстве Арапском», и о «золотых», идущих оттуда «по всей земле», как и многочисленные восточные товары («пшено сорочинское, и перец и гвоздика, и пряныя зелья»), говорилось в переводных древнерусских «Космографиях»: «Царство Арапское черное, вера ж и нравы ефиопския, служат солнцу и звездочетию. Идут от них золотыя по всей земли, что добро и красно» [16]. Возможно, знание того, что «идут» «золотыя» от «царства Арапского», могло быть почерпнуто составителем «Слова» из подобных энциклопедических «справочников», которые, как известно, в ряду русских географических сочинений XVII в. занимали особое место.

Источник сказания, имеющего отношение к анализируемому образу, находим и в средневековых еврейских преданиях. Согласно им, «золотое» роскошество также приурочивается к Аравии, правда, при этом уточняется, что его месторасположение — около мифической реки Саббатсион, в области поселения некоторых иудейских колен [17]. Странствовавший по странам Азии и Африки XII в. раввин Петахия Регенсбургский в своем «Путешествии» ссылаясь на следующую легенду: «В стране измаильтян (Аравии) золото растет, как трава; ночью находят его по блеску и обозначают место землею или известью, а на другой день приходят и собирают траву с золотом» [18]. Этот же путешественник рассказывал об еще одном, очень похожем, чудесном явлении, — возникновении «манны», правда, его он приурочивал к «Араратским горам»: «Горы эти все покрыты терновником и другими травами и когда на них нисходит роса, то вместе с нею падает нечто вроде манны, которая тает на солнце. Собирают эту манну ночью и спешат окончить работу до утра, чтобы манна не растаяла, обыкновенно же ее берут вместе с терновником и травами...» [19]. Оба сказания: об «аравинском» золоте и «манне» — местного происхождения, и в ряде деталей напоминают они аналогичный образ из «Слова о некоем старце», где «аравинское золото» «идет» с гор только в солнечный день, течет, как вино, и «сбор» его ограничен во времени (исключительно в течение двух или трех дней). Пересечение легенд неслучайно, поскольку символически золото нередко ассоциируется и сближается именно с «манной».

Не случайно в «Слове» золото «идет» с гор только «в солнечной день» — параллель между этими фактами можно проследить на ми-

фологическом уровне. Известно, что издавна блеск солнечных лучей и металлов производил одинаковое впечатление, роднило их несомненное сходство света с золотом и серебром [20]. Вероятно, все упомянутые образы книжнику XVII столетия были знакомыми и понятными, — хотя и легендарными, но «реалиями», о которых он мог прочесть в хождениях, в «Космографиях», узнать из пересказываемых легенд и услышать в сказаниях. Единственное, историям о «манне» и «росном ладане» не хватает только колоритного сравнения с вином — «золото» в «Слове» течет «аки вино».

Вместе с тем имеются основания сравнить золото «Аравинских гор» из «Слова» с «драгоценными» реками в «Сказании об Индийском царстве». Его пересечение со «Словом» не является чем-то необычным, на русской почве «Сказание» взаимодействовало с другими произведениями разных жанровых характеристик [21], а в русской письменности XVII столетия происходило своего рода «возрождение» повествования «об Индии богатой», как заметил М. Н. Сперанский, «оно вошло опять в круг четьих памятников» [22]. Предположительно, и автор «Слова» был знаком с ним, как можно судить по тексту, не раз к нему обращался плененный чудесным сплетением экзотических легенд и фантастики, свойственной средневековым «утопиям» [23].

В «Сказании об Индийском царстве» интересен «источник» «текущего» богатства [24] — к людям его приносят две реки: подземная и великая, воды которых, в свою очередь, нисходят с пустынных высоких гор: «А посреди моего царства идет река Едемъ из рая, в той реце емлют драгий камень акинф и самфиръ, и памфиръ, и измарагдъ, сардикъ и аспидъ, тверд же и аки угль горящъ»; «Близ тоя реки едино днище есть горы пусты высокы, их же верха человеку не мощно дозрети, и с тех горъ течет река под землю невелика; но во едино время разступается земля над рекою тою, и кто узревъ до борзо воскочит в реку ту, того ради да бы ся о немъ земля не соступи, а что похватить и вынесетъ борзо, оже камень, той драгий камень видится, а яже песок похватить, то великы женчогъ возьмется. Та же река течеть в великую реку, люди же тоя земли ходят на устье реки, а емлютъ драгий камень четьи и женчогъ, а кормят свои дети сырыми рыбами; и понируютъ в реку ту инья на 3 месяца, а инья на четыре месяца, ищуть камения драгаго» [22, с. 396, 398]. Вновь можно отметить пересечения образов и деталей из «Слова о некоем старце», в «Сказании» отборные драгоценные камни и жемчуг текут с гор «реками», их следует отыскивать и собирать очень быстро, «борзо», время, отведенное для этого, также ограничено — на сей раз 3-4 месяца. Говоря в данном

случае о связи двух сочинений, нужно учитывать, что, скорее всего, речь идет о воплощении средневекового бродячего сюжета и образа, с ним связанного, в текстах, различных по содержанию и времени создания. Очевидно также, что рассказ о «золоте аравинском» в «Слове о некоем старце» взаимосвязан с предыдущим эпизодом, в котором речь идет о некой птице «нагуй». Авторская логика в данном случае руководствовалась легендами устного и книжного происхождения, соединившимися в памяти создателя текста в единое целое.

Образ «песчаного моря», еще одной экзотической детали в описании неведомых стран «Слова о некоем старце», древнерусская словесность также знала в нескольких интерпретациях, помимо анализируемого нами текста, в «Сказании об Индийском царстве» и «Александрии» (в ее «хронографическом» варианте). Любопытна трактовка анализируемой легенды в тексте «Слова о некоем старце»; согласно его рассказу, «песчаное» море, на побережье которого живут «синие арапы», обнаруживается в пределах «Аравинских земель». Этот образ не встречается в традиционных паломнических описаниях древнерусских книжников (к числу которых обыкновенно относят «Слово»), однако, как уже было сказано, он был хорошо известен авторам средневековых переводных повестей и романов. Сходство сказания с сочинениями, процитированными выше, говорит о том, что ссылка на фантастический сюжет о «море» могла проникнуть в данный текст из этих письменных источников — слишком очевидны проводимые параллели. Скорее всего, следует отдать предпочтение «Сказанию об Индийском царстве» (учитывая ряд заимствованных оттуда образов, помимо «песчаного» моря), а пересечение с «Александрией» обнаружилось только потому, что и этот иноземный роман был создан при участии «сказания» об Индии.

В «Слове» место «песчаного моря» определяется достаточно точно — в районе Мертвого моря. Если в «Александрии» море «песчаное» соединяется с «Черным», причем редактор переводного сочинения художественно интерпретирует легенды, с ним связанные, то в «Слове» оно появляется в одной «комбинации» с морем «Содомским», при этом о нем просто упоминается, а библейские и местные предания, им порожденные, никак не затрагиваются. То же можно заметить и относительно «народов», местонахождение которых — в пределах «водных» пространств, состоящих из камня и песка. Создатель текста «о некоем старце» рассказывает, что, если от острова Кипр на верблюдах проехать 500 верст, то возможно добраться до «белых арапов», если «сухим» же путем — 60 верст, то — «черных»; в свою очередь, от «черных арапов» (путано выражается

книжник) можно «морем бежат» еще 500 версть до «песчаного моря», около которого расположились «синия арапы». Здесь же он заявляет, что от «черных арапов» ближе всего до Аравийских гор — «до царства Аравинского 4 версты», а от «синих» — до Содомского моря — «70 верст». Предположения, кого книжник имел в виду, говоря о «белых», «черных» и «синих» арабах, могут быть самые разные, поскольку на Аравийском полуострове обитали бедуины, эфиопы, абиссинцы и прочие племена и народности, а никаких дополнительных деталей к тому, что рядом с «песчаным» морем живут «синие» арапы, он не добавляет.

«Море, песочное езеро», в которое впадает «каменная река», текущая с «гор высоких», с легкостью обнаруживается в «Сказании»: «Опроче всех есть у нас море, песочное езеро, да николиже не стоить на едином месте, отколе ветр потянет, ино поидеть валь и восходять те валы на брег за 300 версть <...> и с того моря в нашу землю текут реки многи, в них же рыбы сладки; и посторнь того моря за 3 дни суть горы высоки, от них же течет река каменная; валится камень великое и малое по себе 3 дни. Идет же то камень в нашу землю в то море песочное, и покрывають валове моря того и» [22, с. 396–398]. Поскольку «Сказание» — сочинение переводное, то, обратившись к оригиналу — греческому «Посланию» мифического царя-пресвитера Иоанна (XII в.), обнаруживаем, что данный эпизод содержится и в его латинском варианте, который был широко распространен в Западной Европе [25]. Анализ «Слова о некоем старце», «Сказания об Индийском царстве» (а также «Хронографической Александрии») показал, как один и тот же образ был вплетен в художественную ткань каждого сочинения. Основанное на древних восточных преданиях, пришедшее в древнерусскую письменность посредством переводной литературы, сказание о «песчаном» море с небольшими вариациями интерпретировалось авторами, переводчиками и редакторами, приписывалось географически схожим, но все-таки разным землям (Индии, побережью Красного моря и Аравии), что зависело от общего хода повествования, сюжетной необходимости и выстроенной структуры произведения. Впрочем, побуждала к этому и легендарная основа данного образа, который с древних пор пытались «приблизить» к реальности, сделать его хотя бы в малой степени достоверным.

Далекая, смутно вырисовывавшаяся страна Индия породила предания о земле, полной экзотических диких и необыкновенных богатств, дающей всего в изобилии. Ценные и достоверные сообщения переплетались с произвольными фантастическими сказаниями, основу которых составляли баснословные рассказы средневековых путешественников, распространявших об этой стране самые невероятные истории [26]. Индия

традиционно почиталась сказочной страной, занимающей «пограничное» положение, то есть расположенной на самом «краю» земли, за которым расстилалась пустыня (не малую роль в столь притягательном облике страны сыграло «Сказание об Индийском царстве» как в латинском, так и славянском варианте). Интерес к «Индии богатой» как к стране чудес был не чужд и западному средневековью, и древней Руси. Сравнительный анализ «Сказания об Индийском царстве» и «Слова о некоем старце» показал, что в данном случае речь идет не о текстологическом сближении фрагментов, а скорее о сходстве на образном уровне. Большой частью создатель «Слова», используя указанные образы, ограничивался их кратким упоминанием, поскольку им они воспринимались как хорошо знакомые и не нуждающиеся в дополнительном описании. Этим объясняется характер аналогий «Слова о некоем старце» с таким бессюжетным, но насыщенным сказочными и необычными для читателя подробностями памятником, как «Сказание об Индийском царстве».

Анализ так называемых «аравийских» сказаний показал, что географо-топографические зарисовки «Слова» лишены правдивости и точности, к которым склонялись составители древнерусских хождений, хотя автор пытался придать отдельным зарисовкам вид путевых записок. Аравия, описание которой возникает в повествовании о пути к палестинским землям, вполне напоминает сказочную Индию, какой она была знакома читателю той эпохи по «Космографиям», «Луцидариусу», «Сказанию об Индийском царстве», «Александрии» и тому подобным текстам переводной словесности Древней Руси. Фантастический облик Индии оказался настолько притягательным даже для древнерусского книжника, рассказывающего о путешествии по Святой Земле, что воплотился в изображении Аравии, чьи пределы полны самых невероятных чудес. Не случайно они относятся именно к этой, неведомой и таинственной, стране, а не, скажем, к Палестине, поскольку чудеса сакрального пространства совсем иного свойства. Заимствованная в «Слове» и приписываемая землям Аравийского полуострова неиссякаемая фантазия индийских чудес — резкая, яркая, порой отпугивающая. Именно к этому, как предполагается, стремился автор «Слова о некоем старце» при художественном воссоздании Аравийских гор и пустыни, хотя, нужно заметить, его описания оказались более скудными и вторичными по отношению к образному богатству экзотической Индии из «Сказания», игравшего в средневековье роль своеобразной «утопии».

Таким образом, в основном источниками «Слова» стали древние предания о святых землях, которые при ближайшем рассмотрении восходят

к XII в. Пересечения отмечаются как с библейскими сюжетами и апокрифическими сказаниями, так и с рядом хождений: игумена Даниила, Арсения Солунского, дьякона Зосимы, переводными повестями «Сказание об Индийском царстве» и «Александрия» (большей частью посредством «Сказания»). Не исключено, что непосредственное влияние на создателя «Слова» могли оказать «энциклопедические» сочинения, которые в XVII в. распространились в сборниках «бестиарного» содержания: «Физиологи», «Шестодневы» (например, «Похвала Богу о сотворении всей твари Георгия Писиды»), «Азбуковники». Текстовые «пересечения», явно или скрыто прочитываемые в сочинении, насыщенность и разнообразие источников, сознательно или неосознанно используемых автором, безусловно, придают «Слову» неоднородность структуры, смысловую многоуровневость, стилистическую пестроту, жанровую эклектичность.

Многообразие источников и разнообразие влияний на текст во многом стало причиной отступления «Слова» от жанровых традиций. «Слово» — один из ярких примеров того, каким образом и какие жанры могут пересечься в рамках жанровой формы паломнического хождения, здесь отмечаются «отсылки» к документально-деловым формам, историческому, беллетристическому и поучительно-дидактическому повествованию, духовной поэзии и прочим устным источникам. Жанровая трансформация в «Слове» проявляется в изменении сути объекта повествования, нивелировке личности паломника в тексте, отступлениях в структуре с сохранением общего принципа деления повествования на отдельные очерки, связанные друг с другом (тип связи в данном случае также не традиционен — это не свойственный хождениям топографо-хронологический принцип, а сближение отдельных фрагментов повествования на основе тематической общности). Тем не менее, общий тип построения сближает данный паломнический текст с образцовыми древнерусскими хождениями деловитостью и стремлением к конкретным деталям, сосредоточенностью на тех впечатлениях, которые могут вызвать живой интерес путешественника, не обремененного заданной целью.

В тексте «Слова» отсутствует мотив пути/путешествующего, в нем опущены описания самого процесса движения по разным землям и связанных с ним переживаний паломника во время пути к Палестине и по Святой земле, его действительные впечатления и реальные воспоминания. Большой частью текст содержит перечисление отдельных пунктов некоего маршрута, начало которого приходится на введение (сразу же после историко-биографических данных о паломнике и предполагаемом авторе), а завершение — в последних строках «Слова». Как самому па-

ломничеству, так и историческим обстоятельствам, ему сопутствующим, уделено мало внимания.

В связи с этим «Слово» как путеводитель мало полезно интересующимся святыми местами с практической точки зрения. Легендарный характер путешествия в данном случае затмил его историко-фактическую основу. Спецификой и новацией легендарного материала «Слова» стало осознанное стремление его создателя к описанию сферы фантастико-экзотического, к развитию элемента необычного — совсем необязательно, с точки зрения автора «Слова», чтобы описанные или упомянутые в тексте чудеса были сакрального свойства. В какой-то степени такое преобразование традиционной жанровой формы определено и ожиданиями читателей/книжников, стремящихся востребовать от любого хождения, посвященного святым местам православного Востока, рассказы о чудесах. Отступление от канонов в данном случае проявляется в большом количестве легендарно-фантастического материала, подаваемого заведомо с другой целью, нежели это было ранее в хождениях паломников, желающих с помощью сакрального чуда подтвердить святость посещаемых ими земель, напомнить читателям, что лежит в основе прочтения любой книги — память о событиях и сюжетах Священного Писания. В «Слове» чудо призвано прежде всего поражать воображение читателей, покорять экзотичностью, исключительностью, «единичностью», а уж потом — отсылкой к тому или иному источнику. Топографо-географическая характеристика тех или иных земель и «мест» не означает уже этической, моральной или религиозной подоплеку описываемого, география теряет «этическую значимость», «этический смысл» (термин Ю. М. Лотмана). Это лишь одна из сторон трансформации паломнического жанра, но, тем не менее, данная тенденция оказалась весьма значимой в истории русского хождения. Таким образом, «Слово о некоем старце» относится к жанру паломнического хождения, но в нем отмечается ряд тенденций, которые в корне меняют саму жанровую основу традиционного паломнического описания.

## Примечания

1. *Лопарев, Х.М.* Описание рукописей Императорского Общества любителей древней письменности. [Текст] / Х. М. Лопарев. — СПб., 1893. — Ч. 2. — С. 342. Текст был издан единожды — Х. М. Лопаревым: Слово о некоем старце [Текст] // Сборник ОРЯС АН. — 1890. — Т. 51. — № 2. — С. 4–7 — по единственной до настоящего времени рукописи. Далее сочинение цитируется по данной рукописи (*РНБ. Собр. ОЛДП. № Q 234*, перв. пол. XVII в., л. 100 об.-104 об.); при цитировании текста допущены упрощения орфографии, титла раскрыты, выносные буквы внесены в строку, не предусматривается выделение выносных и пропущенных букв при их восстановлении, сохраняется написание «е», «ъ», «ь», пунктуация современная.
2. *Лопарев, Х.М.* Слово о некоем старце: вновь найденный памятник русской паломнической литературы XVII в. [Текст] / Х. М. Лопарев // Сборник ОРЯС АН. — 1890. — Т. 51. — № 2.
3. *Пытин, А.Н.* История русской литературы [Текст] / А. Н. Пытин — СПб., 1898. — Т. 2. — С. 251.
4. *Белоброва, О.А.* Сергей [Текст] / О. А. Белоброва // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XVII в. — СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. — Ч. 3. — С. 339.
5. *Seemann, K.-D.* Die altrussische Wallfahrsliteratur. Wilhelm Fink Verlag [Текст] / K.-D. Seemann. — Munchen, 1976. — S. 334–336.
6. *Пытин, А.Н.* История русской литературы <...> Т. 2, с. 251. К.-Д. Зеemann указывал на неопределенное название, которое предвещает в известном смысле загадочное произведение (*Seemann K.-D.* Die altrussische Wallfahrsliteratur <...> S. 334–336).
7. *Сырку, П.А.* Описание турецкой империи, составленное русским, бывшим в плену у турок во второй половине XVII в. [Текст] / П. А. Сырку // ППС. — СПб., 1890. — Т. 10. — Вып. 3. — С. XXV; *Иконников, В.С.* Опыт русской историографии [Текст] / В. С. Иконников — Киев, 1908. — Т. 2. — Кн. 2. — С. 1891.
8. Русская историческая библиотека [Текст] — СПб., 1875. — Т. 2. — Стб. 642–646.
9. Подобного рода материал позволяет выдвигать гипотезы, касающиеся вопросов атрибуции и истории создания сочинения. Так, используя изложенные выше сведения, можно предположить, что по возвращении на родину Сергей, скорее всего, сообщил о себе кому-либо, но что именно — об этом можно только догадываться, опираясь на текст «Слова». Он мог рассказать о своем путешествии по Палестине и Египту, так как речь в памятнике идет именно об этих странах. Не исключено, что поведал он о своем «житье» пленника и о том, как он, не будучи убежденным «паломником», мечтавшим о поклонении Господу в пределах «земли обетованной», попал в земли Восточного Средиземноморья, так называемого хри-



стианского Востока. Большое количество ошибок, неточностей, несообразностей исторического, топографо-географического характера со времени издания «Слова» не позволяли абсолютно уверенно атрибутировать данное сочинение Сергию как человеку, в силу обстоятельств хорошо знавшему те места, — сам текст об этом не свидетельствует.

10. Для сравнения: Игнатий (XIV в.) говорил о 14000 чернцах; Агретений (вторая половина XIV в.) — 10000, Зосима (перв. четв. XV в.) — только 30 старцах, Коробейников (1582–84 гг.) — 250 иноках (но при этом уточнял, что без отъезда живет только 80 человек), Гагара — о 110 старцах.
11. См.: *Решетова, А.А.* Эсхатологические мотивы в «Слове о некоем старце», памятнике паломнической литературы XVII в. [Текст] / А. А. Решетова // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики.* — 2004. — №1 (15). — С. 66–80.
12. *Белова, О.В.* Славянский бестиарий [Текст] / О. В. Белова. — М.: Индрик, 2001. — С. 93.
13. Источником для средневековых «Физиологов» послужила восточная и талмудическая мифология, а из них, в свою очередь, черпали сведения многие повести и апокрифы. То есть в славянской мифологии устрашающая гигантская нагуй-птица и истории, связанные с ней, появились под влиянием восточных, ирано-буддийских и талмудических преданий. Таким образом, устанавливается их подобие тем «странствующим» образам и бродячим сюжетам, которые в основном шли путем заимствований с Востока на Запад, нередко через Византию, — в культуру Европы. В данном случае не приходится отрицать идентичность европейских преданий с легендами восточного происхождения: рассказы о славянском нагуе, античном грифе, арабской Рух, персидском Симурге, индийской Гаруде и т.п., по сути, являются различными версиями одной и той же легенды о фантастической гигантской птице, их «родословная» идет, как можно предположить, от одного мифического крылатого существа, основной функцией которого является охрана границ «иноного» мира. То есть все перечисленные птицы в их символическо-мифологической интерпретации восходят к единому архетипу — птице, восседающей на вершине «мирового древа» (или «древа жизни»); во всех сюжетах, связанных с ней и обусловленных конкретной традицией, прослеживаются варианты общеиндоевропейской мифологемы.
14. *Пыпин, А.Н.* Очерки литературной истории старинных повестей [Текст] / А. Н. Пыпин. — СПб., 1857. — С. 227.
15. Хорошо он был знаком и славянскому фольклору; по крайней мере, в старинной русской «Сказке о некоем молодце, попе и сабле» свободно, как нечто само собой разумеющееся и хорошо знакомое, упоминается «красное золото аравитцкое» (Памятники старинной русской литературы [Текст] / Изд. Г. Кушелев-Безбородко. — СПб., 1860. — Вып. 2. — С. 409).

16. Книга, глаголемая Козмография [Текст] — СПб., 1878–1881. — С. 16.
17. Впрочем, мнения о местонахождении реки Саббатсион, напоминающей вечно волнующееся «песчаное море», около которой поселились отдельные иудейские колена, разнятся; предположительно, ее относили как к Африке, так и к Азии: Фригии, Лидии, Сирии, Ливану, Курдистану, Персии, Индии и даже Палестине. См.: Три еврейских путешественника XI и XII столетий. Эльдад Данит, р. Вениамин Тудельский, р. Петахий Регенсбургский (еврейский текст с русским переводом) [Текст] / Пер., примеч. и карты П. Марголина. — СПб., 1881. — С. 63; *Веселовский, А.Н.* Из истории романа и повести. Материалы и исследования [Текст] / А. Н. Веселовский — СПб., 1886. — Вып. 1. — С. 286). Нередко ее отождествляли или с Гангом, или с Гозаном, упомянутым в Библии (4 Цар, 17:6; 18:11–12; 1 Пар, 5:26; Ис, 37:12).
18. Три еврейских путешественника <...> С. 47.
19. Три еврейских путешественника <...> С. 44.
20. *Афанасьев, А.Н.* Мифическая связь понятий: света, зрения, огня, металла, оружия и жолчи [Текст] / А. Н. Афанасьев // Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. — М.: Индрик, 1996. — С. 240. Например, народные поверья о кладах зачастую придавали особое мифическое значение деньгам и драгоценным металлам, скрываемым или обнаруженным; согласно им клады, сохраняющие в себе золото, серебро и различные драгоценности, непременно должны были испускать огненный свет — они должны были гореть, как огонь или луч солнца.
21. В исследовательской литературе не раз поднимался вопрос о влиянии «Сказания» на ряд древнерусских текстов: «Александрю Хронографическую», переведенную с латинского источника на Руси не позднее сер. XIII в., «Сказание о Вавилонском царстве» (текст рубежа XIV–XV вв.), рассказ о пирах князя Владимира в Летописце Переяславля Суздальского XV в., «Повесть о двух монахах в Новеграде», сложенную в конце XVII или начале XVIII столетия — и сочинения устного творчества: былинку о Дюке Степановиче, духовные стихи «Голубиной книги».
22. *Сперанский, М.Н.* Сказание об Индийском царстве [Текст] / М. Н. Сперанский // Известия ОРЯС АН. — 1930. — Т.3. — Кн. 2. — С. 455.
23. Скорее всего, такие образы «Слова о некоем старце», как «науги-птица», «песчаное море», правдивое «зерцало», открывающее грехи и добрые дела человека, в него смотрящего, «дом Давыдов», в котором можно помолодеть, появились не без влияния «Сказания об Индийском царстве». Подробнее о связи «Слова о некоем старце» и «Сказания об Индийском царстве» см.: *Решетова, А.А.* О литературных параллелях в древнерусской словесности («Сказание об Индийском царстве» и «Слове о некоем старце») [Текст] / А. А. Решетова // Филологические науки. — 2004. — № 3 — С. 33–42.

24. С одной стороны, о реке, происходящей из Едема, речь шла еще в Библии (Быт. 2:10–13), с другой — полная драгоценностями река, протекающая под землей или под высочайшими горами, неоднократно встречается в восточных сказаниях. В. М. Истрин указывал, что данный сюжет был, к примеру, «предложен Синдбадом в его путешествии» (*Истрин В.М.* Сказание об Индийском царстве [Текст] / В. М. Истрин // Древности. Труды славянской комиссии Московского Императорского Археологического общества. — М., 1895. — Т. 1. — С. 74–75). По крайней мере, для «Сказания об Индийском царстве» эти восточные сказания были весьма значимы, они составляли «один из тех многочисленных элементов, которые входят в состав» его, и нередко, используя их, создатель «Сказания» приписывал Индии самые невероятные чудеса.
25. Этот эпизод, сюжетно связанный с «песчаным морем», интересен тем, что древняя редакция «эпистолы» пресвитера Иоанна поместила в Индии «*fluvium lapidum*», за которой обитают «*X tribus Judaeorum*», этого фрагмента также нет в его древнерусском варианте. Латинский же текст с описанием песочного моря и каменной реки соединил знаменитую легенду о 10 израильских племенах и потомков Моисея (бене-Моше), которая была чрезвычайно распространена в западных и восточных литературах. Первым известие о «благодатном царстве евреев» сообщил в IX в. странствователь Эльдад бен Махли (иначе га-Дани, или Данит), называвший себя потомком одного из иудейских племен — колена Дана, в «Книге Эльдада Данита» (Три еврейских путешественника XI и XII столетий <...> СПб., 1881). В исследовательской литературе рассказ о странствованиях Эльдада не раз называли одним из источников латинской версии «Сказания» об индийской земле царя Иоанна. Создателя последнего заинтересовал рассказ путешественника IX столетия о пребывании четырех колен израильских — Данова, Гадова, Неффалимова и Асирова — в Эфиопии и южной Аравии, в частности о реке Саббатсион, окружавшей землю потомков Моисея и отделявшей их от четырех переселившихся израильских колен. Судя по этим сведениям, легендарная река течет 6 дней в неделю камнем и песком, а на седьмой день покрывается густым туманом, так что никто не может ее перейти; ее каменные и песчаные «воды» находились в постоянном движении, периодически успокаивались они только на один день в неделю, их страшный шум и грохот был слышен издали и затихал только накануне субботы. Легендарная река Саббатсион из описания Эльдада и послужила образом-прототипом «песчаного моря» и «каменной реки» в «Послании» Иоанна, переводного источника «Сказания об Индийском царстве».
26. Вместе с тем все это очень походило на сообщения о других малоизвестных странах (Аравии, Эфиопии и т.п.); со времен античности в письменных источниках «обнаруживалось» сходство этих дальних стран. Нередко Эфиопию принимали за Индию, а Марко Поло называл Абиссинию средней Индией, включая в ее пределы аравийский берег, вплоть до Персидского залива.

## **Житие Евстафия Плакиды в старообрядческой книжности**

Житие Евстафия Плакиды было необычайно популярно в старообрядческой среде, о чем свидетельствует рукописный материал. Более того, следует подчеркнуть, что большинство списков Жития со времен раскола и до начала XX в. принадлежит именно старообрядческой традиции.

Житие римского мученика-стратилата было широко распространено на Руси и до драматических событий середины XVII в., оно было востребовано как в кругу политической и монастырской элиты, так и у демократического читателя [1]. Каждый мог найти в этом памятнике мировой литературы что-то, созвучное его интересам и чаяниям, кроме того, чтение Жития предполагал и древний Церковный Устав [2].

В целом неудивительно, что Житие нашло такой отклик у противников Никона, вступивших в непримиримую борьбу за чистоту веры. Борьба развернулась в неравных условиях, и вскоре последовали сожжение протоппа Аввакума и его «соузников», печально известные «гари», повсеместные суровые гонения приверженцев старого обряда. Житие Евстафия затрагивало многие вопросы, несомненно близкие староверам, — о личном общении с Богом, о добром и злом царе и, наверно, самое главное, об испытаниях в вере и принятии мученической смерти за нее целой семьей через сожжение [3].

Житие Евстафия Плакиды в старообрядческих рукописях представлено в большом многообразии редакций в составе Четвх Миней, Торжественников и сборников индивидуального содержания. Иногда Житие переписывалось отдельно и в дальнейшем существовало в виде самостоятельного кодекса. Задачей настоящей работы мы считаем выявление и определение древних редакций и переводов, сохранившихся у староверов, рассмотрение особенностей новых редакций этого старейшего памятника славянской письменности [4].

Как показывает рукописный материал, большинство списков Жития старообрядческой традиции распределяется по уже известным из древней традиции редакциям и переводам. Переписывается I перевод Жития [5]: **Троицкого вида** [6] (БРАН, собр. текущих поступлений (ф.

61), № 1276. Сборник литературный. Посл. четв. XVII в. Житие Евстафия Плакиды (далее, в описаниях — ЖЕ) — лл. 41 об.-52; БРАН, собр. В. Г. Дружинина, № 464 (493). Сборник. Перв. пол. XVIII в. ЖЕ — лл. 104-121 об.), **Чудовской редакции** [7] (ИРЛИ, собр. Усть-Цилемское, № 43. Сборник. XVIII в. ЖЕ — лл. 183–233 об.). Исключительно старообрядческими рукописями представлена **Калужско-ковровская редакция**, обнаруживающая родство с редакцией ЖЕ в составе знаменитой русской пергаменной рукописи — Сильвестровском сборнике кон. XIV — нач. XV в. [8]. К Калужско-ковровской редакции относятся список Жития из Калужского областного краеведческого музея (Кл. 7055 (7184). 1675–76 г. ЖЕ — лл. 167-178) и список в составе сборника из г. Коврова Владимирской обл., одного из центров старообрядчества (Ковровский историко-мемориальный музей. КМ-5346. Сборник старообрядческий. Кон. XVIII в. ЖЕ — лл. 1–18).

Сентябрьский том Четых Миней братьев Андрея и Семена Денисовых (БРАН, собр. Ф. А. Каликина, № 60. Миней Четья за сентябрь братьев Денисовых. 20-е гг. XVIII в. ЖЕ — лл. 249-254 об.) сохраняет **Строевский вид Группы Севера и Верхневолжья I** перевода Жития [9]. Списки этой группы были распространены по верхнему течению Волги, в таких, в частности, городах, как Кострома, Ярославль и Тверь. Известно, что сам Андрей Денисов, знаменитый глава Выговского общежительства, «не опускал случая изучать русские древности в разных монастырях, в Нижнем Новгороде, в Москве, в Твери» [10, с. 669]. Вообще, выговские книжники, как известно, отличались глубокой археографической культурой [11].

В Четых Миней братьев Денисовых, как замечает их исследователь Е. В. Барсов, не было «ничего специально старообрядческого» [10, с. 677], они возникли из стремления утвердить старую веру путем обращения к древнему наследию. «Он (Андрей Денисов. — *О.Г.*) первый понял, что нельзя продолжать своего отношения к Никонианству на основе только эпического сознания и голословного верования, что старая вера заменена новой, и вместо истинного православия водворилось латинство. Нужно доказывать и доказывать фактами, что старые церковные обряды изначальные, древнерусские, унаследованные нами от древней греческой Вселенской церкви» [10, с. 668–669]. «Составление этих Четых Миней, — считал исследователь, — по-видимому, вызвано появлением Четых Миней Дмитрия Ростовского, руководившегося, как известно, критическим трудом Болландистов. Денисовы недоверчиво отнеслись к этому труду ярого гонителя староверия и потому сочли нужным

составить свои Четьи Минеи, ближе подходящие к целям их Выговского общератства» [10, с. 677–678].

Однако, несмотря на столь критическое отношение выговцев к труду **Димитрия Ростовского**, Житие Евстафия Плакиды его **редакции** было весьма распространено у старообрядцев, о чем свидетельствуют следующие списки: ИРЛИ, собр. Пинежское, № 113. Сборник-конвюлот. Сер. XVII — посл. четв. XVIII в. Лл. с ЖЕ (70 об. — 87 об.) — нач. XVIII в.; БРАН, собр. Каргопольское (ф. 73), № 32. Сборник. Нач. XVIII в. ЖЕ — л. 27 (по верхней нумерации), 33 (по нижней нумерации) — 39 об. (по верхней нумерации), 45 (нижней нумерации); БРАН, (Сев. 691) 21. 9. 22. Сборник поморский. Сер. XVIII в. ЖЕ — лл. 280–341 об.; ОРК НБ МГУ, собр. Верхокамское, № 808. Сборник житий и слов с обиходом трапезным. Конвюлот. Лл. с ЖЕ (74–93 об.) — XVIII в.; РГБ, собр. Е. И. Усова (ф. 651), № 74 (М. 4484). Старообрядческий сборник нравоучительных повестей, чтений и выписей. XVIII в. В сборнике, в частности, содержится Повесть о царице и львице, Повесть о царе Аггее. ЖЕ — лл. 586–612, и другие.

На основе сохраняющейся старой традиции возникали новые редакции. В некоторых из них так же не было «ничего специально старообрядческого». И хотя новые редакции известны только по старообрядческим рукописям, трудно с полным основанием утверждать, что они были созданы именно среди староверов. Пример тому — **Редакция со вставкой о детях** (РГБ, собр. Т. Ф. Большакова (ф. 37), № 162. Сборник. Кон. XVII в. ЖЕ — лл. 303–321; далее — Вст). В целом, текст Жития указанной редакции относится, как и ЖЕ в ЧМ братьев Денисовых, к группе Севера и Верхневолжья. Встреча Евстафия с детьми во Вставке дополнена его «чувствительным» монологом, не имеющим никакого отношения к прениям о вере, а свидетельствующим, скорее, о том, что новые литературные веяния не были чужды автору редакции: **чадца моя драгата, гара срца моего Ѡкчѣдѣ ва̑ приведе бг̑ъ ко мнѣ грѣбно<sup>м</sup> рабѣ своему. на чѣтѣхѣ старости моеи**. К той же редакции относится еще один список — РНБ, собр. Н. Я. Колобова, № 512. Сборник. XVII–XVIII вв. Конвюлот. (На лл. с ЖЕ (15–26 об.) водяные знаки отождествить не удалось). Указанная вставка отличается в Колоб. 512 одним чтением: вместо **на чѣтѣхѣ старости моеи** читается **на чѣтѣхѣ дѣии моеи**.

Работа над текстом в Редакции со вставкой о детях достаточно скромна, есть редакции, отличающиеся более решительным подходом к деталям (но, за одним исключением, не к сюжету!) древнего памятника. Следует, однако, заметить, что все редакции, о которых пойдет речь

далее, представлены каждая одним списком, что, скорее всего, говорит о локальности их распространения.

Наиболее ранняя из этих «локальных» редакций — **Редакция сборника Тек. 418** (БРАН, собр. Текущих поступлений, № 418. Сборник. Кон. XVII — нач. XVIII вв. ЖЕ — лл. 499–522 об.; далее — ред. Тек. 418). Работа над текстом ред. Тек. 418 не отличается однородностью: в значительной мере переработано самое начало: **Во дни нечестиваго мѹчителя и гордаго цара троюна идольствѣи жертвѣвъ овдержаци вѣ во во странѣ тон етеръ стратилатъ плакида добра рода и славна богатъ село паче всѣхъ члкъ златомъ и сребромъ и всакими потребами изовилень...** Похвала Плакиде увеличена, туда добавлены следующие добродетели: **вольныа постѣцаа ... немѹщихъ овогациаа** и стратилат предстает действительно как **всѣмъ снрымъ ... ѿцъ и застоупникъ**. Далее «плотность» вмешательства в первоначальный текст заметно снижается и ограничивается отдельными словами или фразами. В целом, в ред. Тек. 418 есть ряд несуразностей: «добрый» царь Траян, благоволивший Плакиде и никак не затрагивающий вопросы вероисповедания, назван «нечестивым мучителем и гордым царем», а про царя Адриана, действительно замучившего Плакиду и его семью до смерти, сказано, что он **лоучши паче всѣхъ царен древнихъ**. Понятно, что **лоучши** произошло из неверного прочтения **люцій** [12], однако смысл при этом меняется на противоположный и противоречит содержанию, хотя, возможно, в начальной столь резкой характеристике царя Траяна отразилось обычное для многих мученичеств зачало, в котором обличаются цари — гонители христиан и виновники смерти святых [13]. Сохраняются чтения, абсурдность которых очевидна: **снъ корабла** (вместо **гнъ корабла**); **поманоу наоукларъ корабленикомъ да не** (так!) **ввергоутъ в море. разумѣвъ же се еоустафѣи тако не по воли вставити женоу свою** и т.д.

Стремление к большей назидательности отразилось в ред. Тек. 418 не только в более подробных описаниях добродетелей Плакиды и его близких, но и в распространении авторского комментария-объяснения обращения Плакиды в истинную веру и явления ему Иисуса Христа: **бгъ призываа вѣздѣ сѹцій достоинныа емоу, и не презрѣ его во тмѣ соуца идольскихъ жертвѣю но вса привода к себѣ, и спасаа кающихса** (курсив наш. — *О.Г.*), и своими щедротами призываа тако блгъ, и многомастивъ и прѣимаа послѣднаго такоже перваго. Тема спасения кающихся продолжается и далее в речи Феопистии: **тон во есть бгъ истинѣ и спасаа кающихса** (курсив наш. — *О.Г.*).

Если для ранних (XVII–XVIII вв.) старообрядческих списков древних редакций и даже новых редакций характерно все-таки стремление по возможности сохранить древний текст и не слишком его изменять, то более поздние редакции [14] отличает большая смелость в обращении с текстом. В этом плане интересна **Неманская редакция** (БРАН, собр. Неманское (ф. 76), № 76. Сборник житий и слов. Кон. XIX — нач. XX в. ЖЕ — лл. 71 об.-95; далее — Нем). Названная редакция, видимо, имеет общий источник с выделенной нами **редакцией сборника Соф. 1195** (РНБ, собр. Софийское (ф. 728), № 1195. Сборник патристический и агиографический. Перв. пол. XVI в. ЖЕ — лл. 302-320 об.), которая, в свою очередь, одним из своих источников имеет уже упоминавшийся Софийский вид. В Нем произошло немало изменений. Во-первых, увеличилась доля чудесного: если Плакиде явился олень с крестом между рогами, то Феопистия в это время видела **во снѣ, юношѣ вельми прекрасна; егоже красотьст невозможно вписать**. Трудно сказать, откуда к автору редакции пришел этот образ, — из собственного воображения, вдохновленного древним текстом, или из какого-то письменного источника [15], но, заметим, что в греческом тексте Феопистия, так же, как и Плакида, хотя отдельно от него, видит Христа в образе оленя (в славянском тексте Феопистия видит «некоего явившегося», у Димитрия Ростовского — **нкоего глѣнца**) [16]. Лев, к которому на съеденье отдают святых, не просто кланяется и отходит, как в древнем тексте или, к примеру, в редакции Димитрия Ростовского, но ведет себя еще необычнее: **лютын же зверь левъ притече, и ставъ блѣнаго. и паде на нозѣ блѣнаго и лобзаше и ѿнде тихѣ** (так!) **ис позорища**.

Во-вторых, больше внимания уделено второстепенным персонажам — вора́м-тата́м, расхитившим имущество Плакиды, варвару, хозяину корабля. Не следует думать, что перед читателем возникают индивидуальные характеры, однако мотивы их поступков становятся более очевидными, хотя само по себе объяснение их действий вполне укладывается в рамки «этикетного» поведения: **видѣвшѣ злохитрїи члѣцы, татїе ѿшествїе ихъ и дѣваломъ научени восхитиша имѣнїа ихъ**. В сцене на корабле Плакида, пытаясь отстоять свою жену, **пращѣса с̣ варварѣ. и молѣщѣса ѿ не, и плачѣщѣса; нечестивы же не вїише; Разгордѣвса тѣм проклатын, варваръ, Гордостїю**.

В-третьих, редактор считает необходимым подчеркнуть семейную тему Жития, любовь как основу семейной жизни — в тексте говорится, что несчастье, постигшее Плакиду, — это разлучение именно с любимой женой и с любимыми детьми (**ниѣ же и любимыа ми жены, и любимы**



монхъ чадъ; лишенъ есмъ). Роль Феопистии, в крещении Татьяны, становится еще более значимой за счет того, что редактор неоднократно, в отличие от древнего автора, называет ее по имени и указывает на ее социальный статус, впрочем, как и на социальный статус детей: **имѣа же и женѣ тѡа же вѣры именемъ Фѳеописта — глѣ плакида к женѣ своей фѳеопистѣи — сподоби ма ... еже бы ми видѣти рабѣ твоѣ татианѣ; а мою сѣпрѣжницѣ — гдѣ сѣ, жена тѡа фѳеописта наша гѣа; и чада тѡа, нѣа. гдѣне — Блѣженѣа татианѣ ... иде къ стратилатѣ и т.д.). Имена детей также появляются в новой редакции чаще, чем в древнем тексте, например: **видѣвъ же цѣрь непреложноу нѣхъ вѣрѣ. повѣлѣ блѣженѣа евстафѣа, и женѣ его татианѣ. и снѡвъ его агѣпиѣ и фѳеописта пѣстити къ звѣрю.****

В-четвертых, сцена мучений семьи Плакиды выглядит еще более драматично, поскольку ответ о вере нечестивому царю приходится держать каждому: сначала самому Евстафию, а затем его жене и детям: **повелѣ привести женѣ его и дѣтѣи, и и (так!) вопроси нѣхъ аще вѣрѣют во хрѣта, вни же исповѣдаша, истинаго бѣа и много моливъ нѣхъ, ѡвѣрѣсѣа, и поклонѣтѣа идолѣ вни же не ѡвѣрѣгѡшаа.** Кроме того, редактор вносит дополнительные сведения о муках: **и тако повелѣ (царь. — О.Г.), мѣчѣти нѣхъ нещѣано вни же не покорѣшаа.** В I переводе, как известно, о физических муках речи не идет, сходный пассаж есть только во II переводе Жития (**цѣрь повелѣ ... вѣтѣи немилостивно и женѣ и чаѣ его ... вни же никакоже покорѣша [17]**), но похоже, что в нашу редакцию он проник не оттуда, а либо из другого источника-посредника, либо все-таки явился плодом творчества самого начитанного составителя, поскольку лексически эти два фрагмента не идентичны.

И, в-пятых, противостояние нечестивого царя и семьи Плакиды приобретает современное звучание за счет внесения одного определения — «православные»: **и егда прѣста гонѣнѣа на хрѣтианѣ; тогда православиѣи** (курсив наш. — О.Г.), **сѡдаша хрѣа чѣтѣнѣ.** Известно, что именно себя, в отличие от «никониан», староверы называли «православными», и таким образом, гонения и казнь семьи римских мучеников выстраивалась автором Нем в параллель гонениям и казням сторонников старой веры.

В отличие от описанных выше редакций, **Причудская редакция** (ИРЛИ, собр. Причудское, № 13. Сборник. XIX в. ЖЕ — лл. 1–15 об.; далее — Причудск.) представляет собой не обработку и поновление какой-то одной древней редакции, а результат объединения нескольких редакций — **Редакции с Прологом** и редакции Димитрия Ростовского. Редакция с Прологом (далее — ред. с Прол.) была обнаружена нами всего

в одном списке — РГБ, собр. П. А. Овчинникова (ф. 209), № 270. Сборник. Перв. пол. XVII в. ЖЕ — лл. 25 об.-39 об. В ред. с Прол. произошло механическое соединение Жития Евстафия Плакиды Пролога II редакции [18] с текстом Жития I перевода. Возможно, ред. с Прол. возникла из необходимости восполнить первые утерянные листы текста I перевода, поскольку соединение двух текстов выглядит достаточно алогично: только что было заявлено о кончине Плакиды, и тут же автор переходит к первому разговору Плакиды с Христом: *и тако скончастаса за хѣ в негоже вѣрѡваша. плакида \* разꙋмѣвши в собѣ быста хотѣ извѣсто видѣти ѡ вѣѣ, что естъ гла ꙗви ми са гла да вѣрѡю в та* (курсивом отмечен фрагмент, завершающий проложную часть).

В Причудск. в значительной мере переработана ред. с Прол., которая обрывается в начале эпизода второй встречи Плакиды с Христом. Далее, практически без изменений, лишь с некоторыми сокращениями передается редакция Жития Димитрия Ростовского. В чем же смысл такого редактирования? Приведем этот сравнительно небольшой фрагмент (курсивом обозначены фразы, заканчивающие проложную часть и одновременно совпадающие с начинающимся текстом минейного Жития, подчеркнуты фразы, начинающие редакцию Димитрия Ростовского):

### Л. 1.

*Мѣца сентебрѣ в кѣ днѣ, стѣго  
великомѣнка евстафѣа, и по  
дрꙋжѣа его ѡеопнстѣи, и чадѣ  
юа агапѣа и феопнста.  
Сѣи стѣи евстафѣи мѣнкѣ,  
баше воевода в римстѣмѣ  
градѣ при трѡанѣ црѣѣ, зѡво  
мыи плакида, и жена его та  
тѣана, башѣ богати зѣло, и  
радовахꙋса ѡ млѣтѣни ницих  
аще и елани башѣ. лѡващѣ  
же емѣ нѣкогда, ꙗвиса елень,  
и начатѣ гонити его, и егда на  
ча оꙋстизати его, и видѣ по  
средѣ рогѣ его чѣтѣни крѣтѣ  
хрѣтовѣ, сѣающѣ паче слнца. и  
прѣиде к немꙋ гласѣ ѡ елена,*

глаголющъ, *В плакидо, что ма  
гониши. азъ есмь ѿ хрѣтосъ,*

## Л. 2.

егоже ты нынѣ нѣ вѣдыи чтеши.  
добрѣа бо твоа дѣтели иже тво  
риши к нициѣ, възыдоша прѣ ма.  
да того ради прїидохъ явити<sup>а</sup>си  
тебѣ на животнѣ семъ, и оуловити  
тебѣ. и слышавъ стратилатъ кре  
стиса. Слыша бо гда глаголюща  
к немѣ евстафіе подобаетъ ти  
явити вѣры твоѣа дѣло <...>.

Обращает на себя внимание тот факт, что не порча или отсутствие начальных листов были причиной возникновения Причудск., поскольку заглавие и некоторые формулировки в начальных фразах свидетельствуют о том, что перед глазами редактора были оба текста: только в редакции Димитрия Ростовского жена Плакиды названа «подружие», а сам Плакида назван «воеводой». Был в распоряжении редактора какой-то текст I перевода [19], поскольку неуместное в данном случае и никак не связанное повествование о мученической кончине заменено более подробным, но все равно сокращенным по сравнению с I переводом рассказом о первой встрече Плакиды с Христом. Представляется, что перед редактором стояло, по крайней мере, две задачи: ему нужно было восстановить логику повествования и, может быть, самое главное, изъять из текста факт крещения Плакиды и его семьи иереем Иоанном — по всей вероятности, автор редакции принадлежал к беспоповскому согласию и столь подробное повествование, центром которого становился священник, его не устраивало.

Приведенный материал свидетельствует о том, что из древнейших переводов сторонников старой веры привлекал исключительно I перевод ЖЕ. Лишь один список сохранил редакцию, при составлении которой была предпринята весьма скромная попытка привлечь II и III переводы. Это **Архангельская редакция (Чудовская редакция I перевода + II перевод + III перевод)** (далее — **Арх.**). Арх. встретилась нам в одном списке XVII в. — БРАН, собр. Архангельское, Д 365. Сборник. Собственно, назвать этот текст полноценной редакцией можно лишь с известным допущением. Безымянный редактор взял за основу Чудовскую редакцию

И перевода (Ч) и только в самом ее начале он попытался, сохраняя основу Ч, соединить ее со II и III переводами, но в дальнейшем отказался от этой попытки. Возможно, что редактор-переписчик имел перед глазами какую-то редакцию, где уже произошло соединение двух переводов, однако такая редакция нам неизвестна.

Ниже мы приводим текст начала Арх., где подчеркнуты заимствования из II перевода, жирным шрифтом выделены заимствования из III перевода, а также подведены разночтения по Чудовской редакции (по Чуд. 20) [20]:

Мѣца сѣтѣага въ к' [21] житіе и  
 I [22] мѣченіе [23] сѣго еустафіа і жены  
 ѿ фешпистин и чадъ его *фешпи*  
*ста и аганиа* [24] гн (так!) блѣголови ѿче [25].  
 Во дни цѣа [26] тронана кѣместен  
 жертве вдержаци [27] бѣ некто [28] име  
 немъ же плакида дѣра рода *бѣа сы*  
*і славе* [29] зѣло пачѣ все злато и прочю  
 слѣбою еллинъ \* [30] вѣрою а дѣлы правѣ  
 ными украшата. ачюшата напитокѣ  
 жажѣщая напапая нагна вдева  
 впадающіи в бѣды [31] помогая ис тѣ  
 ници [32] изимата і все *простареци*  
*тревѣющіи помощи* [33] помогата,  
 Име \* и жену тога \* веры и та \* дела  
 творяща [34] родиста \* два сѣа і вопи  
 таста я въ той дѣрѣи воли ве же <...>//.

Наибольшей же переработке подверглось Житие Евстафия Плакиды в сочинениях печорского книжника и писателя И. С. Мяндина (1823–1894), который использовал древний памятник при редактировании Повести о царице и львице. Редакция И. С. Мяндина посвящено исследование Т. Ф. Чалковой [35]. В настоящей работе мы не будем останавливаться на сочинениях этого известного старообрядческого сочинителя, заметим только, что нами обнаружена еще одна редакция Повести о царице и львице подобного рода, она содержится в рукописи ЦМиАР (КП 5320. Сборник старообрядческий полемического и нравоучительного содержания. Нач. XIX в. ЖЕ — лл. 27-58) [36]. Повесть (Повѣсть ѿ царѣ римскимъ, мѣжѣ благочестивомъ, именемъ еустаѣи плакидъ, и ѿ

женѣ егѡ, и ѡ двѣхъ сынѣхъ его и ѡ матери егѡ) начинается с точной даты, происхождение которой не очень понятно: **Бысть в великомъ градѣ римѣ, в лѣто ѿ созданиа мира, ефое** (5 575 г., то есть в 67 г. — *О.Г.* [37]), **славным и храбрымъ воевода именемъ евстаѣи плакидѡ.** Непосредственное влияние Жития Евстафия сказало лишь на первых фразах Повести (перенесение места действия из «палестинских стран» в Рим), а также на выборе имен героев (Евстафий Плакида и Татьяна), в остальном текст соответствует Основной редакции Повести о царице и львице [38]. Хронологически данный текст предшествует сочинениям Мяндина, следовательно, Мяндин не первый, кто обратил внимание на сюжетное сходство двух произведений. Если анонимная **Редакция ЦМиАР** была известна усть-цилемскому писателю, то она могла натолкнуть его на мысль пойти еще дальше и более широко использовать Житие Евстафия Плакиды при создании собственных редакций Повести о царице и львице, но возможно Редакция ЦМиАР свидетельствует о том, что сходство между ЖЕ и Повестью было замечено не только Мяндиным.

Темой отдельного исследования, выходящего за рамки филологии, могут являться лицевые сборники. Нам встретилось несколько рукописей, в которых Житие предваряется лицевым изображением (например, уже упоминавшийся список ОРК НБ МГУ, собр. Верхокамское, № 808. На л. 73 об. — изображение Евстафия Плакиды и его семьи, сидящих за столом, приведем в пример также нестарообрядческую рукопись — РГБ, собр. В. М. Ундольского (ф. 310), № 1025. Житие Евстафия Плакиды. XVIII в. На л. I об. — изображение сцены с оленем. Рукопись содержит Житие редакции Димитрия Ростовского). Но особо выделяются две старообрядческие рукописи, в которых Житие Евстафия Плакиды сопровождается подробнейшим изобразительным рядом, интересно, что оба списка относятся к редакции Димитрия Ростовского. Это рукопись ГИМ, собр. Е. В. Барсова, № 668. Житие Евстафия Плакиды и отрывок из Апокалипсиса. 70–80-е гг. XVIII в. (далее — Барс. 668), имеющая 44 цветные иллюстрации Жития [39].

Вторая рукопись — из частного собрания М. Е. Гринблата (Москва). Сборник лицевой, состоящий из Жития Евстафия Плакиды и Повести о царе Аггее. Рубеж XVIII–XIX вв. (далее — Г). Житие Евстафия здесь имеет 117 (!) иллюстраций, каждая иллюстрация занимает отдельную страницу рукописи (между 99 и 100 рисунками оставлен чистый лист), которую (на соседней странице) сопровождает текст (ЖЕ — лл. 2 об. — 234). По всей вероятности, рукописи созданы независимо друг от друга, поскольку изобразительное решение литературных сюжетов очень раз-

ное, например, Чуду об олене в Барс. 668 посвящено 2 иллюстрации: на л. 5 об. изображен выезжающий во всеоружии, с пиками и на конях Плакида с дружиною. Под ногами у них — охряные горы, сзади зеленый лес, наверху справа, на выступающей охряной горе — стадо оленей. На л. 6 об. внизу, в правом углу, на горах стоит Плакида, сзади, в отдалении находится его конь. Плакида повернут влево, его руки обращены к оленю. Олень как бы парит в воздухе, на прозрачном облаке, в рогах распятие — Христос с нимбом. Крест восьмиконечный, с тремя перекладами, третья — за головой Христа. Голова оленя повернута к Плакиде, из его рта идет текст, ограниченный линиями: «**ПЛАКИДА ПЛАКИДО (так!) ЧТО МА ГОНИШИ**». Сзади Плакиды охряная гора и зеленый лес.

В Г Чудо об олене отражено в 12 (!) иллюстрациях, «кинематографически» раскладывающих сюжет и тем самым объясняющих его: 1) Плакида со своими воинами выезжает на охоту. Внизу — охряная земля с разноцветными кустиками травы, два конных воина (над ними надпись — **ВОИНЫ**) преследуют двух оленей (над ними — надпись — **ЕЛЕНИ**). Плакида с поднятым мечом в правой руке, на коне преследует оленя (над ним надпись — **ПЛАКИ**<sup>44</sup>). В правом верхнем углу синее облако, слева видна часть фантастического дерева с цветами. Общее движение — справа налево; 2) внизу, слева, два спешившихся воина (над ними надпись — **ВОИНЫ**) ведут в поводу двух коней. Над ними Плакида (над ним надпись — **ПЛАКИДА**) с обнаженным мечом на коне преследует оленя (над ним надпись — **ЕЛЕНЬ**). Над оленем — синее облако, слева видна часть фантастического дерева с цветами; 3) внизу, на коне, — Плакида, обе его руки приподняты, наверху, на охряных горах среди фантастических цветов, расположился олень, над его головой надпись: **ЕЛЕНЬ**. И олень, и Плакида сориентированы справа налево. Слева, непосредственно перед Плакидой, и справа, сзади него чуть виднеются какие-то архитектурные строения; 4) внизу — Плакида на коне, руки Плакиды приподняты еще выше, видно движение головы, поднимающейся к расположенному выше оленю. Вверху, на горах, на розовом облаке, соприкасающемся с горой, стоит олень, между его рогами появился крест с надписью **ІС ХС**. Слева от оленя — цветущее дерево, справа, в верхнем углу синее облако. Слева, перед Плакидой — некий дом со входом; 5) снизу — сошедший с коня Плакида, в правой руке он держит повод, левая обращена вверх, к оленю, который парит на розовом облаке. Справа, в верхнем углу синее облако. Никакого изображения в рогах оленя нет; 6) слева, на розовом облаке, опирающемся на горы, — подробное, во всю высоту листа изображение Распятия, справа — поклоняющийся ему Плакида, над ним — его конь. Слева — дом со входом;

7) слева, на горе — Иисус Христос, за ним — дом, перед ним, ниже и правее Плакида, сзади — конь. На заднем плане справа — цветущее дерево. Над Христом, в левом верхнем углу — синее облако; 8) слева, на горе — Христос, за ним — дом, справа, как в замедленной съемке, «два» Плакиды — ближе к Христу коленопреклоненный, дальше — стоящий; 9) пеший Плакида (над ним надпись — **плагидд**), держащий в поводу коня. На заднем плане — цветущие деревья; 10) справа, на горе — Христос, из его уст исходят слова: **иди ко иерею кртиса ѿ него**. Слева — коленопреклоненный Плакида, внимающий Христу; 11) вверху, в левом углу изображение Спаса Нерукотворного с надписью **іс хс**; в синем облаке, внизу, в правом углу «два» Плакиды — стоящий и кланяющийся (над «каждым» надпись — **плагидд**); 12) Плакида возвращается домой: внизу, на коне, скачет Плакида (над ним надпись — **плагидд**), перед ним — открытая дверь дома. Наверху — две фигуры, обращенные друг к другу, слева — жена (над ней надпись — **жена**), справа — Плакида (над ним надпись — **плагидд**).

Можно заметить, что для художника Г в данном случае необходимо было уверить читателя, что Плакиде явилось не только чудесное животное само по себе, а Иисус Христос, который говорил с ним. И в том, и в другом списке художники, что полностью соответствует тексту, вначале изображают Христа распятого, то есть сразу возникает тема искупительной жертвы и соответственно грядущей мученической смерти Плакиды вслед Христу.

Безусловно, оба списка являются интереснейшими памятниками крестьянской старообрядческой книжности и требуют дальнейшего изучения.

\* \* \*

Итак, мы рассмотрели целый ряд старообрядческих рукописей, содержащих как древние переводы и редакции Жития Евстафия Плакиды, так и его новые редакции. Собранный нами рукописный материал показал, что старoverы не только поддерживали древнюю традицию в ее лучших и наиболее полных вариантах, но и создавали новые редакции, опирающиеся на «проверенные» тексты. Вызывает удивление тот факт, что из древнейших переводов сторонниками древлего благочестия востребован был лишь I перевод. Мы можем объяснить это только его наибольшим распространением. Большое уважение вызывала также редакция Жития Димитрия Ростовского.

Повторим: в этих редакциях трудно обнаружить что-то «специально старообрядческое». Как было замечено ранее, в Житии Евстафия Плакиды уже было заложено множество тем, связанных прежде всего с гонениями за веру, близких приверженцам старого обряда. В большинстве случаев, старообрядческие редакторы весьма уважительно и со знанием дела вносили свои поправки в тексты предшественников, лишь изредка позволяя себе корректировать произведение в соответствии со своими догматическими установками и проникающими в их среду новыми литературными веяниями.

Житие Евстафия Плакиды вдохновляло не только писателей, но и художников. Созданные ими иллюстрированные кодексы, скрупулезно следующие сюжету Жития, а также отдельные миниатюры ряда рукописей, еще ждут своего исследователя.



## Примечания

1. *Гладкова, О.В.* История текста христианского романа о Евстафии Плакиде [Текст] / О. В. Гладкова // Литература Древней Руси. Сборник научных трудов. — М.: Прометей, 1996. — С. 29–43.
2. *Пентковский, А.М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси [Текст] / А. М. Пентковский. — М.: Изд-во Московской Патриархии, 2001. — С. 284.
3. Ср.: «...горькая судьба ревнителей древнего православия до середины 18 века способствовала укреплению в их среде трагического взгляда на жизнь...» (*Рябушинский, В.П.* Старообрядчество и русское религиозное чувство [Текст] / В. П. Рябушинский. — М., 1994. — С. 83).
4. Оговоримся сразу, что не все старообрядческие рукописи оказались для нас в равной степени доступными, поэтому и нижеследующий обзор во многом носит предварительный характер.
5. О переводах Жития, распространенных в древнерусской книжности, см.: *Гладкова, О.В.* История текста христианского романа о Евстафии Плакиде [Текст] / О. В. Гладкова // Литература Древней Руси. Сборник научных трудов. — М.: Прометей, 1996. — С. 29–43.
6. Старейший список: РГБ, Главное собрание Троице-Сергиевой Лавры (ф. 304/Л), № 666. Четья Минея неполного состава (сентябрь–октябрь). Кон. XV в. ЖЕ — лл. 81 об.–91 об. По этому списку мы в дальнейшем будем цитировать Житие, другие случаи будут оговорены особо.
7. Старейший список: ГИМ, собр. Чудовское, № 20 (20). Сборник житий, слов и поучений особого состава (соединение Торжественника с Златоустом), по определению О. В. Творогова «сборник индивидуальной структуры» (*Творогов, О.В.* Древнерусские четьи сборники XII–XIV вв. (Статья первая) [Текст] / О. В. Творогов // ТОДРЛ. — Л.: Наука, 1988. — Т. 41. — С. 202). Кон. XIV в. ЖЕ — лл. 100, стб. 1–108, стб. 1.
8. РГАДА, собр. Московской Синодальной типографии (ф. 381), № 1 (53). Сильвестровский сборник. Кон. XIV — нач. (первые годы) XV в. (датировка, наиболее вероятная на настоящий момент, по мнению исследователя, многие годы занимающегося Сильвестровским сборником, Ю. А. Грибова (устная консультация, январь 2011 г.)). ЖЕ — лл. 56 стб. 1–64 об., стб. 2.
9. Старейший список — РГБ, собр. Костромское (ф. 138), № 17. Минея Четья. 1604–1605 гг. ЖЕ — лл. 165–180.
10. *Барсов, Е.В.* Четьи Минеи братьев Денисовых [Текст] / Е. В. Барсов // Сборник статей в честь Матвея Кузьмича Любавского. — Пг., 1917.

11. Юхименко, Е.М. О книжной основе культуры Выга [Текст] / Е. М. Юхименко // Мир старообрядчества. — Вып. 4. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества. Материалы международной научной конференции. — М.: РОССПЭН, 1998. — С. 157–165.
12. Чтение, характерное для Софийского вида I перевода.
13. Ср., к примеру: **Въ врѣмена двиклѣтїана и антонїа. зъловѣрными црѣма на земли лїкїаньстѣ** <...> (Успенский сборник XII–XIII вв. [Текст] / Изд. подг. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. Под ред. С. И. Коткова. — М.: Наука, 1971. — С. 220).
14. Насколько они «поздние», мы можем судить лишь по имеющимся спискам.
15. Ср., например, в Причудской редакции Повести о Петре и Февронии Петру является «юноша прекрасен зело от бога посланный» (Повесть о Петре и Февронии [Текст] / Подг. текстов и исследование Р. П. Дмитриевой. — Л.: Наука, 1979. — С. 299).
16. <Св. Димитрий Ростовский.> Книга житий святых <...>. На три месяца первья, септемврий, октоврий и ноемврий. — Киев: Типография Киево-Печерской Лавры, 1689. — Л. 121.
17. ГАПО, собр. Псково-Печерского монастыря (ф. 449), № 60. Сборник. Третья четв. XV в. — Л. 89.
18. О Житии Евстафия Плакиды в составе Пролога см.: *Гладкова, О.В.* Житие Евстафия Плакиды в составе Пролога: исследование и тексты [Текст] / О. В. Гладкова // Герменевтика древнерусской литературы / РАН; ИМЛИ им. А. М. Горького; ОИДР — М., 1994. — Сб. 7. — Ч. 1. — С. 167–184.
19. Из-за скудости данных его редакцию установить невозможно.
20. Чтения больше одного слова, имеющие варианты в Чуд. 20, выделены курсивом.
21. В Чуд. 20 нет, но есть в других списках Ч.
22. Номер главы на левом поле.
23. **мѹкы** Чуд.20.
24. **агапиа феописѣа** Чуд.20.
25. Нет Чуд.20.
26. **црѣтва** Чуд.20.
27. **одержаци** Чуд.20.
28. Доб. **стратилатъ** Чуд.20.
29. **сы и славенъ. бѣтъ же** Чуд.20.
30. Доб. **бѣ** Чуд.20.
31. **бѣдѹ** Чуд.20.
32. **тѣмница** Чуд.20.
33. **людѣмъ** Чуд.20.
34. **творацию** Чуд.20.

35. *Чалкова, Т.Ф.* Повесть о царице и львице в обработке И. С. Мяндина [Текст] / Т. Ф. Чалкова // Литература и классовая борьба эпохи позднего феодализма в России. — Новосибирск: Наука, 1987. — С. 234–248.
36. 28 об.–58, по старой нумерации, при которой л. 39 ошибочно пронумерован как 38. Сборник имеет подробное рукописное описание Музея, выполненное М. Г. Гальченко. Приобретен Музеем в 1998 г. у А. П. Дрызлова, в рукописи есть указание на происхождение ее из г. Ржева.
37. Напомним, что мученическую кончину Евстафия и его семьи по традиции относят к первому году правления императора Адриана (118 г.).
38. По классификации Т. Ф. Чалковой, см., например: *Чалкова Т.Ф.* Повесть о царице и львице в обработке И. С. Мяндина [Текст] / Т. Ф. Чалкова // Литература и классовая борьба эпохи позднего феодализма в России. — Новосибирск: Наука, 1987. — С. 234.
39. Ср.: на лубочной гравюре А. Зубова — «лишь» 10 иллюстраций (*Ровинский Д.А.* Русские народные картинки. / Собрал и описал Д. Ровинский. — СПб., 1881. — Кн. 3. Притчи и листы духовные.

## **Исторические реалии и литературная форма в творчестве Кариона Истомина**

### **(на примере «Слова о житии преподобного Афанасия Высоцкого»)**

В ноябре 1697 г. иеромонахом Московского Чудова монастыря Карионом Истоминим [1] было составлено жизнеописание основоположников Высоцкого монастыря с пространным названием «Слово о житии преподобного отца нашего Афанасия Высоцкого, как монастырь построил, именуемый Высокий, что от города Серпухова на расстоянии одного поприща, и об ученике его Афанасии же, игумене того же монастыря, в котором лежат и мощи его, и о чудесах его». Создание «Слова», возможно, было заказано Нарышкиными и связано со строительством церкви во имя прп. Афанасия Афонского над гробом второго игумена Высоцкого монастыря [2].

Агиограф располагал чрезвычайно скудными сведениями о первоначальниках обители: несколькими упоминаниями в летописях и в жизнеописаниях преподобных Сергия и Никона Радонежских и немногими преданиями самого Высоцкого монастыря. Повторяемые неточности и ошибки используемых источников позволили В. О. Ключевскому дать достаточно резкую оценку этого произведения: «Биограф Афанасия Высоцкого также пытался сделать ученый свод всех известий об этом ученике Сергия, но дал слишком много простора своим ораторским отступлениям и при скудости источников доверял смутному преданию более, чем следовало ученому биографу» [3, с. 356]. Действительно, даже в «ораторских отступлениях» встречаются и неточные указания на цитируемый текст, и повторенные вслед за летописями и хронографами ошибки в изложении истории, хотя автор и пытался найти объяснения совершенно невероятным фактам, сохранным монастырским преданием. Однако, как свиде-

тельствуется само название памятника, Карион Истомина создавал не «Житие», а «Слово о житии». А это уже совершенно иной жанр, получивший в литературе барокко тщательнейшие разработки в разнообразных «Риториках», в том числе в труде Софрония Лихуды [4]. Как теоретические, так и практические ораторские опыты братьев Лихудов, их проповеди и похвальные слова в честь представителей царской фамилии, конечно же, были хорошо известны Кариону Истомину [5], литературное творчество которого вполне соответствовало духу того времени.

Впрочем, и сам В. О. Ключевский, проанализировав богатейшее наследие русских агиографов, пришел к выводу, что «житие по существу своему состоит из двух элементов совершенно различного происхождения и свойства: это ораторское произведение, церковная проповедь, предметом которой служат те же религиозно-нравственные истины, как и в простом церковном слове, но рассматриваемые не в отвлеченном анализе или политическом приложении, а на известных исторических лицах и событиях» [3, с. 358]. В разные эпохи соотношение этих двух элементов было различным. Оно определялось, с одной стороны, господствующим литературным стилем, с другой — наличием достоверных биографических сведений и временным отрезком, отделяющим составление Жития святого от времени его жизни. Немаловажную роль играла и личность самого автора.

Иеромонах Московского Чудова монастыря Карион Истомина — известный книжный справщик (а с 1698 г. — начальник) Печатного двора, поэт и переводчик, секретарь Патриархов Иоакима и Адриана — особо выделялся среди московского общества последнего десятилетия XVII — начала XVIII в. В качестве чтеца и справщика он участвовал в подготовке к изданию многих книг, выходявших в московской типографии, что делало его одним из самых начитанных и образованных людей своего времени. Преуспел он и на педагогическом поприще: в 1690-х гг. подготовил стихотворный букварь, спустя два года написал руководство по воспитанию — «Домострой», работал над специальным катехизисом для школьного обучения. Как придворный стихотворец не обошел вниманием ни одного события из жизни каждого члена царской семьи. Более того, по повелению царевны Софьи Алексеевны он составил «Летописец великия земли Российския» [6]. Важное место в его творчестве занимали проповеди, создававшиеся на протяжении всей жизни и составившие в 1698–1699 гг. сборник «Веселеил». Свой опыт талантливого проповедника он и применил в «Слове о Житии преподобного Афанасия Высоцкого».

Жанр торжественной проповеди, предполагающей обилие «общих рассуждений и обширных панегириков, в которых тонут немногочислен-

ные упоминания о фактах из жизни героя» [4, с. 211] наиболее подходил в этом случае и в виду значимости события (освящение нового храма), и в виду скудости биографического материала. Ни Житие преподобного Сергия, ни летописи не сообщают мирских имен первых двух настоятелей обители — Андрей и Аммос. Очевидно, память об этом сохранялась монастырским преданием, также как имена их родителей [7], записанные, по-видимому, в синодики. Во всяком случае, Карион Истомин в своем «Слове» не просто называет эти имена, но обыгрывает их в традициях литературы барокко, для которой признаком особой «тонкости и гибкости ума» было «умение найти связь между именем и самим предметом так, чтобы предмет был достоин имени, а имена — предметов» [8, с. 211]. Мирское имя основателя монастыря — Андрей — в переводе с греческого означает «мужественный». Автор «Слова», говоря о первом настоятеле, отмечает, что «сей преподобный Афанасій еще въ детстве Андреємъ именовася, мужеская по истинне дела усердствоваше делати» (л. 9 об.) [9]; о втором же говорится, что «сей отецъ Афанасій игумень, по имени своему безсмертіе, безсмертныя плоды въ житіи своемъ сотвори» (л. 75).

Нет в указанных источниках и сведений о месте рождения преподобных. Так что и в этом Карион Истомин, судя по всему, опирался на монастырское предание, сообщая, что «родися убо сей отецъ Афанасій (Старший — Л.А.) и воспитася въ вере кафолической православной, въ пределе Великаго Нова града, во стране Обонежской» [10] (л. 8), Афанасий же Младший «сказа отечество свое града Ярославля» (л. 48). Нет оснований не доверять этому преданию, хотя Никоновская летопись утверждает, что ученик преподобного Сергия, то есть Афанасий Старший, был «родом ростовец» [11, с. 237]. Вероятно, в поздних летописных сочинениях произошла контаминация биографических данных, и летописец, имея самые смутные представления о первом игумене Высоцкого монастыря, сделал его «соотечественником» Сергия Радонежского, выходца из Ростовских земель.

Но и само монастырское предание не всегда достоверно. Судя по словам Кариона Истомина, в обители велось свое летописание: так, например, о присылке икон из Царьграда от Афанасия Старшего, игумен Высоцкого монастыря «повеле некоему от учениковъ своихъ вся, бывшая тогда, виденная, како оттуду, от кого и с чемъ приидоша, и слышанная, како той отецъ Викторъ прииде, и что принесе, и от кого посланы вещи, и приветствова како настоятеля обители, святаго Афанасіа, написати известно и предати въ сохраненіе. Но таковаго писанія совершеннаго во многолетстве, и многихъ ради военныхъ разореній, и каковый либо случай

бысть, кроме малаго сего известія не обретається во дни сія» (л. 70 об.–71). То есть составитель «Слова» прямо ссылается на «малое» известие, очевидно, переданное ему в монастыре. Однако как раз это известие и связано с самой большой ошибкой в биографии преподобного Афанасия Старшего, который, согласно монастырской традиции, стал Патриархом Константинопольским.

Это предание могло возникнуть в результате неправильного восприятия послания преподобного Афанасия из Константинополя в Высоцкий монастырь [12], а также и общения с его посланником-греком, иеромонахом Виктором, беседа с которым велась при посредстве переводчиков, квалификация которых могла быть не самой высокой. Карион Истомин пишет: «Господи́нь же Викторъ приветствова игумена отца Афанасія греческою беседою, юже ему преводиша въ то же время известіи на нашъ славенороссійскій языкъ, зовемья переводчики. (Како и днесъ со иностранными иноязычници разъглаголъство о всякихъ делахъ бываетъ)» (л. 69 об.–70).

Сомнение в достоверности этого не только биографического, но и исторического факта, высказывалось уже в XIX в. В хранившейся в монастыре рукописи со «Словом» на нижнем форзаце имеется запись: «Из выписки напечатанной у Востокова въ Описании Румянцевскаго Музеума под числомъ ССCLX описываемыхъ сборниковъ, видно, что первый преп. Афанасій действительно отправился въ Константинополь и судя по наименованію обители, въ коей жилъ, Царскою, находился въ Патриархii, откуда удобно могъ препроводить и святыя иконы и благословеніе Патриарха, что и хранилось свято отъ техъ летъ древнихъ въ местномъ непрерывно преданіи; писавшій же житіе хотя и недоумевая, приписал Патриаршество преп. Афанасію».

Маловероятно, что Карион Истомин сам «приписал Патриаршество преп. Афанасію». Скорее всего, такова была версия сохранившегося предания, агиограф же пытался лишь обосновать ее, что и сделал вполне в традициях «научной» литературы барокко. В соответствии с рекомендациями «Риторик» XVII в. вероятность такого события он подкрепляет «историческими» примерами, выстраивая целую цепочку. В его сочинении появляется следующий фрагмент: «Извещеніе же во граде томъ бысть отъ Бога (неизвѣстно кому), яко тамо никто же быти можетъ инъ Патриархъ Вселенскій, токмо Афанасій, игумень Высокаго монастыря, иже въ Россіи Великой. (И в тая времена мнози быша архиереи, всероссійскія митрополиты, архиепископы и епископы по градомъ греки родомъ. Оттуду бо присылахуся, яко единого благочестія и въ Бога веры)» (л. 59

об.–60). При этом автор явно ссылается на какой-то существующий текст, подчеркивая его неполноту: «Царь же греческой, *не именованъ* (выделено нами — Л.А.), съ тамо сущымъ церковнымъ соборомъ по такому извещенію писа и присла посланныхъ, духовнаго и мірскаго чина неколико человекъ, къ великому князю Димитрію Іоанновичю Всероссійскому съ прошеніемъ, да отпуститъ къ нимъ изъ своєю державы игумена Афанасія» (л. 60 об.), что якобы последний и сделал. Действительно, связи Москвы и Константинополя во второй половине XIV в. были достаточно активными, однако отъезд первого игумена Высоцкого монастыря хотя и был связан с Димитрием Донским, но совершенно иначе, чем это представлено в «Слове». Преподобный Афанасий Старший сопровождал митрополита Киприана, который вынужден был покинуть Москву из-за конфликта с Московским князем.

В цепочке многочисленных аргументов о возможности такого церковно-дипломатического шага Карион Истомин приводит и такое историческое свидетельство, почерпнутое из летописей: «Лета же 6694 и самъ царь греческий изъ Царя града, Алексій Мануйловичъ Комнинъ, по своей каковой либо потребе приезжа въ Великий Новгородъ, яко российския и новгородския летописцы свидетелствуют о томъ» (л. 60). В самом деле, ряд летописей [13] под 1186 г. сообщает о приезде в Новгород Алексия II Мануиловича — византийского императора из династии Комнинов (1180–1183 гг.). Однако, по мнению исследователей, в летописях речь идет о приезде на Русь самозванца, выдававшего себя за византийского императора, который в действительности был убит в тринадцатилетнем возрасте [14], то есть за три года до этой летописной статьи. Карион Истомин, которому в силу его положения могли быть известны «российския летописцы», в том числе и единственный список старшего извода Новгородской первой летописи, хранившийся в Синодальном собрании (ГИМ Син. № 786), выступает здесь и как ученый-историк, опирающийся на несколько летописных источников, и как писатель, пытающийся осмыслить и обобщить исторические факты, увидеть в частном проявление общих закономерностей, и, наконец, как опытный проповедник, хорошо усвоивший риторическую науку своего времени. Так, в риторике Андрея Белобочкокого говорится о примерах и свидетельствах, взятых из отечественной истории, из святоотеческих сочинений, а также из высказываний «мудрых людей мирских, аще и не святых учителей, но в науке своей преславных» [15]. Отметим, что в «Слове» наряду с примерами из отечественной истории присутствуют ссылки на библейские события, а имена Василия Великого, Иоанна Златоустого, Григория Богослова, Пи-



мена Великого, Исаака Сирина, Патриарха Фотия соседствуют с именами Демосфена, Плутарха, философа Диогена. Еще Н. С. Браиловский отмечал, что Карион Истомин, будучи хорошо знаком с древнегреческой литературой и находясь под влиянием «Ключа разумения» Иоанникия Галятовского, в своих проповедях и словах часто прибегал «к разным “историям” и баснословным рассказам» [16].

Утрату подлинной грамоты, присланной бывшим игуменом из Константинополя, Карион Истомин также старается объяснить ссылками на исторические примеры не дошедших до нас сочинений великих философов и мыслителей античности или христианских писателей. В качестве самого «убедительного», с его точки зрения, факта автор приводит, ссылаясь на «греческий гронограф», историю уничтожения богатейшего книжного собрания при Софии Константинопольской в период иконоборчества по повелению Льва Исаврина [17]. Эта статья содержится и в русских хронографах, в главе, посвященной его правлению. В ней рассказывается о том, как за отказ священника, наблюдавшего за ходом учебного дела в империи, письменно объявить иконопочитание идолослужением, император приказал сжечь его и его помощников вместе со зданием библиотеки, где хранилось множество книг [18]. Исследователи отвергают этот факт как недостоверную «легенду, которой в средние века придавали полную веру» [19, с. 63]. Это объясняется тем, что сочинения о событиях, связанных с началом иконоборчества, то есть с царствованием Льва III, создавались значительно позже, нередко были тенденциозными, обрастали различными преданиями или относили к VIII в. более поздние события начала IX в. [20] Но, как видим, в этом случае Карион Истомин добросовестно опирается на «исторические» факты, не давая воли своей фантазии.

Однако автор иногда допускал хронологические ошибки в описываемых им событиях. Так, рассказ о приходе в монастырь преподобного Афанасия Младшего и принятии им иноческого пострига завершается следующим сообщением: «По пришествіи убо его въ монастырь во осмое лето, а по воспріятіи аггелскаго образа въ лето третіе, благоверный князь Владиміръ Андреевичъ, по усердію своему, тщаніемъ и добродаяніемъ имения, созда церковь каменну, и трапезу братіи съ церковію теплою» (л. 49 об.–50). Трапезная Покровская церковь была построена в 1381 г. [21], таким образом, в первой части сообщения («по пришествіи убо его въ монастырь во осмое лето») речь может идти о приходе в Серпухов преподобного Афанасия Старшего в 1374 г., а во второй части («по воспріятіи аггелскаго образа въ лето третіе») — о преподобном Афанасии Младшем.

Нередко в присущей ему стилистической манере Карион Истомин соединяет несколько евангельских текстов или позволяет себе неточности в ссылках на святоотеческую литературу. Выстраивая предполагаемую речь преподобного, он насыщает ее цитатами из Священного Писания и хорошо известных в монашеской среде аскетических сочинений. Так, он вспоминает толкование Иоанна Златоуста на слова из послания апостола Павла [22]. Однако указанная им глава 16 и беседа 36 ошибочны. Тема приведённой «цитаты» (никто не ищи своего, но каждый пользы другого — 1 Кор 10:24) принадлежит другой главе. Данное место «Слова» наиболее ярко характеризует творческий метод писателя. Будучи иеромонахом, который к тому же много лет трудился в качестве справщика Московского Печатного двора, он был хорошо знаком с текстами Священного Писания и творениями отцов Церкви, чаще цитировал их по памяти, нередко допуская неточности.

Подводя итог, отметим, что Карион Истомин, добросовестно следуя известным ему «историческим» источникам, все-таки создавал не собственно агиографическое произведение и не «ученый свод» (тем более что многие «ошибки» древних историков были исправлены значительно позже, а некоторые вопросы до сих пор остаются спорными). Прежде всего, его сочинение — яркий образец церковного красноречия. Писатель обратился к хорошо освоенному им жанру «Слова», то есть проповеди. Как педагог, он не обошелся без пространных наставлений о правильном, благочестивом воспитании детей. При ограниченном фактическом материале автор достиг особой торжественности за счет обилия цитат из Священного Писания, творений отцов Церкви и древних патериков. Наконец, многочисленные ссылки на библейскую и античную историю, на отечественные летописные источники придали его произведению необходимую весомость и монументализм, отвечающие важности события, к которому и было приурочено его создание.

## Примечания

1. О Карионе Истомине и его творчестве см.: *Браиловский, С.Н.* Один из «пестрых» XVII столетия [Текст] / С. Н. Браиловский — СПб., 1902; *Сазонова, Л.И.* Карион Истомин [Текст] / Л. И. Сазонова // *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* — СПб.: Дмитрий Буланин, 1993. — Вып. 3. — Ч. 2. — С. 140–152; *Сазонова, Л.И.* Литературная культура России: раннее Новое время [Текст] / Л. И. Сазонова — М.: Языки славянских культур, 2006.
2. В серпуховских пределах находились вотчины Нарышкиных, которые делали богатые вклады в Высоцкий монастырь. В 1697 г. брат царицы Л. К. Нарышкин пожертвовал значительную сумму на возобновление соборного иконостаса, а М. Т. Нарышкина выделила средства на строительство церкви во имя прп. Афанасия Афонского над гробом второго игумена Высоцкого монастыря. Среди многочисленных эпитафий Кариона Истомина присутствует и «надгробная надпись» царице Наталье Кирилловне Нарышкиной († 1694).
3. *Ключевский, В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник [Текст] / В. О. Ключевский. — М., 1871. (Репринтное изд.: М., 1989).
4. *Елеонская, А.С.* Русская ораторская проза в литературном процессе XVII века [Текст] / А. С. Елеонская. — М.: Наука, 1990. — С. 21–54.
5. *Белоброва, О.А.* Лихуды Иоанникий и Софроний [Текст] / О. А. Белоброва // *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* — СПб.: Дмитрий Буланин, 1993. — Вып. 3. — Ч. 2. — С. 301–305.
6. *Лавров, А.С.* «Летописец» Кариона Истомина [Текст] / А. С. Лавров // *ТОДРЛ.* — СПб.: Дмитрий Буланин, 1992. — Т. 45. — С. 411–413.
7. О родителях прп. Афанасия Старшего сообщается: «Отець его бѣ Авксентій именемъ, саномъ іерей, и мати Маріа» (л. 8), прп. Афанасий Младший был «нарочитыхъ родителей сынъ, отца Іларіона и матери Анны» (л. 48). Здесь и далее текст цитируется по рукописи из собрания Серпуховского историко-художественного музея (КП 1692), с указанием в скобках листов рукописи.
8. *Сазонова, Л.И.* Литературная культура России: раннее Новое время. — М.: Языки славянских культур, 2006.
9. См. примечание 7.
10. До начала XVIII в. Новгородская земля делилась на пять частей, наибольшую из которых составляли области вокруг Онежского озера (Обонежская пятина).
11. Русская летопись по Никонову списку [Текст]. — СПб., 1788. — Ч. 4.
12. Эта же ошибка присутствует и в Службе прп. Афанасию Высоцкому Младшему (песнь 8 канона), составленной Карионом Истоминим не позднее 1707 г. Этим годом датируется список, с которого была сделана копия в начале XIX в. (не

- позднее 1812 г.), хранящаяся в Серпуховском историко-художественном музее (КП 1691. Л. 5–22).
13. Это сообщение содержится в Новгородской первой летописи [Текст] / ПСРЛ. — М.; Л., 1950. — Т. 3. — С. 38, Никоновской летописи [Текст] / ПСРЛ. — СПб., 1885. — Т. 10. — С. 12, во Владимирском летописце [Текст] / ПСРЛ. — М., 1965. — Т. 30 — С. 76.
  14. См.: *Крюков, А.М.* Алексей II Комнин [Текст] / А. М. Крюков // ПЭ. — Т. 1. — С. 628–629.
  15. Цитирую по кн.: *Елеонская, А.С.* Русская ораторская проза в литературном процессе XVII века. [Текст]. — С. 44.
  16. *Браиловский, С.Н.* Один из «пестрых» XVII столетия. [Текст]. — С. 241.
  17. Лев III Исавр (Исаврианин, римский император в 717–741 гг.), в 726 г. издал эдикт против иконопочитания.
  18. См.: Хронограф 1642 г. — ЦМиАР, КП 3945.71. — Л. 675об.–676.
  19. *Успенский, Ф.И.* История Византийской империи [Текст] / Ф. И. Успенский. — Л., 1927. — Т. 2, первая половина.
  20. См.: *Афиногенов, Д.Е.* Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–847) [Текст] / Д. Е. Афиногенов. — М.: Индрик, 1997.
  21. Первоначальная каменная церковь уничтожена во время нашествия Девлет-Гирея в 1571 г. Вскоре на ее месте возведена новая кирпичная церковь на высоком подклете, перестроенная в 1697 г. в стиле московского барокко, а в начале XIX в. — в стиле классицизма; в 1872 г. с северо-востока к ней пристроен придел в честь Похвалы Пресвятой Богородице.
  22. Очевидно, имеются в виду Беседы Иоанна Златоустого на послания апостола Павла (Киев, 1623; М., 1709).

**II. ТРАДИЦИИ ДРЕВНЕЙ  
ЛИТЕРАТУРЫ В ЛИТЕРАТУРЕ  
НОВОГО ВРЕМЕНИ**

## **Переложения А.П. Сумарокова из стихир Иоанна Дамаскина**

В духовных сочинениях Александра Петровича Сумарокова особое место занимают стихотворения, связанные с темой смерти человека. Ряд таких произведений написан или на основе, или под ярким впечатлением церковного обряда погребения. Сочинения тренической тематики характерны для псалмодического творчества поэта, но в 1759–1760 гг. он создает несколько переложений из чина отпевания. Жизнь Сумарокова не была счастливой: он пережил смерть сыновей, в 1759 г. развелся с женой Иоганной Сумароковой-Балк, в это же время умирает его сестра, Елизавета Петровна Бутурлина (1731–1759). Трагические события этих лет повлияли на создание цикла стихотворных переложений молитв похоронного обряда.

К переводу из чина отпевания обращались многие поэты, большая часть мотивов и разработок замечательного автора восемнадцатого столетия нашла продолжение в лирике следующего века. Известный тропарь из поэмы А. К. Толстого «Иоанн Дамаскин» представляет собой прекрасное переложение погребального гимна древнего христианского поэта.

Стихотворения Сумарокова представляют собой переложение стихир Иоанна Дамаскина. Собственно, перу христианского песнопевца принадлежит один тропарь: «Вся суета человеческая, елика не пребывают по смерти: не пребывает богатство, ни шествует слава: пришедшей бо смерти, сия вся потребишася. Тем же Христу Бессмертному возопиим: преставленного от нас упокой, идеже всех есть веселящихся жилище» [1]. Он был создан на смерть почившего брата монаха. Другие тропари, вошедшие в чин отпевания, приписываются Иоанну Дамаскину, но подлинность их не доказана.

Создавая переложения, Сумароков основывался прежде всего на текстах церковной службы, не акцентируя внимания на единственном тропаре Иоанна Дамаскина.

В 1759 г. А. П. Сумароков создает стихотворения «На суету человека» и «Час смерти», основные мотивы которых берут начало в чине отпевания. В 1760 г. на суд читателя предстают сочинения «Зряще мя безглас-

на» и «Плачу и рыдаю», которые представляют собой непосредственное переложение из текстов похоронного обряда. Сумароков опубликовал эти стихотворения без какого-либо жанрового определения, они не входят в переводы псалмов или духовные оды. Как указала К. А. Назаретская, «в лирике Сумарокова жанры в ряде случаев теряют четкие границы. Единство потока переживаний нарушает жесткие рамки жанровой классификации и создает эмоциональную лирику без определенного жанрового принципа» [2].

Тема смерти — одна из ведущих в псалмодическом творчестве Сумарокова. Интерес к последним минутам жизни человека и первым часам смерти, сравнительно небольшой период создания тренических произведений позволяет объединить стихи в цикл. В него входят: «На суету человека», «Час смерти», «Зряще мя безгласна», «Плачу и рыдаю».

Заданная в первом стихотворении тема по-своему изменяется в последующих произведениях. Выбор переложения стихир не случаен. Наряду с темой спасения и обретения Небесного Царства, актуальной для покойного, возникает другая — тема кончины, быстротечности жизни, важной для живого человека. Цикл делится на две части. Первая, которая включает стихотворения «На суету человека» и «Час смерти», написана на основе песнопений церковной службы. Песнопения в чине погребения мирян занимают особое место. Они символизируют хор ангелов в небесном Храме, к которому вскоре присоединится умерший. В церковных песнях проводится мысль о суетности и быстротечности человеческой жизни. «Воистину суета всяческая, житие же сень и соние, ибо все мятется всяк земнородный, яко же рече Писание: егда мир приобретаем, тогда во гроб вселимся, идеже вкупе царие и нищи...».

В первом стихотворении А. П. Сумарокова «На суету человека» является та же тема:

Суетен будешь  
Ты, человек,  
Если забудешь  
Краткий свой век.  
<...>  
Счастье, забава,  
Светлость корон  
Пышность и слава —  
Все только сон. [3, с. 83]

Таким образом, выбор песнопений из чина отпевания обусловлен темой подготовки живого человека к смерти. В церковном песнопении текст наполнен надеждой на спасение, радостью, что покойный скоро обретет благодать. Сумароков развивает тему в ином философском аспекте. Неумолимое время ведет человека к катастрофе, и спастись, обрести вечную жизнь на земле нет никакой надежды. Смерть воспринимается как нечто ужасное, жестокое, как неотвратимая данность. Трагическое звучание определяет тональность произведения. Бессмысленность жизни становится главной мыслью первой части цикла. Герой не принимает христианской трактовки перехода в иной мир. Возникает мотив сомнения в разумности и необходимости небытия. Особенно остро этот мотив звучит в стихотворении «Час смерти»:

Погаснут данные мне искры божества,  
Потухнут мысли все и чувство вещества,  
В ничто преобращусь навек из существа;  
Престрашную судьбою  
Расстанусь навсегда  
Со светом и с собою,  
Засну, и не проснуся никогда.  
На то ль я, боже мой, произведен тобою,  
Чтоб сей вкусил я страх  
И претворился в прах? [3, с. 84]

Во вторую часть цикла входят стихотворения «Зряще мя безгласна» и «Плачу и рыдаю». Они представляют собой переложения прощальных молитв из чина отпевания Иоанна Дамаскина. Стихирой «Зряще мя безгласна» заканчивается панихида, после нее священник читает разрешительную молитву и родственники прощаются с умершим. В современной церковной практике эта молитва зачастую опускается, а во времена Сумарокова она была обязательной.

Название стихотворения «Зряще мя безгласна» глубоко символично, повторяет название христианской молитвы. Смерть не означает конца, человек, лежащий в гробе, жив, но лишен голоса, и, соответственно, не имеет возможности просить милости и оправдывать себя. Эта забота ложится на окружающих, священника, близких и родных усопшего. В христианском учении считается, что во время отпевания душа покойного находится рядом, в храме. Вся служба разделена на определённые части, подготавливающие расставание. Когда приходит время последних песен и молитв, душа покидает бренный мир.



В чине погребения совместная молитва близких о покойном включает стихирю, в которой слышится голос умершего, тем самым создается впечатление, что он находится рядом, его небесная жизнь всецело зависит от горячих обращений к богу друзей и близких усопшего.

Взяв для переложения последние стихиры в чине отпевания, поэт говорит живым о скоротечности жизни, временном пребывании человека на земле. Последняя молитва — есть и последнее мгновение земной жизни человека. Таким образом, молитва «Зряще мя безгласна» становится последним страстным словом покойного к близким людям, озвученным священником. В одноименном стихотворении Сумарокова по-новому развивается тема, заданная в первых двух сочинениях цикла. Стихотворение — более приближенный к церковному тексту перевод. Сравним, к примеру, отрывок из переложения Сумарокова:

Непреминуемой повержена судьбою,  
Безгласна зря меня лежаща пред собою,  
Восплачите о мне, знакомые, друзья,  
Все сродники мои, все, кем любим был я!  
Вчера беседовал я с вами,  
И вдруг я смерть узрел перед очами:  
Пришел ко мне престрашный смертный час,  
Навек лишаюсь вас... [3, с. 86]

и церковный текст:

«Зряще мя безгласна и бездыханна предлежаща, восплачите о мне братие и друзи, сродники и знаеми, вчерашний бо день беседовах с вами, и внезапно найде на мя страшный час смертный...». Автор добавляет в первую часть стихотворения три фразы («Непреминуемой повержена судьбою...», «Престрашный смертный час», «Навек лишаюсь вас...»), которые усиливают трагическое звучание переложения. Начиная текст со строки «Непреминуемой повержена судьбою...», поэт продолжает начатую в других сочинениях тему неотвратимости общечеловеческой смертной судьбы. Молитва, назначение которой утешить и примирить человека с жизнью и смертью, в переложении Сумарокова наделяется иной интонацией. «Престрашный смертный час» усугубляется потерей близких, друзей, того, что давало смысл жизни — «Навек лишаюсь вас...». Именно первая часть переложения больше отходит от оригинала.

Со второй части, знаменующей начало новой жизни и подчеркнутой в структуре стихотворения графически, начинается примирение со

смертью и расставание с земными пристрастиями. По мере того, как поэт приходит к христианской трактовке этого события, стихотворение становится все ближе к тексту молитвы:

Душа престала в тленном теле:  
Уже отселе  
Иду  
К нелицемерному суду,  
Где вкупе предстоят владыко, раб, царь, воин,  
Богат или убог, где равно всяк достоин,  
От дел бо только всяк награду получит  
И славу там и стыд. [3, с. 87]

(Ср. : «... к соудни бо отхождоу, иде же несть лицеприятия, раб бо и владыка вкупе предстоит, царь и воин, богатый и оубогий, в равнем достоинстве, кийждо бо от своих дел или прославится или постыдится...»).

Следующее стихотворение — «Плачу и рыдаю» — представляет собой переложение молитвы, занимающей в ходе погребальной церковной службы срединное положение. Неслучайно цикл стихотворений из чина отпевания заканчивается именно этой молитвой. Автор обращается к переложению наиболее спокойной, умиротворенной стихире. Она призвана окончательно примирить и успокоить бунтующую перед несправедливостью жизни душу.

Плачу и рыдаю,  
Рвуся и страдаю,  
Только лишь вспомню смерти час,  
И когда увижу потерявша глас,  
Потерявша образ по скончаньи века  
В преужасном гробе мертва человека.  
Не постигнут, боже, тайны сей умы,  
Что к такой злой доле  
По всевышней воле  
Сотворенны мы  
Божества рукою. [3, с. 87]

В переложении встречаем практически полное совпадение с текстом молитвы: «Плачу и рыдаю, егда помышляю смерть, и вижду во гробех лежащую, по образу Божию созданную нашу красоту, безобразну, без-

славну, не имущую вида. О, чудесе! Что сие еже у нас есть таинство: како предахомся тлению; како сопрягохомся смерти...».

Сумароков-поэт соглашается с христианской трактовкой смерти и вечной жизни. Эмоции и переживания он выражает с помощью перечисления глаголов чувства. Причем стихотворца интересуют не только отвлеченно-абстрактные, но и действительно-конкретные ощущения («плачу и рыдаю»).

Таким образом, все четыре стихотворения, так или иначе связанные с чином отпевания, представляют собой сложный путь человека к принятию и познанию последних минут жизни. Чем далее стихотворение от оригинала молитвы, тем сильнее звучит тема несправедливости и безысходности, приближение текста стихотворения к молитве свидетельствует о согласии с миром и самим собой.

Одним из ведущих мотивов переложений Сумарокова из чина отпевания становится противопоставление звука и молчания (безгласия). В каждом стихотворении этот топос проходит некоторую трансформацию.

В стихотворениях 1759 г. — «Час смерти» и «На суету человека» — звучание связано с движением времени. Звук передается предметно, через упоминание временных градаций (минута, час, вечность). Постепенно в сознании автора звук и час становятся синонимами.

Пришли последние минуты,  
Пришел ко мне тот час,  
Который преселяет нас  
Во мрачну бесконечность... [3, с. 83]

Жизнь воспринимается как движение и звучание, а вечность — глухое молчание. Возникает мотив звучащего колокола, как отмечает Луцевич, впервые появившийся в творчестве Сумарокова в качестве символа «грядущей смерти, который впоследствии будет развит в поэзии Державина» [4, с. 366]. Этот тренический мотив усиливает трагическое ощущение бытия. Течение жизни максимально ускоряется и соответственно звук беды усиливается.

Как ударяет  
Колокол час  
Он повторяет  
Звоном сей глас... [3, с. 83]

В последних двух стихотворениях усилена оппозиция «говорящий» — «молчащий». Жизнь воспринимается поэтом как обращение к людям и Богу («Вчера беседовал я с вами», «Не буду с вами я сообщества иметь, // Ниже беседовати впрёд»). Только лишившись жизни и гласа, человек может успокоиться и погрузиться в иное состояние — молчаливой подготовки встречи с Высшим Судией.

Для повествователя особенно важен мотив безгласия. Ведущий образ у Сумарокова в псалмодических текстах и отчасти в переложениях чина отпевания — поэт-пророк. Задача стихотворца сводится к назиданию и спасению словом суетного человечества. Озвучивая и объясняя «божественные глаголы», поэт, даже после кончины, продолжает жить в памяти людей. Стихотворный текст становится продолжением разговора уже безгласного «пиита». Как молитва творится другими, так и дальнейшее общение с живыми продолжается посредством молитв и поминальных ритуалов. Именно поэтому усопшему так тяжело прекратить беседу и смириться с новой формой невербальных контактов с людьми.

Подведём итоги. Александр Петрович Сумароков создаёт цикл стихотворений, посвященный теме смерти и построенный на переложении стихир из чина отпевания. Выбор молитв не соответствует порядку чтения их в церковной службе. Подобное нарушение в переложениях связано с необходимостью показать развитие темы примирения человека с мыслью о неизбежности смерти.

## Примечания.

1. *Дамаскин, Иоанн.* Погребальные стихиры [Электронный ресурс] / Отпевание и погребение / Режим доступа: <http://www.lw.bogoslovy.ru/otpevanie.htm>. — Загл. с экрана. — (Дата обращения: 27.04.2005). Здесь и далее произведения цитируются по данному источнику.
2. *Назаретская, К.А.* Об истоках русского сентиментализма [Текст] / К. А. Назаретская // Вопросы эстетики и теории литературы. — Казань, 1963. — С. 22.
3. *Сумароков, А.П.* Избранные произведения [Текст] / А. П. Сумароков. Библиотека поэта. Большая серия. — М.: Советский писатель, 1957.
4. *Луцевич, Л.Ф.* Псалтирь в русской поэзии [Текст] / Л. Ф. Луцевич — СПб.: Дмитрий Буланин, 2002.

## **Прием бурлеска в средневековой смеховой литературе и стихотворной пародии XVIII в.**

В эпохи, отмеченные устремленностью к нормативности, регламентации, активизируется пародийная энергия литературы. Разоблачая односторонность всякой серьезности, сводящей жизнь к определенному набору заданных схем, пародия обнаруживает «незавершенность жизни, ее свободу и бесконечность» [1, с. 7]. История литературы — от античности до Нового времени — подтверждает это положение множеством примеров. В частности, «всякому увековечению, завершению и концу» [2, с. 15] противостояли отражающие карнавальное мироощущение смеховые жанры европейского средневековья, русским аналогом которых являются фольклорные пародии и «смеховая» литература Древней Руси.

В народной смеховой культуре на основе реализации приема бурлеска [3] неоднократно подвергались «перелицовке» образный строй, мотивный ряд и стилистика «серьезных» жанров. Так организованы, например, корильные песни, представляющие собой «вывернутые наизнанку» величальные, высокому и светлому миру свадебных величаний противопоставляющие суженный и приземленный мир, редко выходящий за пределы крестьянской избы и заполненный поэту предметах домашнего хозяйства:

Поедет наш друженька жениться  
На добром коне — на таракане,  
Со вострым копьём — со трепалом,  
По чистому полю — подполью,  
За пушистыми зверями — за мышами! [4, с. 245]

Жанровую форму исторической песни к «низкой» материи применяют записанные П. В. Шейном песни-пародии, «вторым планом» которых является песня о Кострюке, и прибаутка о вороне «Что во марте было месяце, во восьмой было тысяче...», в начальных строках напоминающая песню о Скопине-Шуйском [5]. П. В. Шейн приводит также примеры народных пародий на хороводные песни. В одной из них широкие простран-

ственные границы, очерченные в запеве хороводной песни, содержащей намек на военные отношения псковичей с ливонцами («Пойду, подступлю / Под Иван-город каменный...»), сужаются до пределов крестьянского двора («Обойду, обойду / Широкий двор батюшкин»), место же рассказа о подвигах заступает описание процесса приготовления «наварной кашицы» из «тараканьего окорока» и «комарова плечика» [6, с. 143]. Кроме того, ученый отмечает существование в народной среде пародий на женские «тяговые» песни — исполнявшихся мужчинами, певшими «все шиворот-навыворот и с словами срамными».

Элементы бурлескной организации обнаруживают и былины о новгородском богатыре Василии Буслаеве и о Василии Игнатьевиче (Ваське Пьянице), спасающем Киев от татарских полчищ и выступающем в роли пародийного двойника Ильи Муромца. Но с наибольшей наглядностью прием семантического выворачивания «наизнанку» демонстрирует включенная в сборник Кириши Данилова былина «Агафонушка», зачин которой пародийно корреспондирует со строками из начала помещенной в том же сборнике былины «Соловей Будимирович». «Вывернутое» бытовое отражение получает в ней эпическая героика; откровенно пародийный облик «сильного-могуча богатыря, молодого Агафонушки», шуба которого напоминает одеяние персонажей корильных песен («А и шуба-то на нем была свиных хвостов, / болезью опушена, комухой подложена, / чирьи да вереды — то пуговики, / сливные коросты — то петельки...» [7, с. 231]). Комический эффект возникает здесь в результате применения типовых мотивов и формул героического эпоса к изображению семейной ссоры и драки.

Таким образом, прием бурлеска выступает в качестве организующего в целом ряде произведений устного народного творчества, связанных с задачами пародийной трансформации той или иной жанровой традиции. При этом смеховые жанры фольклора как будто не предполагают насмешки над серьезными: корильная песня не дискредитирует величальную, а пародия на былинку не подвергает сомнению тех ценностей, которые утверждаются в героическом эпосе. Предметом смеха и удивления в таких песнях становится не высокая форма или содержание образца, а собственно *условность* той или иной поэтической формы, с особой наглядностью обнаруживавшая себя в случае применения устойчивых образных, композиционных или словесных схем к новому, неожиданному для них материалу.

Вместе с тем нельзя не согласиться с Б. Н. Путиловым, отмечавшим, что в пародиях вроде «Агафонушки» комическое освещение получает и «низкий» быт, и — одновременно — «былинная “высокая” реальность»,

которая «через пародирование снижается, профанируется» [8, с. 216]. А значит, организующий такие тексты прием бурлеска становится способом выражения альтернативного, смехового способа восприятия действительности, о котором писала О. М. Фрейденберг, характеризуя свойственные древним представления о двуединстве мира, связанные с существованием у них «концепции “второго аспекта” и “двойника”» [9, с. 403].

На основе реализации приема бурлеска в народной пародии, демонстрирующей присущее фольклорному смеху качество амбивалентности, возникает смеховой образ мира, в котором лежащий на печи в кабаке богатырь спасает Русь от нашествия татар, вооруженный «веретеном» воин мчится по «подполью» на коне-«таракане», а семейная ссора принимает облик богатырского сражения. Это именно тот «неупорядоченный мир, мир без системы, мир нелепый, дурацкий», о котором писал Д. С. Лихачев, характеризуя демократическую сатиру XVII в. По словам ученого, в результате подобной трансформации вселенная делится на мир культуры и мир «антикультуры»: «В первом мире господствует благополучие и упорядоченность знаковой системы, во втором — нищета, голод, пьянство и полная спутанность всех значений. Люди во втором — босы, наги, либо одеты в берестяные шлемы и лыковую обувь — лапти, рогоженные одежды, увенчаны соломенными венцами, не имеют общественного устойчивого положения, <...>, “мятутся меж двор”, кабак заменяет им церковь, тюремный двор — монастырь, пьянство — аскетические подвиги...» [10, с. 346, 348]. Очевидно, что древнерусским авторам не пришлось изобретать концепцию «антимира»: они лишь заимствовали ее из народной культуры и ввели в литературу, применив поэтику «мира наизнанку» в качестве одного из основных художественных методов преобразования действительности.

Русская литература XVII в. богата произведениями, составляющими пародийный противовес официальной книжности, рисующими «смеховой мир», организованный по своим особым законам. Реальность предстает здесь в «перелицованном наизнанку» виде: судебные приговоры доводят до абсурда идею справедливости («Шемякин суд»), в раю пьяница и праведники меняются местами («Повесть о бражнике»), монахи пишут челобитную на архимандрита, «вина» которого состоит в строгом следовании монастырскому уставу («Калязинская челобитная»), каноны слагают не святым, а «винопицам» («Служба кабаку»), а нищета, голод и страдания заменяются своей противоположностью («Сказание о роскошном житии и веселии»).

Поскольку действенность пародии во многом зависит от способности читателя узнать пародируемый образец, в качестве «второго плана»



древнерусской смеховой литературы выступали прежде всего церковные жанры и жанры деловой письменности. На основе заимствования их «формуляра» возникали своего рода «антитексты», в которых нарушение нормы становилось ведущим эстетическим принципом, а прием бурлеска выступал в качестве организующего на разных уровнях структуры: от построения картины мира до стилистического решения [11]. Характеризуя смеховую литературу XVII в., Д. С. Лихачев писал, что «“перевертыши” эти очень близки к современным пародиям, но с одним существенным отличием. Современные пародии в той или иной степени “дискредитируют” пародируемые произведения», а в произведениях типа «Лечебника на иноземцев» этой дискредитации нет: «Это просто другой лечебник: перевернутый, опрокинутый, вывороченный наизнанку, смешной сам по себе, обращающий смех на себя» [10, с. 349].

В «смеховых» произведениях такого рода отчетливо видна близость пародий XVII в. к фольклорной традиции смеховой перелицовки мира. Вместе с тем на фоне народной традиции наглядно предстает специфика древнерусской пародии, в которой начинают свое действие процессы, ведущие к разрушению амбивалентности, присущей архаическим формам смеха.

Существовавшее в жанровой системе древнерусской официальной письменности напряжение между текстами, написанными на церковнославянском языке, и текстами, в которых применялся государственно-канцелярский язык, с середины XVII в. стало разрушаться. Появление «смеховой» литературы, в которой традиционная языковая иерархия размывалась через посредство подключения к языку официальной письменности элементов живой речи народа, оказалось одним из свидетельств появления деструктивных моментов в языковом сознании. Пародическое использование формы церковных жанров для изложения истории «винопилицы» в «Службе кабаку», равно как и применение «формуляра» челобитной к рассказу о разудалой жизни монахов, было нацелено не только на сатирическое изображение отрицательных явлений жизни, но и комически освещало непригодность канонизированного языка для отображения реальности, а значит, содержало в себе элементы пародии в современном ее понимании — как текста, стремящегося к дискредитации своего жанрового образца. Любопытно в этой связи следующее обстоятельство, на которое указал А. М. Панченко. В одном из списков «Службы кабаку» он отметил рассуждение, предупреждающее читателя, что в данном тексте нет кощунства, нет надругательства над верой и церковью. Однако уже сама по себе необходимость в таком комментарии

«обнажает переходность культурного состояния, когда природа средневекового смеха становится уже не всем понятной», и наряду с читателем, «знающим толк в средневековом смехе», существует уже читатель, который воспринимает смех «в соответствии с ренессансной трактовкой <...> как осмеяние какого-то объекта» [12]. Однако в XVII в. данные процессы не были определяющими: они происходили на периферии культуры, тогда как ее ядро по-прежнему составляла церковнославянская книжность. Свое завершение данная тенденция получила уже в следующем веке.

Пародия XVIII в. поначалу естественно продолжала традиции древнерусской «смеховой» литературы. В 1730–40-е гг. в крестьянской и солдатской среде появлялись авторы сатирических произведений, основывающихся на пародическом использовании «формуляра» различных церковных, документальных, а отчасти и литературных жанров. Таковы «Апшит серому коту за его непостоянство и недоброту», «Список Глухова пашпорта», «куранты», «Дело о побеге из Пушкарских улиц петуха от куриц» и ряд других текстов [13]. Но уже в следующем десятилетии в этой сфере произошли существенные изменения. Связанная с утверждением классицизма канонизация жанрово-стилевой иерархии обусловила как возможность использования в пародии устойчивых литературных схем, так и новое качество пародийных жанров, особенно заметное на фоне предшествующей литературной традиции. Если в фольклоре в условиях отсутствия внутри жанровой системы оппозиции, связанной с представлением о категориях «высокого» и «низкого», пародия становилась отражением концепции «второго аспекта», а в литературе XVII в. наметился отход от амбивалентной смеховой традиции, то с установлением в XVIII в. жесткой жанрово-стилевой иерархии нарушение жанровых границ в пародии обрело оценочный, критический характер, стало преследовать цели дискредитации образца. И если принять во внимание определение пародии, данное в Краткой литературной энциклопедии («жанр литературно-художественной имитации, подражание стилю отдельного произведения, автора, литературного направления, жанра с целью его осмеяния» [14, стб. 604]), то следует признать, что ее историю нужно вести именно с XVIII в., когда формирование художественной системы, основанной на классификационной регламентации, стало почвой для развития «комического искусства, сущность комизма которого заключается в парадоксальном столкновении и переплетении жанровых канонов» [15, с. 32].

В плане преемственности по отношению к средневековой смеховой традиции показательно, что одной из первых стихотворных пародий классицизма, организованных на приеме бурлеска, стал «Гимн бородо»

М. В. Ломоносова (1756–1757), форма которого возникла на использовании формальных признаков оды и религиозного «гимна». Внешняя сторона текста указывала на его принадлежность к традиции «высокой» поэзии, однако произведенная автором подстановка «низкого» предмета на место «высокого» («похвальна песнь» поется «не роскошной Венере», а «великой бороде») включала его в круг сатирических пародий: штампы «высоких» жанров были использованы поэтом для изобличения невежества русского духовенства.

Тот же принцип пародического использования жанровой формы оды с целью, лежащей за пределами литературы, организует структуру созданной А. П. Сумароковым «Оды от лица лжи» (1774), где «высокие» формы выражения приходят в комическое столкновение с «грубой» лексикой, а оторванные в оде от вещно-предметной сферы образы богов и героев вытесняются кругом персонажей, ставших в русской литературе постоянными объектами сатирического изображения («скупые, моты, игроки», «подьячие» и «щеголихи»). Бурлескное совмещение в одном тексте жанровых элементов оды и сатиры подчинено Сумароковым задаче обличения общественно опасного порока, а это дает возможность утверждать, что такого рода произведения наглядно демонстрируют преемственность художественной практики поэтов XVIII в. в отношении к «смеховой» литературе Древней Руси, в которой, по словам В. П. Адриановой-Перетц, «пародирование служило обличению отрицательных явлений жизни, а не высмеиванию той или иной поэтической формы» [16, с. 143–144].

Вместе с тем, начиная с 1750-х гг. в русской поэзии отчетливо обнаруживает себя новое направление применения пародии. Утверждение нормативной классицистической поэтики порождает большой пласт «внутрилитературной словесности карнавализованного характера», «которая сложной системе высокой литературы противопоставляет целую систему десакрализации <...>, образуемую различными приемами снижения» [17, с. 747]. Помимо этого появлению пародий узко литературного значения способствовало их использование в качестве средства литературной борьбы.

Разнообразные способы дискредитации сочинений осмеиваемых авторов русской поэзии предложили в это время Сумароков и поэты его круга. В 1750-е гг. кем-то из них была написана «Эпистола от водки и сивухи к Л<омоносову>», задавшая на долгое время вперед традицию травестирования образа поэта посредством введения мотива пьянства. Если под пером Ломоносова получили оформление представления о сакральности поэта, «вещающего не от своего лица, но изрекающего, как пророк, ис-

тины Высшего Разума» [17, с. 728], то автор «Эпистолы...», «приземляя» отвлеченный поэтический образ, придавая ему черты физического порядка и вводя сатирические мотивы (намек на пристрастие Ломоносова к «Бахусу»), создал бурлескный образ поэта, творчество которого было поставлено в прямую зависимость от его пагубных привычек:

<...> не пермесский жар в тебе уже горит,  
Но водка и вино сим вздором говорит... [18]

Первоначально включавшийся в стихотворную пародию с сатирической целью, мотив пьянства со временем утратил негативные коннотации и стал устойчивой характеристикой бурлескного поэта. В таком направлении он разрабатывается, например, в «Оде кулачному бойцу» И. С. Баркова, а также в написанной неизвестным автором «Оде похвальной автору “Мельника”» (1781), где «кабак» противопоставлен обители муз и Аполлона в качестве жизнеутверждающего начала.

Наряду с мотивом пьянства травестийному снижению облика поэта способствует подключение других мотивов материально-телесного порядка, например, мотива раскрытого рта. Так, в финале II «Вздорной оды» Сумарокова (1750-е) стилизация художественной манеры Ломоносова сменяется уничтожающей самохарактеристикой поэта:

Весь рот я, музы, разеваю,  
И столько хитро воспеваю,  
Что песни не пойму и сам. [19, с. 100]

В «Дифирамве Пегасу» мотив разинутого рта возникает в портретной характеристике одного из персонажей, в целом решенной в стиле од В. П. Петрова, а также в описании облика Пегаса:

Храпит Пегас и пенит губы,  
И вихрь восходит из-под бедр;  
Открыл свои пермесски зубы... [19, с. 110]

«Разинутый рот (глотка и зубы) — один из центральных узловых образов народно-праздничной системы. Недаром резкое преувеличение рта — основной традиционный приём внешнего оформления комического облика», — писал М. М. Бахтин, отмечавший, что для искусства нового времени, напротив, характерно «закрывание всех отверстий, ведущих в глуби-

ны тела» [2, с. 360, 365]. Перерождение смехового начала в постренессансную эпоху привело, по его мысли, к превращению материально-телесных образов в «низкий» быт. Отсюда акцентирование телесных проявлений в литературе XVII–XVIII вв., лишенное амбивалентности, фиксирует лишь отрицательную оценку явления. В данном отношении создатели стихотворных пародий XVIII в. выступали как последователи древнерусских авторов, не раз подключавших мотивы материально-телесного ряда для целей сатирического изображения персонажей (например, в «Службе кабаку»).

Включенный Сумароковым в стихотворную пародию, прием травестийного снижения высокого образа через приобщение его к материальной стороне мира оказался продуктивным. В пародии на жанр элегии Ф. А. Эмина «Пришел желанный час! Прошло уж время злое!..» (1750-е), направленной против Сумарокова и представляющей собой, как замечает А.А.Морозов, «элегию наизнанку», характерные для жанра мотивы скорби и печали подменены мотивами радости и ликования по поводу разрыва поэта с женой, в пародии же М. Пермского «Когда не тронул я, терзаясь...» (1763) им противопоставлен прозаический аспект жизни: реалистической мотивацией слез поэта и «болезни жестокой» оказывается расстройство желудка, бессонница объясняется беспокойством от блох и клопов, а намерение расстаться с жизнью оборачивается купанием.

В границах образа автора разрабатывается и такой характерный для стихотворной пародии мотив, как неудачная попытка покорения поэтом Парнаса (он представлен, например, в «Дружеском увещании Княжнину» Д. И. Фонвизина (1765) и в «Оде похвальной автору “Мельника”»). Для стихотворных пародий конца века, имитирующих простонародный стиль, характерно бытовое наполнение данного мотива: в оде А. С. Хвостова «Хочу к бессмертью приютиться...» поэт выражает намерение «проселочной дорогой / На долгих ехать на Парнас», «Двойные заплатя прогоны, / Нанять копейных на часок» [19, с. 123, 124], того же плана — перечисление способов путешествия в одной из од Николева:

Каждому волька есть на Парнасе,  
Гениям следно стремить свой полет.  
Ин за *Гомером* трух на *Пегасе*;  
Ин таракашком *Гораццо* вслед. [20, с. 12]

Одновременно авторы стихотворных пародий подчеркивают, что следование авторитетам в поэзии не является их задачей («Сумароков в эпистоле / Не моей указчик воле / <...> Что мне нужды до Парнаса?»),

«Не смотрю я на *Гомера*» [18, с. 43, 44]) и применяют к рассказу о творческом процессе «грубую» лексику: у Баркова поэт не «поет», а «кричит и глотку раздирает» [21, с. 223]; в «Оде похвальной автору “Мельника”» он «в стихотворческую шайку себя намерен записать», он заявляет о своем желании «оду отодрать», «сляпать оду» [19, с. 112]; поэт же из оды А. С. Хвостова желает «сварганить кой-как оду», «к бессмертью приютиться», «*нанять у славы уголок*» (курсив наш. — Л.К.).

Разрабатывая жанр оды на бытовом материале, поэты отказываются от лиры, под звуки которой исполняли свои песни одописцы прежних лет. Противопоставленными ей инструментами в большинстве текстов оказываются гудок — смычковый народный инструмент, в русской традиции устойчиво связанный со скоморохами («гудошниками»), первоначально в русской поэзии выступавший в качестве символа бездарности («Эпистола о стихотворстве» Сумарокова, «Эпистола Михаилу Матвеевичу Хераскову» Майкова), а в пародийной поэзии ставший знаком принадлежности к бурлескному стилю («Ода кулачному бойцу» Баркова, «Ода похвальная танцовщику Копейкину» Николева (1797)), а также «дуда» и «балалайка» («Ода кулачному бойцу» Баркова, «Ода похвальная автору “Мельника”»).

Образ бурлескного поэта играет большую роль в стихотворной пародии XVIII в. Его фигурой мотивируется и комическое столкновение стилей, и травестирование персонажей, традиционно имеющих в литературе «высокий» статус (Муза, Пегас, поэт и пр.). Корни этого явления также лежат в древнерусской «смеховой» литературе, о которой Д. С. Лихачев писал, что в ней «совершается осмеивание себя». По мнению ученого, создатели древнерусских пародий «смешат читателей непосредственно собой. Они представляют себя неудачниками, нагими или плохо одетыми, бедными, голодными <...>, делают нелепости и прикидываются непонимающими, <...> чтобы быть свободными в смехе» [10, с. 342]. Подобная ситуация, видимо, имеет место и в поэзии XVIII в. Отказываясь от статуса боговдохновенного певца и становясь на одну ступень с читателем, поэт получает право на отображение тех сторон жизни, которые прежде находились вне сферы внимания литературы. Ее высокие и средние жанры пародия начинает осваивать для раскрытия обычных явлений жизни, для демонстрации быта и поступков рядовых людей. Преодолев стадию смехового бытия в литературе, жизненная «эмпирия» со временем обретает право на отражение в искусстве слова: в этом и заключается прогрессивное значение пародии XVIII в., генетически связанной с народной пародией и «смеховой» литературой Древней Руси.

## Примечания

1. *Рымарь, Н.Т.* Некоторые проблемы изучения литературного пародирования [Текст] / Н. Т. Рымарь, В. П. Скобелев // Проблемы изучения литературного пародирования: межвуз. сб. науч. ст. — Самара: Изд-во «Самарский университет», 1996. — С. 9–18.
2. *Бахтин, М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса [Текст] / М. М. Бахтин — М.: Худож. лит., 1990.
3. В нашей работе принято понимание бурлеска как поэтического приема, основанного на контрасте возвышенного и низменного, и реализованного как несоответствие содержания и стиля.
4. Цит. по: *Круглов, Ю.Г.* Русские обрядовые песни [Текст] / Ю. Г. Круглов. — М.: Высш. шк., 1989.
5. *Шейн, П.В.* Народная пародия на историческую песню [Текст] / П. В. Шейн // Этнографическое обозрение. — 1894. — № 1. — С. 130; *Шейн, П.В.* Еще о пародии в народных песнях [Текст] / П. В. Шейн // Этнографическое обозрение. — 1895. — № 2. — С. 142.
6. *Шейн, П.В.* Еще о пародии в народных песнях. — С. 143.
7. Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым [Текст] / Под ред. А. А. Горелова. — СПб.: Тропа Троянова, 2000.
8. *Путилов, Б.Н.* Пародирование как тип эпических трансформаций [Текст] / Б. Н. Путилов // Фольклор и народная культура. — СПб.: Наука, 1994. — С. 215–225.
9. *Фрейденберг, О.М.* Происхождение пародии [Текст] / О. М. Фрейденберг // Русская литература XX века в зеркале пародии: Антология / Сост. О. Б. Кушлина. — М.: Высш. шк., 1993. — С. 392–404.
10. *Лихачев, Д.С.* Смех как мировоззрение [Текст] / Д. С. Лихачев // Историческая поэтика русской литературы: «Смех как мировоззрение» и другие работы. — СПб.: Алетейя, 1997. — С. 342–403.
11. Например, исследование «Службы кабаку», по словам В. П. Адриановой-Перетц, обнаруживает в авторе человека, основательно знающего канон. Стилизуя свое изложение под церковные тексты, он выдерживает конструкцию службы святым угодникам, передает особенности стиля отдельных типов церковных песнопений и их последовательность, четко повторяет форму молитв, применяя все эти «внешние» знаки церковных жанров к истории пьяницы, завершает которую своего рода «житие наизнанку». Обусловленному каноном послушанию мученика соответствует раннее непослушание героя «Службы кабаку», раздаче бедным имущества — расточение «имения», мученическим подвигам в бедности — «нужа» и «скорьбь всяка», которую пропойца терпит «не бога ради, но для своего бешеня».

Бурлеское замещение святого пропойцей поддержано стилистическим решением текста, в котором соединяются две языковые стихии. Первая из них обусловлена стилем «второго плана» пародии: это речь, насыщенная лексическими славянизмами, книжными риторическими оборотами, имитирующая отдельные места богослужебных сборников, определенные стихи и запевы. Узнаваемые черты стиля религиозно-дидактических жанров и церковной службы соединяются в «Службе кабаку» со стихией бытовой народной речи, появление которой в структуре текста объяснимо с учетом специфики предмета изображения — кабацкого быта.

Близко к «Службе кабаку» стилистическое решение «Сказания о крестьянском сыне», герой которого, пробираясь ночью в крестьянскую избу и воруя имущество хозяина, комментирует свои действия, причем «первая половина каждого возгласа — цитата из церковной службы или из священного писания, вторая — смеховое опознание первой» (Д. С. Лихачев). Контрастирующий эффект бурлескного характера создается и в «Сказании о попе Саве», где фразеология церковного акафиста применяется к рассказу о прегрешениях «дурного попа Савы», за провинность сидящего «на цепи».

Канонизацией же деловой письменности обусловлено появление таких памятников «смеховой» литературы, как, например, «Калязинская челобитная», где комическая стилизация осуществляется через посредство применения «формуляра» официального делового документа к бытовой ситуации, в которой традиционные представления о миропорядке явлены в «изнаночном» виде, «Послание дворительное недругу», воспроизводящее на основе «перелицовки» фразеологические сочетания и синтаксические конструкции распространенных в XVII в. «Посланий к другу любительному», или «Лечебник на иноземцев», повторяющий структуру лечебников, но по существу представляющий собой нанизывание нелепостей.

12. Камчатнов, А.М. История русского литературного языка: XI — первая половина XIX века: учеб. пособие [Текст] / А. М. Камчатнов. — М.: Академия, 2005. — С. 220.

Со ссылкой на А. М. Панченко.

13. См. об этом: *Адрианова-Перетц, В.П.* У истоков русской сатиры [Текст] / В. П. Адрианова-Перетц // Древнерусская литература и фольклор. — Л.: Наука, 1974. — С. 155; *Берков, П.Н.* Возникновение печатной художественной литературы. Формирование языка новой литературы. Преобразование стихосложения. Формирование первого литературного направления — классицизма [Текст] / П. Н. Берков, К. В. Пигарев // История русской литературы: в 3 т. / Гл. ред. Д. Д. Благой. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. — Т. 1: Литература X–XVIII веков. — С. 448–449.
14. *Бен, Г.Е.* Пародия [Текст] / Г. Е. Бен // Краткая литературная энциклопедия: в 9 т. / Гл. ред. А. А. Сурков. — М.: Сов. энциклопедия, 1968. —Т. 5: Мурари-Припев — Стб. 604–607.



15. *Гуковский, Г.А.* Поэты XVIII века [Текст] / Г. А. Гуковский // Поэты XVIII века: Херасков М., Майков В., Богданович И. и другие. — Л.: Сов. писатель, 1936. — С. 5–87. — (Библиотека поэта; Малая серия).
16. *Адрианова-Перетц, В.П.* У истоков русской сатиры. — С. 143–144.
17. *Живов, В.М.* Кошунственная поэзия в системе русской культуры конца XVIII — начала XIX века [Текст] / В. М. Живов // Из истории русской культуры. — М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. — Т. 4: XVIII — начало XIX века. — С. 701–753.
18. Поэты XVIII века [Текст]: в 2 т. — Т. 2 / Вступ. ст. Г. П. Макогоненко; сост. Г. П. Макогоненко, И. З. Сермана; подгот. текста и примеч. Н. Д. Кочеткова. — Л.: Сов. писатель, 1972. — С. 400. — (Библиотека поэта; Большая серия).
19. Русская стихотворная пародия (XVIII — начало XIX в.) [Текст] / Вступ. ст., подгот. текста и примеч. А. А. Морозова. — Л.: Сов. писатель, 1960. — С. 100. — (Библиотека поэта; Большая серия).
20. *Николев, Н.И.* Творении. [Текст] / Н. И. Николев. — М.: [б.и.], 1797. — Ч. 4.
21. *Барков, И.* Девичья игрушка [Текст] / И. Барков / Сост., коммент. В. Сажин, З. Фиалковский; предисл. В. Сажин. — СПб.: Амфора, 2006.

## **Некоторые наблюдения над использованием древнерусских традиций в трагедии А.С.Пушкина «Борис Годунов»**

Проблема «Пушкин и древнерусская литература» давно и основательно рассматривается в литературоведении, что вполне объяснимо, поскольку русская историческая тема проходит через все творчество поэта. В значительной мере исследования связаны с установлением древнерусских источников произведений, и на этом пути проделана очень большая работа. Собраны и систематизированы высказывания поэта, связанные с древнерусскими текстами, найдены источники произведений, отдельных образов и сцен, рассмотрена связь творчества Пушкина с «Историей государства Российского» Н. М. Карамзина, которая как для всех современников Пушкина, так и для него самого служила основным источником исторических сведений. Особенно многочисленны и значительны исследования трагедии «Борис Годунов» [1].

Хотелось бы обратить внимание на один художественный аспект трагедии, связанный, на наш взгляд, с глубоким знанием Пушкиным древнерусской традиции и проникновением в самую сущность времени, описанного в произведении. В «Письме к издателю «Московского вестника» (1828) Пушкин писал: «Хотите ли знать, что еще удерживает меня от напечатания моей трагедии? Те места, кои в ней могут подать повод применениям, намекам, allusions. Благодаря французам мы не понимаем, как драматический автор может совершенно отказаться от своего образа мыслей, дабы совершенно переселиться в век, им изображаемый» [2, с. 75].

Писатель осознавал, что и его трагедия не свободна от политических аллюзий. Достаточно вспомнить широко известное его письмо к П. А. Вяземскому, в котором он писал: «Жуковский говорит, что царь меня простит за трагедию — навряд, мой милый. Хоть она и в хорошем духе писана, да никак не мог упрятать всех моих ушей под колпак юродивого. Торчат!» [3]. Тем не менее, поэт сумел «переселиться» в век Годунова и самозванцев, отразив в трагедии самое главное — мировоззрение эпохи.

Мотивировки событий, которые даны в произведении, сочетают, как большинство произведений Смутного времени, элементы религиозного символизма и наивного прагматизма. Приведём пример. В сцене «Ночь. Келья в Чудовом монастыре» писатель через диалог Пимена и Григория показывает, как созревает решение Отрепьева стать самозванцем. Уже в начале разговора Григорий мечтает о светском образе жизни, а свидетельство Пимена о возрасте убиенного царевича Димитрия, его слова: «...он был бы твой ровесник / И царствовал; но Бог судил иное» [4, с. 237], приводят Отрепьева к мысли о возможности подменить собой погибшего царевича. В следующей сцене «Палаты патриарха» дается провиденциальное объяснение поступка Григория. На слова игумена о том, что Отрепьев «был <...> весьма грамотен», «но, знать, грамота далась ему не от Господа Бога...» [4, с. 239] патриарх отвечает: «Ах он, сосуд диавольский!» [4, с. 239]. Такое двойственное объяснение самозванства Григория дано в большинстве памятников эпохи, например, в Хронографе 1617 г. [5]. Известно, что в первоначальной редакции трагедии между упомянутыми двумя сценами была еще сцена со «злым чернецом», который и подавал Отрепьеву мысль о возможности объявить себя царевичем. С точки зрения средневекового мировоззрения она была избыточной, ибо две упомянутые мотивировки убедительно объясняли возникновение этого замысла.

Проникновение в мировоззрение эпохи привело к тому, что Пушкин широко использовал в произведении символические жанры. Один из них — видение, жанр, который широко распространён был в эпоху Смуты. Первое из видений трижды являлось во сне Григорию, он пересказывает его Пимену:

Мне снилося, что лестница крутая  
Меня вела на башню; с высоты  
Мне виделась Москва, что муравейник;  
Внизу народ на площади кипел  
И на меня указывал со смехом,  
И стыдно мне и страшно становилось —  
И, падая стремглав, я пробуждался... [4, с. 233]

В древнерусских видениях происшедшее в «тонком сне» обычно толкуется самовидцу кем-либо или прозрачно по смыслу. Пимен не желает толковать видение Григория, говоря только, что это «младая кровь играет», и советует смирать себя «молитвой и постом» [4, с. 233]. Но, как и

в древнерусских текстах, это видение выполняет в сюжете трагедии символическую функцию, предсказывая Григорию его судьбу: возвышение до царского престола и падение в небытие.

Второе видение появляется в той же сцене в Чудовом монастыре как воспоминание в речи Пимена, рассказывающего о кончине Феодора Иоанновича. Исследователи трагедии нашли источник этого видения — «Житие» Феодора Ивановича, написанное патриархом Иовом, где о нем рассказывается подробно. Пушкин не передаёт в деталях событие, о котором рассказано в житии, он упоминает лишь сам факт свершившегося. Перед смертью царю явился «муж необычайно светел» [4, с. 235], не видный всем другим, и царь беседовал с ним, называя его великим патриархом.

И все кругом объаты были страхом,  
Уразумев небесное виденье,  
Зане святы́й владыка пред царем  
Во храmine тогда не находился. [4, с. 235–236]

Примечательно, что облик явившегося царю рисуется в трагедии так же, как в средневековых текстах: он лишен конкретных внешних черт, отмечается лишь свет, исходящий от него и обличающий в нем небесного посланца. В «Житии»: «Муж светел во одежде святителстей» [6, с. 17].

Подобные эпизоды в житиях несут мысль об избранности их тайнозрителя, которая в житии Федора выражается в молитве патриарха Иова, узнавшего от царя о бывшем ему видении. В трагедии, как и в житии, подчёркиваются чувства свидетелей, окружавших Феодора в момент видения: удивление и страх.

Второй символический жанр — чудо — также представлен в трагедии неоднократно, причём дважды — в рассказе Пимена. Первое из них продолжает видение Феодору — это сообщение о посмертном чуде у его гроба:

Когда же он преставился, палаты  
Исполнились святым благоуханьем,  
И лик его как солнце просиял... [4, с. 236]

Благоуханье на месте смерти святого — один из житийных топов, а упоминание о просветлении лика Феодора вместе со сравнением заимствованы непосредственно из его жития, где сказано: «Тогда убо просвѣтися лице его, яко солнце» [6, с. 18], [7].

Второе чудо связано с убийством Дмитрия, во время которого Пимен был в Угличе. Оно обличало убийц, которых поймали «И привели пред теплый труп младенца, / И чудо — вдруг мертвец затрепетал» [4, с. 237]. В трагедии говорится о том, что чудо устало убийц, и они покаются в своем грехе. Этот эпизод произведения Пушкина исходит из рассказа «Нового летописца», но он соткан из деталей, не связанных в древнем произведении между собой напрямую. В летописце рассказывается: «О чюдо праведно и ужасно, како мертвенное тѣло трепеташа на великий часъ, аки голубь!» [8, с. 41], затем повествуется о том, как сбежались люди, оповещенные колокольным звоном, убили Михаила Битяговского, а далее летописец продолжает: «Той же Микитка и Данилко побѣжа и отбѣжа дванадесять верст; кровь же праведного вопиаше къ Богу, не попусти ихъ: они же окаяннии возвратишася назадъ» [8, с. 41], и тоже были убиты.

Минейное житие царевича распространяет рассказ о чуде, вернувшем убийц в город: «Сынъ же Битяговскаго Данила съ Никитою, бѣжавши из града, уже за дванадесять поприщъ отбѣгоша, но неповинная кровь, яже аки Авелева вопиаше къ Богу, не попусти имъ далѣ бѣжати: ѣздивше убо аки ослѣпленнии и от пути заблудивши, паки приѣхаша ко граду» [9, л. 23]. Это посмертное чудо в трагедии, как и в житиях, свидетельствует о святости убиенного царевича.

В ряду посмертных чудес Дмитрия есть еще одно, о котором Годуну, испуганному вестью о появлении Лжедмитрия, повествует Шуйский. Борис просит его подтвердить, что в Угличе он действительно видел мертвого царевича. Шуйский свидетельствует, что три дня он ходил в собор и

... детский лик царевича был ясен  
И свеж и тих, как будто усыпленный;  
Глубокая не запекалась язва,  
Черты ж лица совсем не изменились.  
Нет, государь, сомненья нет: Дмитрий  
Во гробе спит. [4, с. 267]

По существу этот рассказ, как и предыдущий, говорит о святости царевича, но для Годунова в этот момент он лишь свидетельство правдивости Шуйского, царь не воспринимает истинного значения рассказанного, поэтому следующее повествование того же рода окажется неожиданным и наведет на него страх.

Пространный рассказ, соединяющий видение и чудеса царевича Дмитрия, содержится в речи патриарха в сцене «Царские палаты». Патриарх предлагает привезти в Москву мощи царевича, дабы успокоить смуту:

Вот мой совет: во Кремль святые мощи  
Перенести, поставить их в соборе  
Архангельском; народ увидит ясно  
Тогда обман безбожного злодея,  
И мощь бесов исчезнет яко прах. [4, с. 292]

«Летописная книга» утверждает, что приказание о перенесении мощей исходило от Василия Шуйского после венчания его на царство: «...посла на Угличь боярина князя Ивана Михайловича Воротыньского, да преосвященнаго митропалита Филарета ростовского, и иных многих мужей духовных и от божественных писаний многоразсудных, и повелѣ имъ привести гробъ царевича Дмитрея во царствующий град Москву на уверение людем и на обличение Ростриге ложному ухищрению» [10, с. 382]. Аналогичные сведения дает минейное житие царевича Дмитрия: «...Благовѣрный царь и великий князь Василий Иоаннович и святѣйший патриархъ Ермогенъ совѣтоваша съ собою, еже принести из Углеча въ Москву святаго сего новоявленнаго мученика царевича Димитрия честныя мощи да положатся со отцемъ его и дѣдомъ и съ прочими прародителями его на утверждение Царствующему граду, на обличение же и посрамление тѣмъ, иже именемъ его нарицающесея, смущаху Российскую землю» (Л. 27). Сходным образом толкует эпизод перенесения мощей царевича и «Новый летописец» (70–71). Как видим, мотивировка перенесения мощей царевича одинакова в памятниках Смутного времени и в трагедии Пушкина, хотя предложение патриарха в трагедии отнесено к иному времени, чем в произведениях XVII в., и не было принято Борисом.

Мысль патриарха исходит из представления о чудотворности мощей убиенного царевича, которое подтверждается его рассказом. Видение, по словам патриарха, *в год воцарения Бориса* было дано старому пастуху-слепцу, которому «даже сны <...> виданных вещей уж не являли» [4, с. 291]. Во сне он услышал детский голос, звавший его в Углич, в собор Преображения, и обещавший ему исцеление. Старец во сне заговорил с этим голосом и узнал, что он принадлежит Дмитрию. Помолившись у гроба убиенного младенца, старец получил исцеление:

...и только перед гробом  
Я тихую молитву сотворил,  
Глаза мои прозрели: я увидел  
И божий свет, и внука, и могилку. [4, с. 292]

Патриарх добавляет к этому, что многие страдальцы таким образом исцелились у гроба царевича.

Создавая эту картину, поэт использовал не «Историю» Карамзина, в которой аналогичного эпизода нет, и не исторические сочинения эпохи Смуты, а более поздние жития Дмитрия. Исторические сочинения начала XVII в. лишь упоминают о чудесах. Автор Хронографа 1617 г., как и патриарх в трагедии, повествует о том, что чудеса начались до перенесения мощей царевича: «В первое лѣто царствования государя царя и великаго князя Василя Ивановича всея Руси явишася чюдеса многи и быша исцеления всякими недуги одержимыми приходящимъ чловѣкомъ от мощей святаго мученика Димитрия царевича во градѣ Угличѣ...» [11, с. 338]. В «Новом летописце» говорится о чудесах, произошедших уже после перенесения мощей царевича в Москву: «Многимъ дарова Богъ отъ нево исцѣление: слѣпныи прозираху, хромыи хожаху и всякими различными недуги исцѣлеваху» (70). «Летописная книга» свидетельствует о том, что, когда посланцы Василя Шуйского пришли в Углич, «роскопаша гробницу царевичеву и обрѣтоша телеса ево нетлѣнны <...> И принесенъ бысть во царствующий град Москву и положены быша мощи его в пречестнем храме архистратига Михаила, и мнози недуги в чловѣцех исцѣли в той день» [10, с. 382]. В старопечатном Прологе читаем: «И егда внесены быша честныя его мощи внутрь самого царствующаго града Москвы, в соборную церковь небесных сил воеводы архистратига Михаила <...> и начаша молебная совершатися, и тогда убо в тья дни мнози болящии очесами и иными телесными немощми начаху приходити, и молящесе праведному исцеление получаху, и здрави в дома своя отхождаху» [12, с. 342].

В минеинном житии сообщается о том, что уже в царствование Бориса Годунова начались исцеления у гроба царевича, «И приходяше о чудесахъ святаго новаго мученика Димитриа слухъ во уши царю Борису, онъ же възвѣщающимъ то смертными прещениями запрещаше, да не яв творять сего въ людехъ» (Л. 25). Далее рассказывается о видении Димитрия в Угличе монаху Тихону, в котором царевич предсказал появления будущих самозванцев, гибель Бориса Годунова и его сына, а затем смерть и первого, и последующих самозванцев. (Л. 21). Позже автор снова воз-

врашается к этой теме: «От гроба же святого Дмитрия страсотерпца во градъ Угличе многая творяхуся чудеса: всякия бо недуги врачевахуся съ вѣрою притекающимъ, и прохождаше о томъ слава по всей России» (Л. 26 об.) в то время, когда на престол вступил Василий Шуйский, а патриархом стал Гермоген. Наиболее пространный рассказ о чудесах содержится в конце минейного жития и выделен подзаголовком «Чудеса святого кратцѣ» (Л. 27). Важнейшее место занимают исцеления слепых, перечисленных по именам. Многие из них страдали слепотой пятнадцать, двадцать, даже тридцать лет, как и пушкинский пастух, который ослеп «в младых летах» и исцелился только в старости. Среди упомянутых в житии нет старца-пастуха, но мотив видения больному отрока появляется в рассказе об исцелении расслабленного сторожа Вознесенского монастыря Симеона, который во время всеобщей у гроба Дмитрия задремал, «и видѣ во снѣ пришедша къ нему отрока млада въ свѣтлѣй одеждѣ и глаголюща ему съ запрещениемъ: «востани, что сѣдиши здѣ?»» (Л. 28), после чего Симеон почувствовал себя здоровым и благодарил за исцеление. Пушкин, создавая рассказ пастуха, соединил сведения о помощи мощей царевича при слепоте и мотив явления царевича в видении.

Перенесение мощей произошло, по всем источникам, уже в царствование Василия Шуйского, к этому же времени отнесено и большинство чудес исцеления. Только житие в Четьх Минеях Дмитрия Ростовского дает сведения о появлении их в царствование Бориса. Свидетельств о том, что патриарх предлагал перенести мощи в Москву в царствование Бориса, дабы прекратить слухи о чудесном спасении Дмитрия, источники не сохранили.

Нужно думать, что Пушкин знал об истинном времени происходивших чудес, но перенёс их в иную эпоху, опираясь на свидетельство жития царевича, чтобы использовать эти эпизоды для раскрытия характеров героев. Не случайно рассказ патриарха сопровождается ремаркой «Общее смущение. В продолжение сей речи Борис несколько раз отирает лицо платком» [4, с. 292], которая дополняет представление о душевном состоянии главного героя трагедии, которое раскрыто до этого в пространном монологе Бориса, постоянно помнящего о совершенном преступлении. Это состояние вполне соответствует тому, которое описано в житии: «студь бо и срамота покрываше лице его, и совѣстию внутрь яко Каинъ обличаемый, самъ въ себѣ снѣдашеся» (Л. 25).

Этот эпизод в трагедии помогает показать и качества другого персонажа — Шуйского — как хитрого и изворотливого царедворца. Он отвергает предложение патриарха, говоря о том, что не время волновать и без



того встревоженных людей официальным свидетельством об открытии чудотворных мощей царевича, и предлагает успокоить народ, обратившись к нему. Характеристика того и другого персонажа подчеркивается заключающими сцену репликами двух безымянных бояр:

*Один боярин (тихо другому)*

Заметил ты, как государь бледнел

И крупный пот с лица его закапал? [4, с. 293]

*Другой*

Я — признаюсь — не смел поднять очей,

Не смел вздохнуть, не только шевельнуться.

*Первый боярин*

А выручил князь Шуйский. Молодец! [4, с. 294]

Таким образом, в этой сцене Пушкин использует мотивы древнерусских памятников для раскрытия образов персонажей, углубляя их психологическую характеристику.

С религиозно-символическими представлениями связана и сцена «Площадь перед собором в Москве», в которой появляется юродивый Николка — Железный колпак. Основой для этого образа, как уже отмечалось в литературе, послужили два исторических персонажа: Никола Псковский и московский юродивый Иоанн Железный колпак. Известно, что Пушкин писал Жуковскому 17 августа 1825 из Михайловского в Петербург: «...нельзя ли мне доставить или жизнь *Железного колпака*, или житие какого-нибудь *юродивого*. Я напрасно искал Василия Блаженного в Четьих Минеях — а мне бы очень нужно» [3, с. 173]. В связи с этим письмом П. А. Вяземский отвечал поэту в конце августа или начала сентября: «Карамзин говорит, что ты в колпаке немного найдешь пищи. <...> Все юродивые похожи!» [13, с. 173]. Не очень понятно, прислал ли Жуковский житие Иоанна, поскольку замечание Пушкина по этому поводу в письме П. А. Вяземскому 13 и 15 сентября 1825 г. из Михайловского в Москву выглядит ироническим: «Благодарю от души Карамзина за Железный колпак, что он мне присылает; в замену отошлю ему по почте свой цветной, который полно мне таскать...» [3, с. 181].

В образе Николки появляются внешние черты, отраженные в житии московского юродивого, которые помещены в ремарке «Входит юродивый в железной шапке, обвешанный веригами...» [4, с. 299]. Однако эти приметы внешности были отражены и в примечании Карамзина к «Истории государства Российского». Во внутреннем же облике персонажа скорее

отразилось представление «все юродивые похожи», поскольку в образе Николки нет никаких черт, говорящих об опоре на определенное житие. Черты наивного детского нрава (Николку обижают и дразнят дети, и он обижается на них) напоминают Николу Псковского, который появлялся зачастую на улицах города, сидя по детскому обычаю верхом на палочке. Прямота высказываний, не считающихся с положением собеседника — черта действительно всех юродивых. Согласно житию, Никола Псковский обличал Ивана Грозного за его злодеяния, и его пророчества, немедленно исполнившиеся, заставили устрашиться даже грозного царя [14, с. 387–388]. Но и в Житии Иоанна Московского есть сходный эпизод. Встречаясь с Годуновым, юродивый говорил ему: «Умная голова, разбирай Божии дела: Бог долго ждет, да больно бьет» [14, с. 400]. Именно эта способность говорить правду и пророчествовать и сделала юродивого важным персонажем в трагедии. Его голос — голос, с которым бесполезно спорить, ибо слова даются ему от Бога. Реплика «Нет, нет! нельзя молиться за царя Ирода — Богородица не велит!» [4, с. 300] — содержит окончательный приговор царю, после которого даже одержанная под Севском военная победа кажется ему тщетной, и он неизбежно идет к гибели. Интересно, что введение реплики юродивого, вероятно, представляет собой своеобразный отклик на пожелание Карамзина, о котором упомянул в том же письме Вяземскому Пушкин: «Благодарю тебя и за замечание Карамзина о характере Бориса. Оно мне очень пригодилося. Я смотрел на него с политической точки, не замечая поэтической его стороны: я его засажу за евангелие, заставлю читать повесть об Ироде и тому подобное» [3, с. 182]. В действии пьесы поэт отказался от подобных сцен, но имя Ирода, приказавшего избить младенцев и умершего за свой грех страшной смертью, прозвучало из уст юродивого как предсказание судьбы Бориса.

Дважды введен Пушкиным в текст трагедии и такой распространенный древнерусский жанр, как молитва. Первая из них — молитва Бориса покойному Федору Иоанновичу по избрании на царство, включённая в его речь, обращённую к боярам:

О праведник! О мой отец державный!  
Воззри с небес на слезы верных слуг  
И ниспошли тому, кого любил ты,  
Кого ты здесь столь дивно возвеличил,  
Священное на власть благословенье:  
Да правлю я во славе свой народ,  
Да буду благ и праведен, как ты. [4, с. 229]

Литературные молитвы были распространены в древнерусской литературе в различных жанрах, в том числе их много, например, в «Сказании о Мамаевом побоище», экземпляр которого с пометами поэта сохранился в его библиотеке. Есть подобные молитвенные обращения к умершим не канонизированным еще лицам и в «Повести временных лет», входившей во все летописные своды, издававшиеся в пушкинское время [15]. Литературные молитвы в средневековых текстах имели произвольную форму, хотя довольно часто использовали богослужебные тексты, в особенности Псалтирь. Они призваны были обеспечить небесное покровительство герою, произносившему их, и, как правило, связывались с образами положительных персонажей. В трагедии молитва, обращённая к неканонизированному, но идеализируемому Федору, свидетельствует об исполнении Борисом некоего этикета и одновременно подчёркивает его лицемерие: вряд ли убийца мог надеяться на то, что его правление будет благополучным, подобным предыдущему, которое современники считали благодатным.

Вторая молитва — о государе — читается мальчиком в сцене «Москва, дом Шуйского», после трапезы у боярина. Б. П. Городецким указан древнерусский источник ее — молитва, зафиксированная хронографами, которую, по их свидетельству, Борис приказал составить, вступив на царство [16]. Сведения о ней приведены Карамзиным в основном тексте «Истории», а сама молитва — в примечаниях. Эта молитва о царствующем Борисе контрастирует с последующими событиями сцены, в которой Пушкин приносит весть о явлении самозванца, и одновременно дополняет образ персонажа. Шуйский — хитрый царедворец — приказывает, как положено, читать молитву о царе, но нельзя забывать о том, что до избрания Годунова этот боярин вспоминал, что его род древнее Борисова, он «Рюриковой крови», он имеет больше прав на царский венец. Поэтому молитва его — тоже дань этикету, а не сердечная потребность, она не искренна, так же как и у большинства его гостей. Эта мысль подтверждается помещённым в той же сцене разговором Шуйского с Афанасием Пушкиным. Возможно, поэтому молитву произносит не сам хозяин дома, а мальчик, искренний и верящий в ее силу. Использование молитв в трагедии сходно с их применением в древнерусских текстах по функции — они помогают раскрыть чувства героев. Однако в средневековых текстах молитва прямо передавала мысли и чувства персонажей, в произведении Пушкина помыслы героев раскрываются через противоречие смысла произносимых молитв и реальных поступков.

Со своеобразием мировоззрения эпохи Смуты и всего «бунташного» века тесно связано соотношение трагического и комического в пьесе, на

что обратил внимание С. А. Фомичев, говоря о воспроизведении Пушкиным смехового мира средневековья [17, с. 426–427]. Соседство трагического и комического ярко проявляется, например, в «Послании дворянина дворянину», написанном в эпоху Смуты, в котором некий Иван Фуников, побывавший в плену в войске Болотникова, с горькой иронией рассказывает о своей судьбе, применяя раешный стих, а затем в торжественной книжной манере, с использованием библейских образов, размышляет об участи родной земли.

С. А. Фомичев отметил, что первоначальное наименование пьесы «комедией» связано с соотнесением ее с репертуаром русского театра XVII в. [17, с. 427]. Действительно, все пьесы придворного и школьного театра той эпохи именовались комедиями. При этом характерной чертой придворной драмы было соединение серьезной, историко-героической, библейской линии с вымышленным смеховым сюжетом, в котором действовали вымышленные персонажи. Абсолютное большинство персонажей трагедии Пушкина — исторические лица, но некоторые из них просто носят исторические имена (Пимен, согласно источникам, — спутник Григория во время бегства в Литву), есть и вымышленные эпизодические персонажи (хозяйка корчмы на литовской границе). В произведении, как и во многих текстах XVII в., в том числе в «комедиях», переплетены трагические и комические мотивы, и последние тесно связаны с традицией народной смеховой культуры, о чем уже писали исследователи. Например, Б. П. Городецкий отмечал, что рифмованные речи Варлаама в трагедии, возможно, происходили из поговорок, услышанных Пушкиным от игумена Святогорского монастыря Ионы, в частности, А. Н. Вульф привёл его любимую поговорку, почти точно переданную в трагедии [13, с. 187].

Но сами образы странствующих монахов, любящих выпить, не лезущих за словом в карман и не очень любящих праведников, имеют корни в древнерусской литературе [18]. Сходные образы находим в «Калязинской челобитной». Если до XVII в. невыполнение монахами монастырских правил осуждалось в литературе, то в этом произведении именно необходимость по требованию строгого игумена выполнять правила приводит монахов к мысли об уходе из монастыря в странствие: «...и мы, богомольцы твои, ударим об угол плошку да покладем в мешок лошки, да возмем в руки посошки, пойдем из монастыря по дорожке в ыной монастырь, где вино и пиво найдем, тут и жить начнем, пиво да вино допьем, и в иной монастырь пойдем...» [19, с. 214]. Этот отрывок и по стилистике, и по смыслу перекликается со словами Варлаама: «Вот мы, отец Мисаил да я, грешный, как утекли из монастыря, так ни о чем уж

и не думаем. Литва ли, Русь ли, что гудок, что гусли: все нам равно, было бы вино... да вот и оно!» [19, с. 244]. Как не любят монахи своего архимандрита Гавриила за праведный образ жизни (« И мы, богомольцы твои, архимариту говорили и добра доводили, и к пиву приводили, и часто ему говорили: будет, архимарит, хочешь у нас в Колязине подоле побыть и с нами, крылошаны, в совете пожить, и себе большую честь получить, и ты б почаще пива варил да святую братию почаще поил, пореже бы в церковь ходил, а нас бы не томил» [19, с. 213]), так и Варлааму не нравится трезвость Григория: «Когда я пью, так трезвых не люблю: ино дело пьянство, а иное чванство; хочешь жить, как мы, милости просим — нет — так убирайся, проваливай: скоморох попу не товарищ» [19, с. 245], [20]. Как и в «Калязинской челобитной», в сцене «Корчма на литовской границе» в речи монахов чередуются раешный стих и проза. Было бы, конечно, на основе сходства текстов преждевременно утверждать, что Пушкин знал «Калязинскую челобитную», но этот памятник характерен для эпохи, вполне возможно, поэт мог знать подобные ему.

Приведённые наблюдения свидетельствуют о том, что осмысление древнерусских источников трагедии и их значения для понимания художественной специфики пушкинского текста еще не завершено. Использование писателем «малых жанров» древнерусской литературы, соединение истории и вымысла, трагического и комического исходят из проникновения в мировоззрение русского средневековья, которое диктовало во многом сходные функции художественных элементов в произведениях XVII в. и в пушкинской трагедии.

## Примечания

1. См.: *Жданов, И.Н.* О драме А. С. Пушкина «Борис Годунов» [Текст] / И. Н. Жданов. — СПб., 1892; *Городецкий, Б.П.* Драматургия А. С. Пушкина [Текст] / Б. П. Городецкий; АН СССР. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1953; *Державина, О.А.* Трагедия Пушкина «Борис Годунов» и русские исторические повести начала XVII века [Текст] / О. А. Державина // Уч. зап. Московского гор. пед. ин-та им. Потемкина. — М., 1954. — Т. 43. — Вып. 4. — С. 141–162; *Винокур, Г.О.* Язык «Бориса Годунова» [Текст] / Г. О. Винокур // Избранные работы по русскому языку. — М.: Гос. уч.-пед. изд-во Мин. прос. РСФСР, 1959. — С. 301–327; *Державина, О.А.* Древняя Русь в русской литературе 19 века. Пролог. Избранные тексты. [Текст] / О. А. Державина; РАН; ИМЛИ им. А.М.Горького. — М.: ИМЛИ, 1990; *Фомичев, С.А.* Пушкин и древнерусская литература [Текст] / С. А. Фомичев // Русская литература. — 1987. — № 1. — С. 20–39; *Фомичев, С.А.* «Комедия о царе Борисе и о Гришке Отрепьеве» А. С. Пушкина [Текст] / С. А. Фомичев// ТОДРЛ. — СПб.: Дмитрий Буланин, 1993. — Т. 48. — С. 421–428; *Бочкарев, В.А.* Трагедия А. С. Пушкина «Борис Годунов» и отечественная литературная традиция [Текст] / В. А. Бочкарев. — Самара, 1993; *Лотман, Л.М.* Комментарии к «Борису Годунову» [Текст] // А. С. Пушкин «Борис Годунов», трагедия. Предисловие, подготовка текста, статья «Творческая история пьесы» С. А. Фомичева. — СПб: Академический проект, 1996.
2. *Пушкин, А.С.* Полное собр. соч. В 10 т. Т. 7 [Текст] / А.С. Пушкин — М.: Изд-во АН СССР, 1958.
3. *Пушкин, А.С.* Полное собр. соч. В 10 т. Т. 10 [Текст] / А.С. Пушкин — М.: Изд-во АН СССР, 1958.
4. Здесь и далее текст трагедии «Борис Годунов» цит. по изд.: *Пушкин, А.С.* Полное собр. соч. В 10 т. Т. 5. [Текст] / А.С. Пушкин — М.: Изд-во АН СССР, 1957. — С. 217–322.
5. Хронограф сообщает: «...предста ему темномудрый духъ и вложи в сердце его нѣкими беснователными мечты развратное помышление, во еже убо назватися ему царскою отраслию...» (с. 326–328); «Бысть бо убо человекъ зломыслственъ, речениемъ же многословенъ и ко книжному почитанию борзозрителенъ, но не на благо...» (с. 330–332). Из Хронографа 1617 г. [Текст] // ПЛДР. Конец XVI — начало XVII веков. — М.: Худож. лит., 1987. В «Ином сказании» также дается двоякая трактовка действий Лжедмитрия: «И вожделе искати и вницати со усердием в премудрости богомерских книг и впаде в прелютую ересь» (с. 40); «и нача досылати писания и прелщати прелестию вражию, умудряем и научаем самим сатаню...» (с. 46). Иное сказание [Текст] // Русское историческое повествование XVI–XVII веков. — М.: Советская Россия, 1984.

6. Здесь и далее текст «Повести о честном житии царя и великого князя Феодора Ивановича всея Руси» цит. по изд.: ПСРЛ. — М.: Языки русской культуры, 2000. — Т. 14.  
Г. О. Винокур писал по поводу этого фрагмента: «Вообще нет уверенности, что в подлиннике выражение «муж светел» имеет именно тот смысл, в котором воспринял его Пушкин. Упоминание в подлиннике «святительской одежды» дает возможность толковать *светел* как «одетый в праздничное одеяние, прекрасно, богато убранный (см. Словарь Срезневского, III, 330)». *Винокур, Г.О. Избранные работы по русскому языку. [Текст] / Г. О. Винокур; АН СССР, Отделение литературы и языка. — М.: Гос. уч.-пед. изд-во Мин. прос. РСФСР, 1959. — С. 316.*  
Представляется, что Пушкин вполне точно воспринял смысл обсуждаемого слова: в древнерусской литературе свет всегда связывался с божественным началом, светлые одежды мужа, увиденного Феодором, — атрибут небесного посланца.
7. Г. О. Винокур по каким-то причинам не обнаружил этого сравнения в «Житии Феодора» и поэтому писал, что его «в подлиннике нет» (*Винокур Г.О. Указ. соч., с. 316*).
8. Текст «Нового летописца» цит. по изд.: ПСРЛ. — М.: Языки русской культуры, 2000. — Т. 14.
9. Текст минейного жития царевича Дмитрия цит. по изд.: Дмитрий Ростовский. Жития святых. [Текст]. — М., 1856. — Кн. 4 (июнь-август).
10. *Шаховской, С.И.* Летописная книга [Текст] / С. И. Шаховской // ПЛДР. Конец XVI — начало XVII веков. — М.: Худож. лит., 1987. — С. 358–427.
11. Из Хронографа 1617 г. [Текст] // ПЛДР. Конец XVI — начало XVII веков. — М.: Худож. лит., 1987. — С. 318–357.
12. Текст проложного жития Димитрия цит. по изд.: *Державина, О.А.* Древняя Русь в русской литературе XIX века. Пролог. Избранные тексты. [Текст] / О. А. Державина; ИМЛИ РАН им. А.М.Горького. — М., 1990. — С. 342.
13. Цит. по: *Городецкий, Б.П.* Драмагургия А. С. Пушкина [Текст] / Б. П. Городецкий; АН СССР. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1953. — С. 173.
14. См.: Жития святых земли Российской [Текст] — СПб.; Приозерск: Покровский дар, 2004. — С. 387–388.
15. Например, под 1019 г. в Лаврентьевской летописи Ярослав, пришедший мстить Святополку за убийство братьев, обращается к ним: «помоливься и рекъ: брата моя аще еста и тѣломъ отшла отсюда, но молитвою помозѣта ми на противнаго сего убицию и гордаго» (ПСРЛ. — М.: Языки русской культуры, 1997. — Т. 1. — Стб. 144).
16. По поводу молитвы о государе см. также: *Лотман, Л.М.* Комментарии [Текст] / Л. М. Лотман // Пушкин А. С. Борис Годунов. — СПб.: Академический проект, 1996. — С. 302–303.

17. *Фомичев, С.А.* «Комедия о царе Борисе и о Гришке Отрепьеве» А. С. Пушкина [Текст] / С. А. Фомичев // ТОДРЛ. — Т. 48. — СПб.: Дмитрий Буланин, 1993.
18. Сцена в корчме восходит, вероятно, к выписке Н. М. Карамзина из «Сказания, еже содеяся...». См.: *Городецкий, Б.П.* Указ. соч., с. 163. Однако характеры спутников Григория в источнике не разработаны.
19. Текст «Калязинской челобитной» цит. по изд.: ПЛДР. XVII век. — М.:Худож. лит., 1989. — Кн.2.
20. Один из источников о Смуте — «Сказание, яже содеяся» — передает сведения о том, что спутники Григория Отрепьева по дороге в Литву были недовольны его «постничеством». См.: *Лотман, Л.М.* Комментарии [Текст] / Л. М. Лотман // Пушкин А. С. Борис Годунов. — СПб.: Академический проект, 1996. — С. 298.



## **Праведник Лескова: от протопопа Аввакума до святителя Николая Мирликийского**

В 1861 г. академиком Н. С. Тихонравовым было опубликовано «Житие протопопа Аввакума» [1]. Эта публикация вызвала широкий общественный резонанс и способствовала усилению интереса к старообрядчеству [2]. Известно, что в восприятии современников Лескова «старообрядческая литература и культура в целом приняли на себя роль культуры-наследницы русского средневековья, объяснявшей события современности с позиций средневекового религиозно-философского мировоззрения. С другой стороны, оно стало в какой-то мере и культурой-посредницей, стремившейся превратить культурное наследие Древней Руси в достояние новой европеизированной России» [3, с. 11–12]. Именно поэтому писатель, всегда искавший опору в исторических корнях России, ведет активный поиск своего типа героя в среде раскольников.

Как показала Е. А. Макарова, «в сознании художника определенно разведены понятия старообрядчества, как символа древней истинной веры, и раскола, как такового, представляющего абсолютную догматическую непреклонность в духовных вопросах, переходившую в церковное бунтовщичество, анархизм и даже своего рода нигилизм» [3, с. 12]. Фигура мятежного протопопа Аввакума осмыслялась Лесковым как глубоко-национальный образ книжника, проповедника, мученика, а хроника «Соборяне» «создавалась под непосредственным впечатлением от знакомства с «Житием» Аввакума» [4, с. 39].

Традиционно в литературоведении влияние Аввакума на творчество Лескова видят в преломлении некоторых черт «неуломного попа» в образе протопопа Савелия Туберозова [5]. Однако следует обратить внимание на свидетельства влияния личности и сочинений главы старообрядцев на другие произведения Лескова, а также на факт типологического сходства таких характерологических (лично-поведенческих) особенностей обоих писателей, как возбудимость и импульсивность.

В психологическом плане Лескова сближает с Аввакумом обостренное самонаблюдение и самокритичность при размышлении о собственных свойствах, что определяет межличностную напряженность при общении и склонность вступать в открытые конфликты с окружающими, а также ощущение угрозы, исходящей от собственного характера воина и борца. При этом образ Аввакума и опыт его жизненного пути как глубокой человеческой драмы борьбы с самим собой созвучны душевному складу Лескова и становятся попеременно то опорой в собственной борьбе писателя с собой, то оправданием его несостоятельности в поражениях на житейском поприще. Людям с таким авторитарным характером, проявляющемся в мгновенной, сильной и агрессивной реакции на негативные проявления жизни, как Лесков, чтение Аввакума, видимо, было необходимым «лечением», попыткой преобразовать неприглядные и опасные стороны собственной личности путем узнавания в литературном произведении себя самого и людей своего склада.

В своем жизнеописании Аввакум часто рассказывает о неприглядных сторонах собственного характера. Из текста Жития следует, что Аввакум был скор на физическую расправу и склонен к рукоприкладству: «По некоем времени пришел я от Феодора Ртищева зело печален, понеже в дому у него с еретиками шумел о вере и о законе; а в моем дому в то время учинилося нестройство: протопопица моя со вдовою домочадицею Фетиньею меж собою побранились, — дьявол ссорил ни за што. И я, пришед, бил их обеих и оскорбил их гораздо, от печали [6] согрешил пред Богом и пред ними» (ЖА, 114); «И стал со мною на крылосе петь в литоргию; во время переноса и досадил мне. Аз в то время, побив его на крылосе, и притворе велел пономарю приковать к стене» (ЖА, 115) и другие. Лесков тоже был тяжел на руку. Об отношении писателя к домашним в начале 1890-х гг. вспоминает актер и мемуарист Б. Садовской: «Воспитанница Лескова, подросток, одевшись для бала, зашла к нему в кабинет. Он сидел с друзьями. Тогда Лесков был ригористом в толстовском духе. В наряде девочки ему почудился князь мира сего и он, не удержавшись, с размаху дал ей пощечину. — «Дядя, дядя, ты все говоришь о Боге, а в тебе самом черт сидит!»» [7]. На десятилетие раньше в письме к сестре Вере от 30 мая 1882 г. Н. М. Бубнова (одного из сыновей от первого брака Е. С. Бубновой, гражданской жены Лескова) читаем о подобном случае: «Есть, впрочем, один знакомый тебе человек, которому живется еще скучнее. Это — Дрона [8]. Теперь он что-то целые дни сидит в своей комнате. Николай

Семенович на него кричит и бьет его. По крайней мере, когда я вчера пришел к ним за обедом, Дрона держал платок около щеки, которая была очень красной» [9]. О «грубых наказаниях» со стороны Лескова пишет и А. Н. Лесков в биографии отца [10].

При такой склонности обоих писателей к бытовому насилию в их художественном творчестве особо важны сцены и мотивы драк, пощечин, мучений и избиений, а также противопоставленных им сцен и мотивов прощения, терпения и кротости. В Житии Аввакума одними из самых сильных являются эпизоды зверского обращения с ним воеводы Пашкова (этот отрывок Лесков вклеил в рукопись «Божедомов»): «Привели дощеник: взяли меня палачи, привели перед него. Он со шпагою стоит и дрожит: начал мне говорить: «поп ли ты или распоп?»; и аз отвечал: «аз есмь Аввакум протопоп; говори: что тебе дело до меня?» Он же рыкнул, яко дивий зверь, и ударил меня по щоке, таже по другой и паки в голову, и сбил меня с ног и, чекан ухватя, лежачева по спине ударил трижды и, разболокши, по той же спине семьдесят два удара кнутом» (ЖА, 71). Отголоски данного отрывка есть и в заключительной редакции произведения, где один из начальников «рыкнул» на протопопа Савелия: «Сей же правитель, поляк, не по-владычному дело сие рассмотреть изволил, а напустился на меня с криком и рыканием...» [11, т. 4, с. 34]. Такое известное произведение Лескова, как «Очарованный странник», наполнено описаниями наказаний и насилия. Так, Иван Северьянович Флягин проучил кошку, душившую голубят («Кнутов, я думаю, сотни полторы я ей закатил и то изо всей силы, до того, что она даже биться перестала» [11, т. 4, с. 404]), ему дала пощечину горничная графини («...ты разве не знаешь, что это моя кошка и ее сама графиня ласкала, — да с этим ручкою хватъ меня по щеке» [11, т. 4, с. 405]), он ей не преминул ответить («...а я, как сам тоже с детства был скор на руку, долго не думая, схватил от дверей грязную метлу, да ее метлою по талии...» [11, т. 4, с. 405]) и в итоге был пресильно высечен («Повели меня в контору к немцу-управителю судить, и он рассудил, чтобы меня как можно жесточе выпороть и потом с конюшни долой и в аглицкий сад для дорожки молотком камешки бить... Отодрали меня жестоко, даже подняться я не мог, и к отцу на рогоже снесли...» [11, т. 4, с. 405]).

В контексте оценки и восприятия насилия плодотворным представляется анализ образа святителя Николая Мирликийского в сочинениях Аввакума и Лескова. Произведения, посвященные святителю Николаю, были настолько популярны в Древней Руси, что св. Николай (или, как

его называли на Руси, св. Никола) стал наряду с Георгием Победоносцем и апостолом Андреем Первозванным русским национальным святым. «В нашей письменности очень рано составила значительная литература о чудотворце Николае Мирликийском. В рукописях XV–XVI вв. встречается житие его с длинным рядом чудес, из коих некоторые совершились и описаны на Руси. Наша церковная историография признает и все это жизнеописание произведением русским, написанным в конце XI или в начале XII века» [12, с. 180–181], — пишет историк В. О. Ключевский.

Народная любовь к «скоропомощному» святителю проявилась в большом количестве посвященных ему литературных и художественных памятников [13]. Особое почитание этого святого на Руси изумляло иностранцев. Вот что пишет современник князя А. М. Курбского, итальянец на польской службе Александр Гваньини в «Описании Московии»: «Среди прочих святых они (русские. — *И.М.*) больше всего чтут Николая угодника и воздают ему почти божеские почести: строят особые храмы, названные его именем, и рассказывают о его многочисленных чудесах» [14, с. 7].

В свои произведения Лесков вставляет образ «русифицированного» Николы Угодника. В «Очарованном страннике» упоминается о том, что святитель русский: «Я его похвалил, что он русского Николая Чудотворца уважает. «Всегда, — говорю, — его почитай, потому что он русский» [11, т. 4, с. 446].

В рассказе «Некрещеный поп» описаны народные представления о том, что «русский» Никола борется с «казацким» Саввой: «На дворе у нас Варварин день, а то очень опасно, — бо тут коло Варвары сряду близко Никола живет, а Никола и есть самый первый москаль, и он нам, казакам, ни в чем не помогает, а все на московскую руку тянет. Що там где ни случись, хоть и наша правда, — а он пойдет, так-сяк перед Богом наговорит, и все на московскую руку сделает, и своих москалей выкрутит и оправит, а казачество обидит. Борони Бог нам и детей в его имя называть. А вот тут же рядом с ним живет святой Савка. Этот из казаков и до нас дуже добрый. Який он там ни есть, хоть и не важный, а своего казака не выдаст» [6, с. 202].

Образ святителя для обличения никонианских нововведений в Беседе об иконном писании использует Аввакум: «Ох, ох, бедная Русь, чего-то тебе захотелось немецких поступов и обычаев! А Николе Чудотворцу имя немецкое: Николай. В немцах Немчин был Николай, а при апостоле еретик был Николай; а во святых нет нигде Николая. Только с ними

стало. Никола Чудотворец терпит, а мы немощни: хотя бы одному кобелю голову ту назад рожею заворотил, да пускай бы по Москве той так ходил» (ЖА, 136).

В другом острополюемическом сочинении из «Книги обличений или Евангелия вечного» Аввакум оправдывает свою горячность также ссылкой на Мирликийского святителя, который, по преданию, на Никейском Соборе 325 г. вместо ответа еретика Арию, отвергавшему единосущность Бога-Отца и Бога-Сына, «ударил его в щеку, и епископы, которым этот поступок показался неуместным, лишили святого Николая знаков архиерейского достоинства, но вскоре, убежденные видением <...> они с честью возвратили ему прежний сан и почтили в нем великого угодника Божия» [15, с. 23]: «Да что-су вы, добрые люди, говорите: «батько-де сердито делает». У Николы тово и не мое смирение было, да не мог претерпеть: одинако Ария, собаку, по зубам брызнул. Ревнив был миленькой покойник. Не мог претерпеть хулы на Святую Троицу. Собором стащили с него и чин весь: неправильне-де творишь, архиепископ. Да ему даром дали пестрыя те ризы Христос да Богородица. И опять ево нарядили, а он себе <...> никоно не бояся. Проклят <...> Арий да буди, — не называй тварию Творца, Сына Божия-Света. За што-то меня в те поры не было. Никола бы вора по щоке, а я бы по другой...» (ЖА, 177). Таким же «ревнивым», как и «миленькой покойник» святитель Николай, оказывается и лесковский протопоп Савелий: «Не наречен был дерзостным пророк за то, что он, ревнуя, поревновал о Вседержителе. Скажи же им: так вам велел сказать ваш подначальный поп, что он ревнив и так умрет таким, каким рожден ревнивцем» [11, т. 4, с. 267].

В романе Лескова «Божедомы» образы Аввакума и св. Николая сопряжены, а также пересекаются с мотивом рукоприкладства и «заушения». В кратком лесковском пересказе «Жития» Аввакум либо сам бьет, либо его бьют: «Двадцати трех лет Аввакум со всей энергией своей натуры вооружился против лжи, откуда бы ни шла, и встретил за это порицание и гонение властей, долг которых был отстаивать истину. Воевода пришел в церковь и «задавил Аввакума до полусмерти»; в другой раз бил его и «откусил перст у руки»; в третий стрелял в него из пищалей, а потом разорил его дом и выгнал оттуда с женой и с некрещеным ребенком. Аввакум становится непреклоннее и придирчивей. Пришли в село «плясовые медведи с домрами и бубнами», и поп Аввакум не терпит и этого: «он хари и бубны сломал, медведя одного ушиб, другого пустил в поле» [16, с. 71]. И после смерти Ав-

вакума не оставляют в покое: «Истекает два столетия с тех пор, как Аввакум сожжен в 1681-м году в Пустозерском остроге, и два столетия имя его произносилось яко зло всеми людьми, не способными почтить силы духа в погибшем, но непобежденном противнике. Его порицали писатели духовные [17]; его хулили и поносили рабелепные историки [18]; к нему прилагали свою заушающую руку даже известные исторические романисты» [16, с. 73].

А через несколько страниц Лесков, травестируя житийное заушение еретика и мучения страстотерпца, устами протопопа Савелия Туберозова будет выговаривать дьякону Ахилле за рукоприкладство.

«— А ты, казак этакий, долго еще будешь свирепствовать? Не я ли тебе внушал оставить твое заступничество и не давать рукам воли?»

— Нельзя, отец протопоп; утерпеть было невозможно; потому что я уж это давно хотел доложить вам, как он все против Божества и против бытописания; но прежде я все это ему по его глупости снисходил доселе.

— Да; снисходил доселе.

— Ей-Богу снисходил; но уж когда он, слышу, начал против обрядности...

— Да.

Протопоп улыбнулся.

— Ну, уж этого я не вытерпел.

— Да, так надо было всенародно подраться!

— Отчего же, отец протопоп? Святой Николай Ария всенародно же...

Отцу протопопу слово это напомнило давний, но приснопамятный разговор его с губернатором, и он сверкнул на дьякона гневным взором, вскочил и произнес: Что? Да ты немец что ли, что с Николаем угодником-то стал себя сравнивать!

— Отец протопоп, вы позвольте; я же совсем не сравниваю.

— То святой Николай, а то *ты!* — перебил его отец Туберозов. — Понимаешь, *ты!* — продолжал он, внушительно пригрозив дьякону пальцем. — Понимаешь ты, что ты курица слепая; что ты ворона, и что довлеет тебе, яко вороне, знать свое *кра*, а не в эти дела вмешиваться» [16, с. 76].

В этом эпизоде отмечается явная переключка — упоминание св. Николая и эпизода с Арием — с процитированными произведениями Аввакума, в которых автор считает, что «брызнуть по зубам» еретика не только позволительно, но и похвально. Создатель же «Соборян», не осуждая

Аввакума, придерживается все же несколько иного мнения: не всякий имеет право «всенародно подражаться» за идею.

Имя и образ св. Николая присутствуют во многих других произведениях Лескова. В трудную минуту молится перед иконой святителя Марфа Плодомасова: «Николай-угодник! Защити меня, твою вдову грешную, — взвывла голосом страшного отчаяния Марфа Андреевна, устремив глаза к висевшему в углу большому образу, перед которым меркла задуваемая ветром лампада, и упованию Марфы Андреевны на защиту отселе не было меры и пределов. Вера ее в защиту действительно могла двигать горами» [19, с. 193]. И помощь незамедлительно является: «...как только старая Плодомасиха крикнула святителю: «Поспешай!», то из-за иконы мгновенно сверкнули молоньи, и икона эта вышла из своего места и пошла на них по воздуху, попаляя их и, ослепляя сиянием, которого перенести было невозможно» [19, с. 194].

К помощи Николы Мценского прибегают тульские мастера («Левша»), малороссийские мужики радуются, что их Савва поборол московского Николу и т.п. Само имя Николай много значило для Лескова, так как это было его имя (хотя небесным покровителем писателя был св. Николай Студийский [20]).

Нашей непосредственной задачей является анализ эволюции отношения Лескова к человеческой и писательской позициям Аввакума, что удобно проследить на примере перестановки Лесковым акцентов в образе св. Николая. Если в раннем творчестве писателя («Божедомы» (1868)) содержится апология зашрения Ария (см. выше), то в позднем («Полунощники» (1890)) вообще отвергается само это событие. Героиня-праведница Клавдинька Степенева на просьбу своего дяди Николая Ивановича вылепить из глины «бюстру» на «божественный» сюжет: «Николу, как он Ария в щеку бьет» («по щеке хлопнул») [11, т. 9, с. 156], возражает, что «слава Богу, теперь известно, что этой драки совсем и не было» [11, т. 9, с. 157] и предлагает свой сюжет: «как он о бедных хлопотал или осужденных юношей от казни избавил» [11, т. 9, с. 156]. «И чтобы этот спор порешить, Николай Иванович вздумал ехать ко всенощной, а оттуда к какому-то профессору, спрашивать у него: было ли действие с Арием? И поехал, а на другой день говорит: “Представьте, я вчера с профессором на бляярде играл и сделал ему постанов вопроса об Арии, а он действительно утверждает, что наша ученая правда говорит, — угодника на этом Соборе действительно совсем не было...”» [11, т. 9, с. 157].

Переосмысление образа св. Николая у Лескова происходит параллельно с изменением отношения к протопопу Аввакуму. С потерей идеологического интереса к старообрядчеству, к их замкнутости и фанатичности для Лескова пропадает и притягательность образа мятежного протопопы, и оправдание его рукоприкладства. Уже в 1882 г. Аввакум в восприятии Лескова не идеал деятеля, не мученик-страстотерпец, а «узкий и неугомонный фанатик, с которым современные исторические романисты носятся как с “тихой лампадой”» [21, с. 367].

Место Аввакума, воюющего словом и кулаками со всем миром, в сердце и текстах Лескова постепенно занимают благочестивые и целомудренные сектанты [22] (протестанты, штундисты, англикане и другие), при этом образ св. Николая остается ключевым для писателя. В 1889 г. в дружеской переписке с И. Е. Репиным, восхищаясь картиной художника «Николай Мирликийский избавляет от смерти трех невинно осужденных в городе Мирах Ликийских», Лесков замечает: «Мне нравятся “Запорожцы”, но я *люблю* «Св. Николая»... <...> Живописцы могут служить идеалам теперь легче, чем мы, и Вы обязаны это делать. Дайте “Запорожцев”, но рядом заводите на мольберте что-нибудь вроде остановителя казней. Почему нет группы кротких “штундистов” перед архимандритом консистории?.. У нас есть свои “Зеноны”. Отчего нет «Беседы в думском зале», где было бы несколько полковников и оратор на кафедре?.. Ах!.. Чем это не сюжет, достойный вдумчивого живописца с чистым сердцем и доброю совестью?» [11, т. 11, с. 415–416].

Важность для Лескова — писателя и человека — образа протопопы Аввакума несомненна. Многочисленны ссылки на Аввакума в художественном, публицистическом и эпистолярном наследии писателя. В 1860–70-е гг. мятежный протопоп является для писателя символом старой Руси, идеалом борца за веру и примером для подражания. В последний период творчества Лесков полемизирует с Аввакумом, с его интерпретацией ведущего мотива образа св. Николая Мирликийского. И если преодоление «поэтики заушений» в литературном творчестве Лескова выступает отходом от соблазна равняться на Аввакума, то в жизни считать себя ровней ему в деле рукоприкладства и брани Лесков не перестает (см. выше эпизод с Варей Долиной), обесценивание образа протопопы не меняет линии поведения писателя в отношении с близкими. Образ св. Николая остается недостижимым идеалом, а внутренние противоречия личности художника усугубляются осознанием



невозможности их преодоления своими силами. Эта тематика, чреватая признанием собственного фарисейства, представляя угрозу самоуважению, вытесняется из центра внимания на периферию интересов, что соответствует отходу Лескова в те годы от православной традиции в лоно модернизма толстовского типа.

## Примечания

1. См.: Летописи русской литературы и древности, издаваемые Н. Тихонравовым [Текст]. — М., 1861. — Т. 3. — Отд. 2. — С. 117–173.
2. См.: *Пругавин, А.С.* Старообрядчество во второй половине XIX века [Текст] / А. С. Пругавин — М., 1904.
3. *Макарова, Е.А.* Старообрядческая культура в эстетическом восприятии Н. С. Лескова. [Текст] / Е. А. Макарова. Дис. ... канд. филол. наук. — Томск, 1993.
4. *Майорова, О.Е.* Божедомы. Повесть лет временных. Рукописная редакция хроники Лескова «Соборяне». Вступительная статья [Текст]. / О. Е. Майорова // Литературное наследство. — Т. 101. Неизданный Лесков. Кн. 1. — М.: Наследие, 1997.
5. См., например *Серман, И.З.* Протопоп Аввакум в творчестве Лескова [Текст] / И. З. Серман // ТОДРЛ. — М.: Изд-во АН СССР, 1958. — Т. 14. — С. 93–99.
6. «После этих слов в редакции В: да и всегда такой я окаянный сердит, дратца лихой. Горе мне за сие! (л. 57. об.)» (Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения [Текст]. — М.: Наука, 1960. — С. 114). Далее ссылки на это издание обозначаются буквами *ЖА* с указанием страницы.
7. *Садовской, Б.* Записки (1881–1916) [Текст] / Б. Садовской // Российский Архив. История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв. — М., 1991. — Вып. 1 — С. 176. Подробнее о воспитаннице Лескова Варе Долиной (1879–1968) см.: *Алексина, Р.* «Она — мне родная стала» [Текст] / Р. Алексина // Литературная Россия. — 1979. — 5 мая; *Лесков, А.* Жизнь Лескова: в 2 т. [Текст] / А. Лесков — М., 1981. — Т. 2. — С. 262; *Шелаева, А.А.* История воспитанницы Н. С. Лескова Вари Долиной по письмам к ее матери Е. А. Кукк [Текст] / А. А. Шелаева // Русская литература. — 1991. — № 3. — С. 102–107.
8. Имеется в виду сын и будущий биограф Н. С. Лескова Андрей Николаевич Лесков.
9. Лесков в 1860–1870-е годы. Из воспоминаний Н. М. Бубнова [Текст] / Вступительная статья, публикация и комментарии В. Эджертон // Литературное наследство. — М.: ИМЛИ РАН, 2000. — Т. 101. Неизданный Лесков. — Кн. 2. — С. 344.
10. См., например: *Лесков, А.* Жизнь Николая Лескова / А. Лесков. — Тула: Приокское книжное изд-во, 1981. — С. 343, 501–502 и другие.
11. *Лесков, Н.С.* Собр. соч. в 11 т. [Текст] / Н.С.Лесков. — М., 1956.
12. *Ключевский, В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник [Текст] / В. О. Ключевский. — М., 2003.
13. Подробнее об этом см.: *Ключевский, В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник / В. О. Ключевский. — М., 2003; *Крутова, М.С.* Святитель Николай Чудотворец в древнерусской письменности [Текст] / М. С. Крутова. — М.:

- Мартис, 1997; Образ св. Николая Чудотворца в культуре Древней Руси. Материалы научной конференции 22 мая 2000 г. [Текст] / Отв. ред. Н. В. Пак. — СПб., 2001; *Рогачевская, Е.Б.* Цикл памятников о Николае Мирликийском [Текст] / Е. Б. Рогачевская // Древнерусская литература: Восприятие Запада в XI–XIV вв. — М.: Наследие, 1996. — С. 35–50; *Пак Н.В.* Житийные памятники о Николае Мирликийском в русской книжности X–XVII вв. [Текст] / Н. В. Пак: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. — СПб., 2000; *Пак, Н.В.* Проблема древнерусских редакций Метафрастова жития св. Николая Мирликийского [Текст] / Н. В. Пак // Образ св. Николая Чудотворца в культуре Древней Руси: материалы науч. конф. 22 мая 2000 г. — СПб., 2001. — С. 33–99; *Успенский, Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей: Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского [Текст] / Б. А. Успенский. — М.: Наука, 1982 (и другие).
14. *Калугин, В.В.* «Житие святителя Николая Мирликийского» в агиографическом своде Андрея Курбского [Текст] / В. В. Калугин. — М.: Языки славянской культуры, 2003.
  15. Житие святителя и чудотворца Николая, архиепископа Мирликийского [Текст]. — М., 1868.
  16. *Лесков, Н.С.* Божедомы. Повесть лет временных [Текст] / Н. С. Лесков // Литературное наследство. — М.: Наследие 1997. — Т. 101. Неизданный Лесков. — Кн. 1.
  17. «Речь идет о Епифании Славинецком (Скрижаль. — М., 1655), Симеоне Полоцком, который причислил Аввакума с его соратниками к «клеветникам» (Жезл правления. — М., 1667) и «развратникам общества» (Вечера душевная. Приложение. — М., 1683), о патриархе Иоакиме (Слово благодарственное о избавлении церкви от отступников. — М., 1683), епископе Питириме (Пращица духовная. — СПб., 1721) и митрополите Дмитрие Ростовском (Розыск о раскольнической брынской вере. — М., 1745. — Ч. 1) (*Шульга, Е.Б.* Комментарии к рукописной редакции хроники Лескова «Соборяне» [Текст] / Е. Б. Шульга // Литературное наследство. — Т. 101. Неизданный Лесков. — Кн. 1. — С. 225).
  18. «Возможно, Лесков имеет ввиду прежде всего труды своего современника, профессора истории и обличения раскола Московской духовной академии Н. И. Субботина: Дело патриарха Никона. — М., 1862; Новый раскол в расколе. — М., 1867; Раскол как орудие враждебных России партий. — М., 1867; Русская старообрядческая литература за границей // Русский вестник. — 1868. — № 7, 8» (*Шульга Е.Б.* Комментарии... С. 225).
  19. *Лесков, Н.С.* Полн собр. соч. В 30 т. Т. 7 [Текст] / Н. С. Лесков; Сост. и общая ред. В. Ю. Троицкого. — М.: Правда, 1999.
  20. О подготовке празднования Лесковым одновременно дня рождения и именин 27 января (4 февраля) 1885 г. в записке чете Шубинских: «День иже во святых отца

нашего Николая Студийского, творца икон и писателя канонов, приходится сей год в Чистый Понедельник. Празднество будет малое, но радушное. Прокофию Герасимову заказаны 1) кулебяка с рыбой и с грибами, 2) карп жареный и 3) форель соус провансаль. — Вина русские, но добрые, — старые из дареного ящика. Потребление трапезы начнется в 12 час. ночи. Съезд и разъезд гостей по их благоволению» (*Лесков, А. Жизнь Николая Лескова [Текст] / А. Лесков. — Тула: Приокское книжное изд-во, 1981. — С. 448*).

21. *Лесков, Н.С. Церковные интриганы [Текст] / Н. С. Лесков // Исторический вестник. — 1882. — № 5.*
22. Об этом см.: *Анкудинова, О.В. Лесков и штундисты (К проблеме изучения христианских идей в творчестве писателя 90-х годов) [Текст] / О. В. Анкудинова // Творчество Лескова. — Курск, 1980. — С. 147–159.*

## Древнерусская литература в «Азбуке» Льва Толстого<sup>2</sup>

После завершения работы над «Войной и миром» Л. Н. Толстой переживает кризисное состояние. Как правило, выход из кризиса писатель всегда искал в практической деятельности. Так было в молодости, когда он впервые в конце 1840-х гг. учредил школу в Ясной Поляне, так было и в конце 1850-х гг., когда он вновь обратился к активной педагогической деятельности. Воспринимаемая Толстым как сугубо практическая и полезная для общества работа, педагогическая деятельность в конце 1860 — начале 1870-х гг. побудила писателя оформить и закрепить в виде учебной книги результаты своего педагогического опыта. Так появилась «Азбука», которую Толстой адресовал всем детям, «от царских до мужицких». Первоначальная неудача этой книги побудила его прибегнуть к поэтапным переработкам и выпустить в окончательном варианте в 1874 г. «Новую азбуку». Именно об этой работе Толстой говорил, что *«памятник воздвиг этой азбукой»* [1, т. 61, с. 349]. История поэзии отмечена «постановкой» целой галереи «памятников». Существует определенная поэтическая традиция, предполагающая, что всякий поэт, взявшийся за эту тему, конечно же, достоин своего памятника. Своим «памятником» Толстой считает именно «Азбуку». Высочайшая самооценка этой работы, видимо, была связана в сознании писателя, с новым подходом к своему художественному творчеству. Эта книга, в которой сплетены нити, ведущие ко многим направлениям его творческой работы, мысли, духовной жизни, была школой и для самого Толстого.

Адресованность книги детям привела, как представляется, к недооценке этого труда писателя. Как предмет детского чтения рассказы Толстого давно завоевали заслуженное признание, печатаются и перепечатываются, известны маленьким читателям, активно используются педагогами. Как факт творческой биографии Толстого эта книга заняла определенное место в летописи трудов писателя, но осталась явно недостаточно оцененной в контексте всего периода работы над ней и развития

<sup>2</sup> Публикация подготовлена при поддержке РГНФ, проект № 08–04–00202а.

творческой мысли писателя 1870-х гг. На самом деле между «Азбукой» и контекстом творчества Толстого этого периода существует глубочайшая внутренняя связь. О важности «Азбуки» в творчестве Толстого свидетельствует хотя бы тот факт, что сам писатель признавался, что потратил на эту работу четырнадцать лет, следовательно, вел отсчет с 1859 г., со времени педагогической деятельности в Яснополянской школе. В 1865 г. в письме к А. А. Толстой он сообщает о намерении «написать resume всего того, что я знаю о воспитании, и чего никто не знает, или с чем никто не согласен» [1, т. 61, с. 116]. На этом этапе замысел будущей книги еще не приобрел четкости, не было точного плана, не определилось содержание, а задача работы обозначена в самых общих чертах. Считается, что только в 1868 году сложился первоначальный план будущей «Азбуки», в котором были намечены разделы, включающие материалы о самых разных областях человеческого знания. На самом деле начало формирования структуры «Азбуки» следует искать в содержании и структуре книжек-приложений к педагогическому журналу «Ясная Поляна», издававшемуся несколькими годами ранее.

В результате работы Л. Н. Толстого над педагогическим трудом сложился непростой по составу комплекс довольно сложной структуры, включающий в себя четыре книги, переработка которых продолжалась не один год, пройдя несколько этапов и завершившись созданием «Новой азбуки». Каждая из этих четырех книг, в свою очередь, распадалась на Русскую книгу для чтения и Славянскую книгу. Каждая из четырех Русских книг содержала несколько разделов, а каждая из четырех Славянских книг — лишь два основных раздела. В первом разделе легко просматриваются дидактические задачи, связанные с воспитательными установками автора, эстетические пристрастия писателя в области древней русской литературы, а также практическая задача обучения чтению «по-славянски». Первый раздел содержал исторические сведения и открывался извлечениями из Несторовой летописи, составлявшими в избранных эпизодах непрерывный хронологический поток повествования, проходящий через все четыре книги. Затем этот раздел продолжали избранные жития и поучительные слова из Великих Четых — Миней Митрополита Макария и Четых — Миней Дмитрия Ростовского. Второй раздел носил религиозно-исторический характер, так как был построен на использовании текстов Священного Писания и молитв. В эти разделы входили отрывки из Ветхозаветных текстов, Евангелий и Псалтири.

Первоначально Толстой, видимо, не предполагал выделения особых Славянских книг. Документы, иллюстрирующие составление писателем

Славянских книг, а также черновые рукописи «Азбуки» свидетельствуют о сложном и поэтапном их становлении. От начального периода работы, когда писатель рассчитывал на летописные сказания, видимо, лишь как на источник исторического материала для детских рассказов, остались рукописи так называемых «вольных» переложений из летописного свода. В основе их лежат летописные сказания о путешествии апостола Андрея по Руси, о расселении славянских племен и их обычаях, о смерти Вещего Олега от своего коня и некоторые другие. В основном (за исключением переложения рассказа о разделении земель после потопа между сыновьями Ноя) — это летописные сказания, избранные и обработанные вне обычной хронологической последовательности летописного свода и носящие более занимательный, нежели монументально-исторический характер. Во время преподавания в школе Ясной Поляны Толстой заметил, что его ученики лучше всего воспринимают те летописные сказания, которые прошли, как он говорил, «обработку народным преданием», то есть пришли в летописный свод из устного народного творчества. Именно такие летописные сказания и были в окончательном варианте отобраны для «Азбуки».

Постепенно Несторова летопись начинает приобретать в составе «Азбуки» более привычный вид. В планах следующего этапа работы отмечено намерение *начать летопись* с рассказа о разделении земель после потопа между сыновьями Ноя, что естественно продолжалось повествованием о том, «откуда взялся народ русский» [1, т. 21, с. 439]. Таким образом, помещенные в «Азбуке» отрывки из летописного свода не потеряли своего монументально-исторического характера.

Религиозные разделы Славянских книг довольно устойчивы по составу: они открываются извлечениями из Книги Бытия, продолжают извлечениями из Евангелия от Луки (вторая книга) и Евангелия от Матфея (все остальные книги), а также в них включены самые простые и общеизвестные молитвы (Молитва Господня, Символ Веры, Десять Заповедей) и некоторые псалмы.

В творческой истории религиозных разделов Славянских книг лишь появление «Истории Иосифа Прекрасного», или «Иосифа библейского», как ее называл Толстой, объяснено самим автором, который считал, что это один из самых поэтических и психологически сложных эпизодов Библии. «История Иосифа Прекрасного» была даже внесена Толстым в один из списков книг, которые он составлял применительно к разным периодам жизни и произведших на него наибольшее впечатление. Эта история входит в четвертую Славянскую книгу, начинаясь в 37-й главе Книги Бытия.

Остальные помещенные в «Азбуке» отрывки из Книги Бытия начнутся с 1-й главы (сотворение Богом неба и земли), продолжены 2-й и 3-ей главами (сотворение Богом человека и последующее грехопадение, а затем и изгнание из рая) и далее, начиная с 6-ой главы, описанием всемирного потопа и историей праведного Ноя. Таким образом, за исключением особо любимой Толстым «Истории Иосифа Прекрасного», извлечения из Книги Бытия непосредственно перекликались с извлечениями из летописного свода, они восполняли в составе Славянских книг недостающую предысторию появления Русской земли. Родная история оказывалась, таким образом, вписанной не только в послепотопную, но и допотопную всемирную историю.

В начале 1873 г. Л. Н. Толстой написал А. А. Толстой письмо, в котором объединены его суждения о «Войне и мире» и «Азбуке». В ответ на сообщение Александры Андреевны о том, что она читает «Войну и мир», Толстой пишет, что ему это «очень приятно, в особенности потому, что я теперь почти что пишу» [1, т. 62, с. 8]. Продолжая письмо, он резко противопоставляет роман-эпопею и «Азбуку»: «...мне Война и мир теперь отвратительна вся. Мне на днях пришлось заглянуть в нее для решения вопроса о том, исправить ли для нового издания, и не могу вам выразить чувство раскаянья, стыда, которое я испытал, переглядывая многие места! Чувство вроде того, которое испытывает человек, видя следы оргии, в которой он участвовал. — Одно утешает меня, что я увлекался этой оргией от всей души и думал, что кроме этого нет ничего. Азбуку мою, пожалуй, не смотрите. Вы не учили маленьких детей, вы далеко стоите от народа и ничего не увидите в ней. Я же положил на нее труда и любви больше, чем на все, что я делал, и знаю, что это одно дело моей жизни важное. Ее оценят лет через 10 те дети, которые по ней выучатся» [1, т. 62, с. 8–9].

Признавая «Азбуку» единственно важным делом своей жизни, писатель, в сущности, выявляет для нас ее *узловое* значение по отношению ко всему периоду творческой жизни конца 1860–1870-х гг. Неудовлетворенность «Войной и миром» — лишь одна из нитей, сплетающихся в этот узел. Эта неудовлетворенность приведет Толстого к поискам и творческому кризису, выход из которого будет найден во многом благодаря работе над «Азбукой» и языком детских рассказов. Недаром он отмечал: «Если будет какое-нибудь достоинство в статьях азбуки, то оно будет заключаться в простоте и ясности рисунка и штриха, то есть языка» [1, т. 61, с. 274]. Именно работу над языком он характеризовал как труднейшую часть подготовки книги для детей. Изменение «приемов писания» коснулось не только изменившегося у Толстого отношения к языку своих



произведений, но и к работе над содержанием и формой рассказов для «Азбуки». Результаты этого титанического труда сказались на всем последующем творчестве писателя, в частности, на афористичности языка романа «Анна Каренина».

Более всего содержание и результаты творческого кризиса Толстого отразились в его переписке с Н. Н. Страховым. В письмах замечания о текущих делах по подготовке «Азбуки», в которой деятельное участие принимал корреспондент писателя, перемежаются с суждениями и признаниями Толстого о состоянии современной литературы и оценкой своей работы. 3 марта 1872 г. он пишет знаменитое и часто цитируемое письмо, из которого здесь приведена оценка языка «Азбуки» и которое продолжено размышлениями Толстого о связи творчества с народной основой: «Заметили ли вы в наше время в мире русской поэзии связь между двумя явлениями, находящимися между собой в обратном отношении: — упадок поэтического творчества всякого рода — музыки, живописи, поэзии, и стремление к изучению русской народной поэзии всякого рода — музыки, живописи и украшения, и поэзии. Мне кажется, что это даже не упадок, а смерть с залогом возрождения в народности. Последняя волна поэтическая — парабола была при Пушкине на высшей точке, потом Лермонтов, Гоголь, мы грешные, и ушла под землю. Другая линия пошла в изучение народа и выплывет, Бог даст, а Пушкинский период умер совсем, сошел на нет. — Вы поймете, вероятно, что я хочу сказать. — Счастливы те, кто будут участвовать в выплывании. Я надеюсь». [1, т. 61, с. 274–275]. В этом письме Толстой рисует свою знаменитую «параболу», отмечая на ней места русских писателей, начиная с Карамзина, по отношению к народности.

В ответном письме Страхов дважды заговаривает о своем «предчувствии», «что дело идет о слиянии с народною поэзией», но оставляет эту тему, описывая непосредственные обстоятельства своей работы [2, с. 22]. Толстой же в следующем письме от 22–25 марта 1872 г., отвечая на письмо Страхова, разъясняет свои позиции: «Правда, что ни одному французу, немцу, англичанину не придет в голову, если он не сумашедший (написание Толстого. — *Е.Н.*), остановиться на моем месте и задуматься о том — не ложные ли приемы, не ложный ли язык тот, которым мы пишем и я писал; а русский, если он не безумный, должен задуматься и спросить себя: продолжать ли писать, поскорее свои драгоценные мысли стенографировать, или вспомнить, что и *Бедная Лиза* читалась с увлечением кем-то и хвалилась, и поискать других приемов и языка. И не потому, что так рассудил, а потому что противен этот наш теперешний язык и приемы, а к другому языку и приемам (он же и случился народный)

*влекут мечты невольные*». [1, т. 61, с. 277] «Бедная Лиза» Карамзина, по словам Толстого, «выжимала слезы, и ее хвалили, а ведь никто никогда уже не прочтет, а песни, сказки, былины — всё простое будут читать, пока будет русский язык» [1, т. 61, с. 278]. Подбирая материал для «Азбуки», писатель много внимания уделял устному народному творчеству, памятникам древнерусской литературы, что, одновременно, укрепляло его в поисках того языка, «которым говорит народ и в котором есть звуки для выражения всего, что только может желать сказать поэт... Язык этот, кроме того — и это главное — есть лучший поэтический регулятор» [1, т. 61, с. 278]. Здесь же Толстой свидетельствует, что «изменил приемы своего писания и язык». Отстаивая направление своих поисков, писатель отрицает не только «Войну и мир», «Бедную Лизу», но пишет, что и Пушкин ему «смешон», что «народность славянофилов» и «народность настоящая» — вещи слишком разные, а в подлинной народности его привлекает иное: «...просто люблю определенное, ясное и красивое и умеренное и всё это нахожу в народной поэзии и языке и жизни и обр-атное в нашем» [1, т. 61, с. 278].

«Азбука» — книга воспитательная в самом широком смысле этого слова. Воспитательные задачи для Толстого в этот период — одни из главных не только в педагогической работе, но и в частной жизни. Незначительные, на первый взгляд, события частной жизни соседствовали в сознании писателя с важнейшими проблемами жизни общественной, что тоже находило отражение в его переписке периода работы над «Азбукой». Так, в письме Толстого к Стрехову от 19 марта 1870 г. из Ясной Поляны речь идет о статье последнего «Женский вопрос», написанной по поводу книги Джона Стюарта Милля «Подчиненность женщины». Толстой пишет, что с большим удовольствием прочел статью и под всеми выводами полностью подписывается. В этом же письме он высказывает крайне важные для себя мысли. Одна из них — та, что «...род человеческий развивается только в семье...», где для каждой женщины есть необозримое поле деятельности и приложения сил, даже если она одинока и вынуждена быть лишь помощницей в чужой семье. Вторая мысль волновала писателя в связи с контекстом книги Милля по поводу существования и роли в обществе «магдалин». В связи с обсуждением этого вопроса Толстой четко высказывается по поводу семейных отношений: «Допустить свободную перемену жен и мужей (как этого хотят пустобрехи либералы) — это тоже не входило в цели Провидения по причинам ясным для нас — это разрушало семью» [1, т. 61, с. 231–234]. Устойчивость семейных отношений, проблемы воспитания детей, явно

обозначившаяся уязвимость семьи как общественного института — одна из самых злободневных проблем в пореформенные годы, недаром русская романистика так дружно и серьезно откликнулась на эту тему именно в 1870-е гг. В одном из писем к А. А. Толстой он называет болезнью своего времени «нетвердость общественных правил». Как бы вторя ему, А. А. Толстая в своих воспоминаниях, имеющих подзаголовок «Печальный эпизод из моей жизни при дворе» [3], рассказывает о романе иmorganатическом браке Императора Александра II с княжной Долгорукой и событиях 1 марта 1881 г. При дворе всячески старались сохранить тайну последних лет жизни императора, но Толстой, вероятно, хотя бы в общих чертах знал об этой истории, которая развивалась как раз на протяжении 70-х гг., когда писатель работает над «Азбукой», а затем романом «Анна Каренина», где «мысль семейная» лежит в основе произведения. Этот идейно-тематический «узел» в переписке Л. Н. Толстого с близкими ему в тот период по духу корреспондентами, соотнесенность с их образом мыслей, безусловно, свидетельствует о постепенном вызревании замысла романа «Анна Каренина», но представляется, что «мысль семейная» этого произведения вряд ли сложилась бы в полном объеме без явно выраженной дидактической направленности «Азбуки».

Немалую роль в становлении нравственных начал в юном читателе книги Толстой признавал за древнерусской литературой, к выбору образцов которой он подходил с высокими требованиями и вниманием. В «Азбуке» и «Новой азбуке» писатель использовал небольшое количество образцов, представленных в древнерусской системе жанров. Это самые распространенные и читаемые жанры: летописные сказания, жития, поучительные слова. Их выбор определяется задачами, поставленными автором перед своей книгой: сочетать познавательное и воспитательное содержание в отточенной художественной форме. Именно поэтому реально ощутимо созвучие избранных Толстым «слов» с традиционной тематикой древних притч.

27 марта 1871 г. Софья Андреевна Толстая отметила в своих «Записях», что Толстой с интересом и много читает жития святых. Известно, что это чтение продолжалось всю весну и лето, а с сентября того же года писатель работал исключительно над составлением «Азбуки», не отвлекаясь другими заботами и интересами. На рубеже 1871–1872-х гг. он предпринял поездку в Москву, где советовался со специалистами, в том числе с П. Бессоновым и Ф. Буслаевым, по поводу славянских отделов. Тогда же, видимо, пришло решение о помещении в этих отделах не только отрывков из летописи, но и житий. Так в «Азбуку» попадают жития Давида,

бывшего прежде разбойником, и Сергия Радонежского. Эти произведения были отобраны практически без колебаний из большого количества просмотренных агиографических источников. «Житие Сергия Радонежского» подверглось значительным сокращениям, которые не затронули его основного содержания. Были сокращены некоторые длинноты, которые могли отвлекать детей от восприятия основного содержания, удалены были также и эпизоды, описывающие чудеса: превращение дьяволов в змей, вползающих в келью Сергия, воскрешение Сергием некоего отрока и явление святому Богородицы. Помещение этого жития, как следует предполагать, определялось большой популярностью Преподобного в русском народе, а также содержащейся в нем «поучительной» темой. У Преподобного Сергия, как известно, в детстве не ладилось дело с учением, а потом он стал весьма примерным учеником, почему даже принято обращаться с молитвами к этому святому при затруднениях в учении.

Само за себя говорит и название другого жития — Давида — рассказавшего разбойника, который «подумал о своем житье и весьма утрашился Бога, что сделал такое зло и оставив все, что с ним было, пошел в монастырь» [1, т. 22, с. 135–136], где ему пришлось припугнуть монахов возвращением к разбою, если они не пожелают принять его в число братии. Скоро Давид превзошел всех насельников добродетелями, а затем «сотворил Божию благодатию много чудес, слепым отверз зрение, хромых сделал ходящими, бесноватых исцелил» [1, т. 22, с. 140]. Жития, избранные Толстым, заимствованы в основном из двух источников. Это Великие Минеи Четии Митрополита Макария и Четьи Минеи Дмитрия Ростовского.

Толстому очень хотелось включить в «Азбуку» «Житие Иосифа Волоколамского», которое, как он считал, «много лучше житий Сергия и Михаила» [1, т. 61, с. 321], но Н. Н. Страхов, следивший за печатанием «Азбуки», настоял на исключении жития Иосифа Волоколамского как длинного и скучного для детей. Это произведение было восстановлено писателем в Славянских книгах «Новой азбуки», так как он считал его интересным и художественно, и психологически, хотя и находил также, что «Иосиф Волоколамский <...> длинен и скучноват, и сам святой не монах, а тщеславно самолюбивый добросовестный духовный чиновник; но есть в нем места наивно художественные — прелестные» [1, т. 61, с. 321].

Не случайно кроме летописи Толстой избрал для «Азбуки» жанр жития, который сочетал в себе образцового героя, дидактическое, а подчас и по-настоящему занимательное содержание и художественную форму повествования. Видно, что в избранных Толстым памятниках представлены очень разные типы подвижников, подчас угадывается или названа

достаточно глубокая психологическая и нравственная подоплека поступков героев житий. Это давало возможность юному читателю получать серьезные нравственные уроки не только на простейших житейских примерах, но задумываясь о гораздо более существенных вещах.

Всеми необходимыми воспитательными и эстетическими качествами обладала древнерусская литература. В 1877 г., когда вышли отдельным изданием Славянские книги «Новой азбуки», они оказались дополненными не только «Житием Иосифа Волоколамского», но и «Страданием вновь явленных мучеников Михаила, князя Черниговского, и Феодора, боярина его, от нечестивого Батяя пострадавших». В этом произведении давался пример сплава патриотических, нравственных и христианских побуждений, которые движут поступками героев. Выбор этого произведения может быть объяснен не только этими причинами, но и тем, что Михаил Черниговский — один из предков Л. Н. Толстого, родоначальник князей Волконских, из рода которых происходила мать писателя, Мария Николаевна Толстая, урожденная Волконская. К истории своей семьи Толстой всегда был очень внимателен: задумывая исторические произведения, обращался к семейным преданиям, намереваясь изображать в качестве героев некоторых из своих предков. Так, например, работая над романом об эпохе Петра Первого, писатель собирал сведения об одном из своих предков, Петре Андреевиче Толстом. Это предположение может быть косвенно подтверждено также тем, что в трехтомном труде П. Бессонова «Калики Перехожие» писатель отмечает стих о Михаиле и Федоре Черниговских [4, с. 671–672]. Таким образом «мысль семейная» вновь обрела свое место в «Азбуке» и в контексте творчества писателя.

Подбор произведений из Миней явно обнаруживает воспитательную тенденцию книги, причем следует отметить, что писатель берет, хотя и простейшие, по сравнению с составом памятников, примеры, но все же превосходящие детские рассказы по уровню нравственных задач: «Чудо Симеона Столпника с разбойником», «Слово о гневе, яко держай гнев на своя други въ область дается дияволу», «О Мурине Дровосечце», «О Филагрии мнисе, иже, налезъ тысящу златникъ, и възврати погубившему», «О Евлогии монахе и о нищем расслабленном» (из «Новой азбуки»). «Простые» духовные подвиги Филагрия и Мурина легко доступны для детского понимания: Филагрий находит забытый кошелек с золотом, дожидается возвращения опечаленного хозяина, возвращая ему деньги, отказывается от вознаграждения и благодарности; молитва скромного, нищего дровосека, питающегося сбором и продажей хвороста (к тому же мурын — человек с темной кожей) оказывается более доходчивой во

время засухи, чем молитвы священников. Толстого более всего привлекала нравственная красота поступков героев избранных произведений: отсутствие тщеславия, жадности, стремления к власти и богатству, возвышение скромного человека. Более сложны для детского понимания «Чудо Симеона Столпника» и «Слово о гневе». В первом рассказывается о том, как сирийский разбойник Антиох, уходя и спасаясь от преследователей, схватился за столп святого Симеона и раскаялся в своих грехах. Симеон же не выдает его двум небесным воинам, сравнивая с раскаявшимся на кресте разбойником. Раскаявшийся Антиох умирает возле столпа святого. Во втором произведении рассказывается о монахе Исаке, который, поссорившись «с одним из братии», оказался подвержен искушению некоего юноши, вошедшего к нему без молитвы и утверждавшего, что Исак уже находится в его власти, так как не оставляет гнева на ближнего. Только примирение с недавним врагом разрушило власть сатаны.

Еще более сложным для понимания действий героев и смысла совершающегося было повествование о Евлогии, который хотел послужить Богу и спасти свою душу, ухаживая за парализованным человеком, однако по истечении довольно большого промежутка времени «расслабленный» потребовал вернуть его на прежнее место. Он почувствовал, что Евлогий неискренен в своих действиях, не служа нищему, а как бы покупая ценой попечения спасение своей души. Драматический конфликт, возникший в этой ситуации, и традиционная для древнерусской литературы первопричина этого конфликта — зависть беса — требовали, конечно, дополнительных объяснений для маленького читателя. Толстой, видимо, специально привлекает внимание к столь сложной в нравственном и духовном отношении ситуации, в которой проходят проверку нравственные качества человека. Можно предположить, что размышления над характером этого конфликта не оставляли писателя на протяжении многих лет, так как в романе «Воскресение» подобная ситуация — одна из основных конфликтных ситуаций, на что указывала еще Е. Н. Купреянова в работе «Мотивы народного эпоса и древней литературы в произведениях Л. Н. Толстого» [5, с. 166]. Спор Евлогия и «расслабленного» («из-за меня хочешь спасти себя») почти дословно повторен в сцене объяснения Нехлюдова и Катюши Масловой, когда герой сообщает о своем намерении жениться на ней и тем искупить свою вину: «Уйди от меня. Я каторжная, а ты князь, и нечего тебе тут быть, — вскрикнула она, вся преображенная гневом, вырывая у него руку. — Ты мной хочешь спастись, — продолжала она, торопясь высказать все, что поднялось в ее душе» [1, т. 32, с. 166].

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что при ограниченном количестве избранных произведений сравнительно большая их часть так или иначе ставит проблему греха и покаяния, греха как нарушения нравственного закона. Ситуация «грех — нарушение нравственного закона» определяет во многом нравственную и философскую проблематику романа «Анна Каренина». Болезненное осознание «греха» прежней неправедной жизни и мучительное раскаяние в нем — основной, подспудно вызревающий конфликт внутренней жизни самого Толстого. Конечно, в детской книге писатель прежде всего приводит примеры вполне «очевидного» греха (разбоя) и осознанного покаяния за него.

При составлении «Азбуки» Толстому труднее всего давалась работа над «штрихом» и «языком», о чем красноречиво свидетельствуют листы его рукописей. Шлифовка языка касалась не только Русских книг для чтения, но и Славянских книг, где перевод не превратился в механическую работу, а стал поистине творческим для Толстого процессом, побуждавшим к освоению всего языкового строя древнерусской литературы, к возможности проникновения в ее внутренний ритмический строй. Подстрочный принцип перевода соединялся в рукописях Толстого с сохранением традиционных для древней литературы признаков: анафорического начала («И пришедшу ему къ Киеву...» — «И когда он вернулся в Киев»; «И приспе осень, и помяну Олегъ конь свой...» — «И пришла осень и вспомнил Олег коня своего...»), инверсии («...убиша Игоря и дружину его, бе бо ихъ мало...» — «...убили Игоря и дружину его; было потому что их мало...»; «Той же держаше, хотя дати ему часть егеру...» — «Тот же держа хотел дать ему часть некоторую...»). Внимателен Толстой и по отношению к выбору слова при переводе. К сожалению, все отличительные черты перевода писателем древнерусских текстов были устранены Страховым в процессе редактирования книги и остались лишь в рукописях [6].

Работа над языком рассказов для детского чтения и переводами древних текстов — часть того труда, что писатель потратил, чтобы найти новый путь в литературе, преодолеть свой творческий кризис.

Думается, что работа над Славянскими книгами «Азбуки» не могла не повлиять и на направление и содержание духовного кризиса Толстого 1870-х гг. Жанры древнерусской литературы, избранные Толстым, в первую очередь жития, служили наглядным духовно-нравственным примером не только для читателей, но и для самого автора. Недаром Толстой обнаруживает стремление постичь глубокие психологические тонкости поведения героев, как в случае с Иосифом Волоколамским или с помеще-

нием библейской истории Иосифа Прекрасного. Позднее в «Исповеди» Толстой признается, что хотя и смотрел на чудесное в житиях «как на фабулу, выражающую мысль, чтение это открывало мне смысл жизни» [1, т. 23, с. 52].

Среди памятников древней литературы, о которых шла речь, заняли свое место и псалмы. Рукописи «Азбуки» сохранили некоторые наброски Толстого, из которых видно, что писатель на первых этапах работы хотел использовать небольшие цитаты из псалмов для иллюстрирования отдельных букв славянского алфавита, примерно так, как это делалось в старых, допетровских букварях и азбуках. Первая трудность, с которой сталкивались юные читатели книги — славянский алфавит и начертания букв. Для усвоения этого материала в окончательном варианте «Азбуки» Толстой прибег к остроумному приему: постепенно вводить в современный гражданский шрифт по одной букве иного начертания на каждой страничке. Поначалу же предполагался иной способ ознакомления со славянским алфавитом: давать небольшие отрывки текста как пример чтения каждой из букв. Листы рукописи «Азбуки» содержат в качестве примеров такого чтения цитаты, для которых Толстым сделаны необходимые комментарии, объясняющие отдельные грамматические формы или исторические реалии. Так, букву «ферт» предполагалось проиллюстрировать следующей цитатой из 91-го псалма: «Праведникъ, яко финиксъ процвететь, яко кедръ иже въ Ливане умножится». На следующем этапе работы Толстой заменяет эту фразу: «Иосифъ же приведенъ бысть въ Египеть и купи его Пентефрий рабъ фараоновъ» [7]. Пример использованной Толстым старинной традиции подачи текста для иллюстрирования буквы находим, например, в букваре Кариона Истомина. Там буква «ферт» сопровождалась таким текстом:

«Фертъ пишемъ есть въ языку славенскомъ,  
знать строителство въ деле деревенскомъ,  
фертомъ не ходять землю орющи,  
господинъ зри где кормлю насущии.  
Финиксъ есть древо финиксъ же и птица,  
въ разумъ сотвори Господня десница.  
Въ философии назирай вся вещи,  
свободишися гордостныя пеши.  
Фонарь добрый смысл носи в дни и нощи,  
фелонь, фиалки фиаль въ радость мощи».



Здесь же было изображение дерева, фелони, фонаря и фиалки [8, с. 41].

В той же 22-ой рукописи «Азбуки» сохранились и другие примеры иллюстрирования текстом различных букв. Так, букве «рцы» соответствовала следующая текстовая иллюстрация: «Раба скорбяща не отрей, и не отврати лица Твоего от нищего»; буквам «слово» и «твердо» — соответственно — «Сокрушает прещение сердце мудраго, безумный же бием не чувствует», «Тяжко камень и не удобоносно песок, гнев же безумного тяжший обоего».

Отказавшись от иллюстрирования букв текстом, Толстой не отказывается от псалмов, которые заняли свое самостоятельное место в религиозных разделах Славянских книг. На листе 12-ом в 29-ой рукописи «Азбуки» карандашом обозначен 25-ый псалом почерком, не очень похожим на руку Толстого. В 44-ой рукописи отмечено рукой писателя, что 103-ий псалом должен быть взят с переводом Библейского общества. В окончательном варианте первая Славянская книга не содержит псалма, во второй книге помещен 36-ой, в третьей — 89-ый и в четвертой — 103-ий псалмы.

Таким образом, в поле зрения писателя оказались четыре псалма, считая отброшенный 25-ый. Было бы неправомерно остановиться на констатации этого факта. Четырнадцать лет труда над «Азбукой», о которых свидетельствовал сам автор, привели к хорошо продуманной и обоснованной внутренней цельности и стройности всей книги. Кроме того, Псалтирь не была бы исключительным поэтическим памятником, если бы поэтические образы и мотивы, содержащиеся там, не представляли картины постепенного развития и углубления смысла в рамках всей книги.

Разумно было бы, как представляется, попытаться ответить на вопросы о том, почему Толстым был произведен именно такой отбор псалмов, возможно ли проследить в них какую-либо ведущую тему, что могло определить его отказ от 25-го псалма, насколько избранные им псалмы созвучны с другими помещенными в Славянских книгах отрывками.

В оставленном 25-ом псалме «Суди мя Господи, яко аз злобою моею ходих, и на Господа уповаю, не изнемогу. Искуся мя Господи, и испытай мя...» (и далее) — проходит тема преклонения перед Богом и прошения псалмопевца о том, чтобы Господь не погубил его вместе с нечестивыми. Развитие поэтической мысли этого псалма может быть выражено двумя ключевыми цитатами: «Возненавидех, церковь лукавнующих, и с нечестивыми не сяду... Нога моя ста на правоте...» [9, с. 140]. Это содержание 25-го псалма перекликается с содержанием 36-го, но при

этом выпадает из общей композиции, представленной тремя псалмами, вошедшими в окончательный вариант «Азбуки».

36-ой псалом, по сравнению с 25-ым, более выразителен, чем, возможно, и вызван именно его выбор: «Не ревнуй злодеям, не завидуй делающим беззаконие. Ибо они, как трава, скоро будут подкошены, и, как зеленеющий злак, увянут. Уповай на Господа и делай добро; живи на земле и храни истину. <...> Уклоняйся от зла, и делай добро, и будешь жить вовек <...> Праведники наследуют землю, и будут жить на ней вовек» [1, т. 22, с. 330–333]. Дидактический смысл этого псалма, предложенного для детского чтения, очевиден, но обращает на себя внимание тот факт, что тема «наследования земли» все же созвучна тем темам из Книги Бытия и Несторовой летописи, о которых уже шла речь.

В этом же псалме (25-ый стих) есть такие слова: «Я был молод, и состарелся, и не видал праведника оставленным, и потомков его просящими хлеба» [1, т. 22, с. 333]. В этой цитате из псалма слишком очевидна переключка с более поздней рукописью Толстого, ставшей одним из истоков его будущей «Исповеди».

Псалом 89 развивает мысль о власти и гнев Господнем: «Господи! Ты нам прибежище в род и род. Прежде нежели родились горы, и Ты образовал землю и вселенную, и от века и до века Ты — Бог» [1, т. 22, с. 505]. И далее развивается тема всемогущества и всевластия Божия, скоротечности человеческой жизни («Дней лет наших семьдесят лет, а при большей крепости — восемьдесят лет, и самая лучшая пора их — труд и болезнь, ибо проходят быстро, и мы летим» [1, т. 22, с. 506]). Здесь же особо выделяется мысль о Боге как творце Вселенной, о красоте Его создания.

И наконец, 103-ий псалом, один из самых красивых и поэтичных: «Благослови, душе моя, Господа! Господи, Боже мой! Ты дивно велик, Ты облечен славою и величием. Ты одеваешься светом, как ризою, простираешь небеса, как шатер... Как многочисленны дела Твои, Господи! Все создал Ты премудро; земля полна произведений Твоих» [1, т. 22, с. 730–733]. Подборка псалмов в «Азбуке» великолепно завершается этим образцом величественной библейской поэзии. Главная мысль, проходящая через весь псалом — величие Господне и гармония созданного им мира.

Таким образом, на протяжении этой небольшой подборки псалмов видно определенное развитие мысли, которое, как известно, присутствует и в Псалтири в целом: разграничение праведных и нечестивых, власть Божия над человеком и, наконец, славословие Господу и величие Господне. Отобранные Толстым тексты не только полны значительного дидактического смысла, вполне доступного детскому восприятию, но и очень

красивы. К тому же они развивают и поддерживают внутри этой группы текстов одну общую тему — тему Божьего величия, преподнесенную в ее разных аспектах.

Кроме того, определяются устойчивые тематические переключки между разными литературными памятниками внутри Славянских книг, выстраивается строго логичная линия, что было так свойственно Толстому: Величие Божие как Творца Вселенной и всех ее красот, Творца человека и Властелина его. Эта тема переходила в рассказ о всемирной, а затем и русской истории. Представляется, что подлинный исторический монументализм и очевидная нравственная ценность Славянских книг «Азбуки» не могли образоваться случайно, это был плод глубоко продуманной Толстым структуры всей книги, которая лишней раз подтверждает подлинно монументальный размах гения писателя даже в книжках для детского чтения и обучения.

## Примечания

1. *Толстой, Л.Н.* Полное собрание сочинений в 90 тт. (Юбилейное издание) [Текст] / Л. Н. Толстой. — М.; Л.: ГИХЛ, 1953.
2. *Толстой, Л.Н.* Полное собрание переписки: в 2 т. [Текст] / Л. Н. Толстой, Н. Н. Страхов. — Оттава, 2003. — Т. 1.
3. *Толстая, А.А.* Записки фрейлины. Печальный эпизод из моей жизни при дворе [Текст] / А. А. Толстая. — М., 1996.
4. *Бессонов, П.* Калики переходные: Сборник стихов и исследование. [Текст] / П. Бессонов. — М., 1861. — Ч. 1. — Вып. 3.
5. *Купреянова, Е.Н.* Мотивы народного эпоса и древней литературы в произведениях Л. Н. Толстого [Текст] / Е. Н. Купреянова // Русская литература. — 1963. — № 2.
6. Публикация рукописей переводов Толстым памятников древнерусской литературы дана в кн.: *Николаева, Е.В.* Методические разработки по специальному курсу «Древнерусская литература в творчестве Л. Н. Толстого» [Текст] / Е. В. Николаева. — М.: МГПИ имени В. И. Ленина, 1986.
7. *Толстой, Л.Н.* Азбука [Текст] / Отдел рукописей Государственного музея Л. Н. Толстого. — Рукопись 22, л. 1.
8. *Истомин, Карион.* Лицевой букварь [Текст] / Карион Истомин — М., 1916.
9. Православный молитвослов и Псалтирь [Текст] / Юбилейное издание, посвященное тысячелетию Крещения Руси. — М.: Изд-во Московской Патриархии, 1988.

## **Традиции древнерусской патерикографии в рукописи начала XX в. «Валаамский патерик» из собрания Ново-Валаамского монастыря (Финляндия)**

В центре предлагаемого исследования находится рукопись под названием «Валаамский патерик, или Сокровенная жизнь иноков на Валааме», хранящаяся в собрании Ново-Валаамского монастыря в Финляндии. Она представляет собой беловой вариант текста, написанный четким почерком на 112 страницах и имеющий лишь редкие дополнения и уточнения стилистического характера [1].

Описываемые события, как и лица, упоминаемые в них, за редким исключением принадлежат к последней четверти XIX — началу XX в. Перевес при этом на стороне XX в., что, по-видимому, определяется обстоятельствами создания рукописи: самая поздняя дата, встречающаяся в ней — 1922 г. [1, с. 77], в то же время из полистной записи явствует, что книга поступила в библиотеку Валаамского монастыря в 1925 г. [1, с. 13]. Таким образом, время создания рукописи — 1922–1925 гг.

Трудно предположить возможность опубликования рукописи в этот период, когда Валаамский монастырь уже находился на территории Финляндии, как и в последующее время. Тем не менее, с уверенностью можно утверждать, что рукопись представляет собой выдающееся литературное произведение, в котором собраны свидетельства иноков монастыря, безусловно, заслуживающие опубликования. В тексте приводятся даты, имена, иногда даже фамилии усопших иноков; имена живущих монахов не названы или обозначены одной заглавной буквой. Стиль повествования, в котором сохранен живой разговорный язык рассказчиков, выдает в составителе талантливого писателя, а органичное присутствие в тексте многих традиционных черт агиографического жанра позволяет говорить о рассматриваемом памятнике как о полноценном образце русской агиографии на позднем этапе ее развития.

Композиционная особенность данного произведения состоит в том, что содержание его представляет собой цикл эпизодов из жизни ино-

ков. В самом «Валаамском патерике» повествование характеризуется как «отрадные факты из их жизни, проливающие некоторый свет на их внутреннюю жизнь и духовную высоту» [1, с. 3]. Соединение в тексте множества сюжетно разрозненных событий чудесного характера более свойственно для византийской патерикографии, чем для древнерусской, но все же, в тексте присутствует немало черт последней. Речь идет о сюжетных и стилистических формулах, характерных для агиографического повествования в древнерусской литературе, об используемых в нем символах и метафорах.

Нельзя не увидеть и особенностей трактовки некоторых традиционных образов и символов, которые были вызваны развитием житийного жанра и его существованием в совершенно новой литературной системе, взаимовлияниями, которые существовали между традиционными жанрами древнерусской литературы и литературой Нового времени.

Так, например, традиционным является **сравнение подвижников, совершенствующихся в борьбе с искушениями, с золотом, очищаемым от примесей в огне**. В рассматриваемом же произведении символ золота, используемый во вступительной части, звучит в контексте объяснения необходимости повествования о жизни святых: «...как для людей века сего приятны и дороги золото и бриллианты..., так и для людей глубоко верующих драгоценны те люди, кои искренно угождая Богу и работая Ему день и ночь, сподобились принять от <...> Него благодатные дары, видимые или сокровенные...» [1, с. 1–2]. В приведенном фрагменте мы видим и традиционную смысловую связь агиографического повествования: чудесные («благодатные») дары даются подвижникам за их многие труды.

Новшеством агиографического текста является проявляющееся в самых разных контекстах **стремление богословски и психологически объяснить явления духовной жизни**. Им обусловлена подробность повествования и преобладание неформальных стилистических соответствий сюжетным топосам.

Можно сказать, что наиболее полный набор топосов, отвечающий патериковой агиографической схеме, содержится в рассказах о почивших иноках. Большая часть подобных повествований начинается именно с **упоминания кончины подвижников**, которая часто и способствовала проявлению для братии их чудесных дарований, неизвестных при жизни. Нередко указывается дата кончины (год или даже число); в соответствии с кратким вариантом сюжетного топоса дается указание на долгую подвижническую жизнь инока в монастыре или в каком-то его скиту [1, с. 14, отец Исайя], иногда перечисляются добродетели монаха, его подвиги [1, с. 27, отец Онуфрий].

Для изображения кончины подвижников используются традиционные агиографические стилистические формулы. Они присутствуют, например, в рассказе о кончине отца Антипы, ныне прославленного в лике святых. Перед смертью подвижник, отвечая на утешительные слова скитоначальника отца Феофила: «Ничего, старец, не унывай, ты еще поживешь с нами...», ответил: «Мне пора уже и **отойти к отцам моим!**». Это формульное указание на кончину по происхождению является скрытой цитатой из Священного Писания [2]. Вторая известная формула соседствует с первой: «Вскоре же старец **мирно почил о Господе** 10-го января 1882 года» [1, с. 11]. В другом месте, в более подробном повествовании о кончине того же святого, которая последовала во время чтения Акафиста Божией Матери, входившего в ежедневное правило отца Антипы, используется другая формула — «**предать дух свой Богу (Господеву)**». Так, «когда о. Агапий произнес слова акафиста: «Хотящу Симеону от нынешняго века преставитися прелестнаго», старец мирно предал дух свой Богу, отойдя от «прелестнаго сего века», в мир духовный и блаженный на вечную радость и покой» [1, с. 14]. В последних словах этой цитаты содержится и характерное для описания кончины **противопоставление земной — временной жизни и небесной — вечной**; оно есть и в первом повествовании об отце Антипе, где сочетается с указанием на его подвижническую жизнь и звучит из уст самого инока, а не от лица его жизнеописателя (!): «...Напрасно ты мне желаешь, чтобы я поправился, **разве мало я жил на этом свете и все ради Бога претерпел: и скорби, и напасти, и болезни**. Нет уж, довольно мне жить, я желаю умереть, пора, пора мне **окончить земную жизнь, чтобы, по милости Божией, успокоиться от всего и со Христом быть неразлучно во веки**» [1, с. 11].

В описаниях кончины иноков в рукописи присутствует еще одна характеристика, которую, как представляется, можно отнести к авторским формулам: «**тихо (и) мирно**». Она сочетается с другими, традиционными стилистическими формулами, например, с формулой «предать душу в руке Господеву», — в повествованиях об отце Силе [1, с. 103] и об отце Науме, который «...тихо и мирно, почти незаметно для глаз, предал свою душу в святейшие и всесильные руке Божиим...» [1, с. 78], и с вариантом формулы «приложиться к отцам своим» — в рассказе об отце Лукиане: «Вскоре после сего о. Лукиан тихо и мирно, <...> напущаемый Святыми Тайнами, окончил свою жизнь, причислился к своим отцам и мирно погребен среди подвижников и отцов Валаама» [1, с. 85].

**Упоминание о болезни как приготвлении к смерти** нередко в памятнике; оно присутствует, например, в повествованиях об отце Антипе [1, с. 11], о монахе Иегудиле, — в последнем случае о болезни ино-

ка говорится вслед за указанием на его кончину: «Скончался старец 25 сентября 1895 года, 73 лет от роду. Болел он немного; когда ослабел, то пришел из скита в монастырскую больницу и остался там» [1, с. 48].

**Топос призвания в монастырь** и пострижения, обычно начинающий рассказ о жизни подвижника, в данном памятнике завершает поучительные рассказы монахов. Он включает традиционную **формулу согласия с человеческим решением Божественной воли** («Богу изволившу», «Богу помогающе»), как в повествовании об отце Онуфрии [1, с. 28]. Имеется в рукописи и формульное определение пострижения как «восприятия ангельского образа», которого удостоивается человек, — в рассказе некоего «старичка-монаха»: «И вот, Всемилостивый Господь привел меня во святую обитель и удостоил меня, грешного, воспрять ангельский образ» [1, с. 101].

**Описание добродетельной подвижнической жизни иноков в монастыре**, как уже было сказано выше, нередко следует за упоминанием их кончины. Иногда это подробное описание подвигов и добродетелей [1, с. 27, отец Онуфрий], иногда — краткие формулы: «Живя в монастыре, я усердно проходил многие возложенные на меня послушания, во всем отсекая <...> свою волю, стараясь навязать монашеским добродетелям...» [1, с. 28–29, отец Онуфрий о себе самом].

В рукописи встречается **описание и особых иноческих подвигов** [1, с. 14–15, отец Исайя]. При изображении их в древнерусских житиях нередко присутствовало указание **на образ совершения подвига**, основное содержание которого — сохранение мирного и радостного духа. Этот топос используется в рассказе об исключительной нестяжательности схимонаха Авеля, неоднократно по приказу монастырского начальства переходившего из одного скита в другой, не беря с собой при этом никакого имущества: «Много лет он проводил такую жизнь, и был постоянно мирен и покоен духом» [1, с. 40].

Отвечает традициям древнерусской агиографии и **топика описания ситуаций искушения**, используемая в тексте: так, хорошо известно идущее от византийских житийных памятников сравнение бесов с эфиопами. Именно в таком виде является искустель послушнику, задумавшему уйти на время из монастыря: «Вижу маленького черного эфиопа, вроде маленького мальчугана-негра посреди келлии с бубнами в руках, лихо и быстро пляшущего вприсядку» [1, с. 38, отец Нафанаил].

Встречается в рукописи и **традиционное именование искустеля** — «ненавидяй добра диавол» [1, с. 43]. В повествовании об искушении отца Лукиана очень подробно передается вся устойчивая динамика искушения: есть **формульное указание на усиление искушения**: «Между тем, враг не дремал...» [1, с. 81], **впадение в искушение** происходит после того,



как «согласился бедный инок с врагом...» [1, с. 82, 83]. После этого «враг вторично с новой силой налетел на своеумного инока» и тот «снова согласился со врагом» [1, с. 83].

Как было сказано выше, кроме традиционных для древнерусской агиографии формул, в тексте рукописи здесь встречаются новые, некоторые из них — скрытые цитаты из Писания, приобретшие формульное значение. Так, например, отец Онуфрий повествовал о своем избавлении от искушений: «... наконец-то **помиловал меня Господь**, окончились у меня эти искушения» [1, с. 30]. Этот текст, безусловно, соотносится со словами самого Христа, сказанными Им после изгнания бесов из Гадаринского бесноватого [3].

Традиционное понимание получения **духовных дарований как награды «за премногия добродетели»** свойственно рассматриваемому памятнику, однако в повествовании об отце Онуфрии топос приобретает некоторые особенности, вызванные тем, что рассказ частично ведется от первого лица: «Всеблагий Господь благоволил меня, недостойного, утешить и наградить **не по делам моим, но по Своей неизреченной милости**» [1, с. 30].

Важную роль в описании чудесных ситуаций традиционно играет **топос послушания и доверия святому**, восходящий к евангельским образцам. Нередко для его выражения использовались стилистические формулы, являвшиеся скрытыми цитатами из евангельских повествований о чудесах Иисуса Христа: «**по глаголу моему**» (старца, и т.п.). Вся восьмую главу рассматриваемой рукописи можно назвать своеобразным неформульным выражением сюжетного топоса послушания. В ней рассказывается о том, как схимонах Никита, живший в Предтеченском скиту, провожая в монастырь послушника после духовной беседы, посоветовал ему возвращаться по дороге, шедшей через озеро, лед на котором в середине апреля был уже тонок: «...иди смело, «ничтоже сумняся» [1, с. 23]. Послушник говорил о своем восприятии слов старца так: «Я, окрыленный старческой беседой и напутствуемый благословением, <...> радостно пошел в обратный путь. <...> У меня в душе не обнаруживалось ни малейшего страха, ни смущения... Лед хотя был очень слаб, но я, как бы слыша в ушах благословение о. Никиты, к которому имел большую веру и любовь, безбоязненно шел по льду, все дальше и дальше... Благополучно перейдя на указанное место, я тогда как бы опомнился и, сознавая всю серьезность своего путешествия, стал уже не верую, но рассудком руководствоваться и, пройдя немного по берегу, я снова захотел испытать, насколько тверд лед и только что коснулся ногой льда, как сразу же ввалился, чуть не по пояс, в холодную воду и моментально выскочил на берег» [1, с. 23–24]. Здесь же мы встречаемся с формулой **реакции на чудо его свидетеля**: иеромонах Илиодор, в то время стоявший на берегу озера и, чтобы испытать прочность

льда, бросавший на него камни, которые легко пробивали лед, «с ужасом и удивлением смотрел на это шествие как бы прямо по воде» [1, с. 24]. Как и большинство формул в данной рукописи, описание реакции на чудо органично включается в ткань подробного рассказа, подтверждая психологическую точность стилистических формул древнерусской агиографии.

Удивление как реакция на чудо упоминается и в других повествованиях, причем иногда — в соединении с топосом **сокрытия чуда**: «**Я много удивлялся сему видению, но никому не говорил ни слова**: размышляя сам в себе и удивляясь, как это Всемилостивый Господь возвышает и украшает своих служителей...» [1, с. 36].

Топос сокрытия чуда, играющий важную роль в древнерусских житиях, в данном памятнике сопровождается следующим комментарием: «... как в мире вещественном все обыкновенное и бесценное всюду и везде мы видим и своими ногами попираем, драгоценное же не скоро увидим, везде оно спрятано, так точно и в духовном мире истинную добродетель и святость очень трудно сразу найти, надо поискать и потрудиться, так как все дорогое скрывается из боязни похищения, как и святые отцы сказали, что: “Сокровище объявляемое, окрадываемо бывает”; а посему, боясь этих татей, истинные подвижники тщательно скрывают и утаивают свое внутреннее богатство, боясь, чтобы чрез людскую похвалу и славу не лишиться от Бога вечной славы и Царства» [1, с. 2].

Наиболее часто топос сокрытия чуда в древнерусской агиографии встречается в виде **запрещения чудотворца свидетелям чуда рассказывать о нем**, которое ведет свое происхождение от евангельского текста (запрещение Иисуса Христа рассказывать о совершенных Им чудесах [4]). В данном же тексте подобная реакция присутствует уже не как указание, а как усвоенная норма поведения свидетеля или участника чуда. Инок, которому явились преподобные Сергей и Герман Валаамские, говорит: «...и никому в то время ни слова я не проронил о своем видении» [1, с. 59]. Указание «в то время» подчеркивает, что здесь можно говорить скорее о **топосе первоначально сокрытия чуда**, являющемся вариантом другой формульной реакции на чудо — его **исповедания**. Связь между ними просматривается в рассказе некоего старичка-послушника Валаамского монастыря, который о видении, бывшем ему, не говорил никому, «кроме своего духовного отца» [1, с. 53]. В чистом виде топос исповедания представлен в рассказе о чудесном исцелении о. Феофилакта: «Возблагодарив тогда от всего сердца угодника Божия преподобного Иоанна Дамаскина, он рассказал все случившееся отцу игумену» [1, с. 67]. Монах Адам рассказывает о своем видении, свидетельствовавшем о необходимости покаяния, всей братии, а после «все это событие

собственноручно записал в тетрадь и отдал на хранение в монастырскую библиотеку для памяти и на пользу братии» [1, с. 69].

Еще одним видом реакции на чудо в житийных повествованиях является **радость и благодарение Богу и чудотворцу**, которые присутствуют и в рассматриваемом тексте — в рассказе об исцелении монаха Феофилакты, который «внезапно почувствовал облегчение и, отступя от иконы, в радости сердца стал возсылать благодарную молитву угоднику Божию (св. Иоанну Дамаскину) за облегчение от болезни» [1, с. 66]. Подобным же образом описывается реакция на чудо исцеления больной руки монаха отца А. (по-видимому, современника составителя рукописи), которое произошло около раки преподобных Сергия и Германа [1, с. 71].

Другим традиционным типом реакции на чудо является **увеличение веры и любви к чудотворцам**. Использование этого топоса подразумевает почитание подвижников как святых, и именно поэтому им заключает свой рассказ инок о видении ему преподобных Сергия и Германа Валаамских: «...сам с тех пор сердечно уверовал, что угодники Божии тут же обретаются и еще сильнее любовью привязался к ним» [1, с. 59].

Важную роль в описании чудес играет **топос удостоверения в чудесном характере события**. В древнерусских житийных текстах он представлен первоначальным поиском естественных причин описываемого события и указанием на их отсутствие. В «Валаамском патерике» подобный фрагмент встречается в повествовании об иноке П., который однажды, идя по льду озера, в глубоком месте провалился под лед и, молитвенно призвав на помощь святителя Николая, вдруг ощутил под ногами опору — «как бы камень или скалу», оттолкнувшись от которой, ему удалось выбраться на лед. В заключение своего рассказа об этом происшествии инок говорил: «Зная хорошо это место, так как много раз видел, как здесь ходили пароходы, и я твердо убежден, что там глубина не менее 2-х или 3-х сажень, и что никакой скалы или камня там никогда не было. Ясно, что спасся я чудесно, помощью святителя Христова Николая» [1, с. 73].

В одном из эпизодов «Валаамского патерика» — в рассказе иеромонаха М. о происшествии, случившемся с ним во время сильного голода в 1920 г. в Петрограде, когда он жил при Валаамской часовне, — из-за подробности и психологической разработанности повествования даже не сразу обнаруживается родство текста с рассматриваемым элементом агиографической схемы: «Жили мы тогда все впроголодь, часто случалось, были не евши до вечера. Однажды, находясь в таком состоянии, иду это я, томимый голодом, по Литейному мосту, на Выборгскую сторону, <...> и вот навстречу мне попадает молодая интеллигентная девушка и, на ходу развернув свой

сверток бумаги, достала из него порядочный кусок хлеба и, отломив от него небольшой кусочек, стала его есть. — “Какая счастливая”, — подумал я про себя, — “а вот если бы она мне хотя бы немножко уделила!” В этот момент эта девушка, сравнившись со мной, неожиданно, обратясь ко мне, сказала: “Если не побрезгуете, батюшка, то я могу Вам уделить немножко хлеба”. — “Пожалуйста. Очень был бы благодарен Вами!” — произнес я. Тогда она, отщипнув себе небольшую корочку хлеба, остальной весь отдала мне. “Спаси Вас Господи!” — с чувством искренней благодарности воскликнул я и, положив хлеб в карман себе, вдруг спохватившись, подумал: “А как ее имя? Почему же я ее не спросил? Для того, чтобы по чувству благодарности помянуть ее на молитве?” И, быстро обернувшись, только что хотел произнести: «А как Ваше имя?» Но эти слова уже некому было сказать. Потому что кругом на далекое расстояние не видно было ни души человеческой. Не доверяя себе, я глядел по сторонам, но народу почти никого не было. Место на набережной — широкое. Кругом — далеко все видно. Тогда я подумал: “Да не спустилась ли она с моста по каменной лестнице к реке?” Я быстро подошел к решетке. Но и там у воды никого нет. У меня от радости потекли слезы из глаз. <...> “Да куда же она так мгновенно могла исчезнуть?” — подумал я, и вот даже до сего времени не могу я своим разумом разгадать этот дивный случай и это приписываю, по вере моей, милости Промыслителя Бога, “дающего пищу всякой плоти” (Псалом 135, 25) и “птенцем врановым, призывающим Его” (Псалом 146, 91). А посему и мне, голодному, пославшему кусок насущного хлеба» [1, с. 106–108].

**Изображение общения с подвижниками как получения духовной пользы от разговора с ними** не раз проявляется в памятнике. Некий послушник, ставший свидетелем поучений отца Исаяи, говорил: «меня волновало духовное желание **попользоваться старческой беседой**. . .» [1, с. 17]. Другой инок, о. Петр, рассказывал о своем стремлении «повидать старца схимонаха о. Никиту и побеседовать с ним по душе, на пользу» [1, с. 20], «для духовной пользы» [1, с. 23]. Чаще всего встречается характеристика беседы «на пользу душевную» [1, с. 62, разговор отца Антипы и отца Алексия и другие].

В повествовании о беседе некоего инока с отцом Авелем топика общения с подвижниками представлена наиболее разнообразно. Так, инок обращается к старцу с просьбой: «Батюшка, скажите мне, <...> **что-нибудь на пользу душевную**, как мне жить в обители, чтобы **спасти свою душу?**» [1, с. 41]. Формульное **сравнение поучений старца со сладостью меда**, ведущее свое происхождение от текстов Библии [5], проявляется в характеристике поучений старца, которые тот подкреплял словами святых отцов: «Так все это у него выходило поучительно, просто и **духовно-**

усладительно» [1, с. 41]. **Топос насыщения души поучениями** включает этот рассказ: «Так его наплатил и утешил своею духовною пищею старец о. Авель» [1, с. 41]. При этом в данном рассказе говорится о том, что старец закончил свое поучение самоукорением: «Вот что, брат, говорю-то я так, а сам-то живу по-другому: нет у меня у самого-то ни послушания, ни смирения, ни терпения; только вот св. Иоанн Предтеча, в скиту которого я живу, покрывает меня грешного, нерадивого и исполненного всяких немощей и страстей» [1, с. 41]. И в этих словах видится присутствие обычно формульного **указания на смирение старца при произнесении поучения**.

Некоторые из чудесных случаев, описанных в «Валаамском патерике», связаны именно с общением мирян со старцами монастыря и с тем **переворотом, раскаянием и духовным возрождением**, которые происходили в душах первых. Реакция иноков, ставших невольными свидетелями этих бесед, соответствует традиционным **формульным описаниям радости и благодарения Богу** после бесед со святыми: «Слыша такие слова от своего спутника, я радовался в душе и благодарил Бога, думая, что вот где он и не ожидал, обрел мир своей мятущейся душе и отраду своему сердцу» [1, с. 22, отец Петр, сопровождавший офицера, приехавшего на Валаам, после разговора того с отцом Никитой].

**Световая символика**, характерная для житийных текстов, чаще всего встречается в рассматриваемой рукописи в рассказах о видениях. Так, вид покойного старца иеросхидиакона Вениамина, явившегося некоему иноку, описан так: «Лицо у него было, как свет, схима — словно огненная, <...> лучи света испускает от себя вся величаявая личность» [1, с. 33–34]. Во время другого чудесного видения инок Иннокентий увидел, что от отца Иосии, служившего литургию, «исходил какой-то необыкновенно приятный свет, так что даже и волоса на голове светились, и все лицо сияло, а одежда была какая-то особенно блистательная» [1, с. 36].

Традициям древнерусской агиографии отвечает и **использование в тексте для истолкований описываемых событий скрытых и прямых библейских цитат**. Так, заключение повествования об отце Антипе представляет собой перифраз фрагмента послания св. апостола Павла, соединенный со скрытой цитатой из Псалтири: «Так-то относятся к смерти добрые иноки-подвижники, они желают скорей разрешиться от телесных уз, чтобы соединиться со Христом навсегда [6] <...> душой и сердцем как (бы) [7] олень жаждущий стремится к воде [8], так и они жаждут видеть своего Господа» [1, с. 11–12].

**Заключение** повествований в составе «Валаамского патерика» традиционно для житийных текстов — оно представляет собой указание на смысл описываемых событий как на исполнение в жизни иноков слов Священного

Писания или прославление Бога и святых, к которому нередко присоединяется и молитва. Так, рассказ о чудесном спасении после молитвы к святителю Николаю инока, провалившегося под лед, заключается текстом: «Воистину скажем мы: «Дивен Бог во святых Своих!» — Дивен и угодник Божий святитель Николай, помогающий всем в бедах и напастях и спасающий всех, с верою его усердно призывающих!» [1, с. 73]. Повествование о чудесном спасении инока, попавшего под нагруженную телегу, заключается словами: «Очевидно, что Господь Своих рабов хранит, как сказано в Священном Писании, — «яко зеницу ока» [1, с. 77], [9]. Повествование об отце Онуфрии заключается словами: «Над ним воистину исполнилось слово псалмопевца: «Блажен, его же избрал и приял, вселится во дворех Твоих!» (Псал. 64, 5)» (л. 32).

**На основании изучения текста рукописи** «Валаамский патерик, или Сокровенная жизнь иноков на Валааме» нельзя говорить о безупречной выдержанности в ней традиционной схемы древнерусского агиографического повествования. Это и понятно — перед нами собрание повествований о подвижниках, еще не канонизированных Церковью. Однако местное почитание почивших иноков, рассказы о чудесных случаях из их жизни или из жизни еще живущих насельников монастыря — то есть о выдающихся явлениях духовной жизни — обусловили широкое использование житийной топики в тексте.

Сюжетные топосы древнерусской патерикографии практически все представлены в тексте рукописи; со стилистическими формулами дело обстоит по-другому: они используются избирательно, и чаще сюжетным топосам соответствуют неформульные выражения, содержащие аллюзии на традиционные формулы. В этом видится влияние культуры Нового времени, его тенденций к раскрытию внутреннего мира человека, пониманию психологических особенностей личности, которые проявляются, однако, в пространстве православной духовной культуры. В то же время, возникновение новых формул, соответствующих всем правилам их образования, говорит о непрерывности развития древнерусской литературной топики и ее актуальности в житийных памятниках XIX в.

Само поведение героев рассказов, их слова, переданные с высокой степенью точности — со слов собеседников или очевидцев — свидетельствуют о том, что особенности древнерусской агиографической литературы, прочно вошли в сознание иноков конца XIX — начала XX в. Очевидно, что для них житийная топка представляла собой не только набор памятных сюжетно-стилистических формул, но была необходимым средством для выражения духовной реальности. Это, в свою очередь, еще раз подтверждает точность традиционных формульных характеристик и их неслучайность в древнерусских житийных текстах.

## Примечания

1. Ново-Валаамский монастырь (Финляндия). XII. 505. Валаамский патерик, или сокровенная жизнь иноков на Валааме. [1922–1925 гг.]. — [1п.] л., 112 с. с текстом, далее — блок чистой бумаги (между страницами 8 и 9 — 1 пустой лист); 27,6x21,6. Гражданское письмо. Переплет: картон в черном колленкоре.
2. 1 Мак 2, 69: «И благослови их: и приложися ко отцем своим» (о Маттафии). Дан 14, 1: «Царь Астиаг приложися ко отцем своим, и прия Кир Персянин царство его». Деян 13, 36: «Давид бо, своему роду послужив, Божиим советом успе, и приложися ко отцем своим». В житийной литературе данная формула используется уже в Житии Антония Великого.
3. Мк 5, 18-19: «<sup>18</sup>И влезшу Ему в корабль, моляше Его бесновавыйся, да бы был с Ним. <sup>19</sup>Иисус же не даде ему, но рече ему, иди в дом твой ко твоим, и возвести им, елика ти Господь сотвори, и помилова тя».
4. Мк 1, 44: «...блуди, никомуже ничесоже рцы, но шед покажися иереєви и принеси за очищение твое, яже повеле Моисей, во свидетельство им» (также Мф 8, 4).
5. Метафора наслаждения (и насыщения) духовной пищей, «сладчайшей меда», ведет свое происхождение от библейских текстов (Пс 18, 10-11: «<sup>10</sup>...суд(ь)бы Господни истинны, оправданны вкупе, <sup>11</sup>Вожденны паче злата и камене честна многа, и слаждша паче меда и сота»).
6. Флп 1, 23: «Обдержим же есмь от обою, желание имый разрешитися, и со Христом быти...».
7. Частица «бы» является одним из немногих дополнений в рукописи.
8. Пс 41, 2: «Имже образом желает елень на источники водныя, сице желает душа моя к Тебе, Боже».
9. Пс 16, 8: «Сохрани мя, Господи, яко зеницу ока, в крове крилу Твоею покрыеши мя»; также Сир 17, 8; Втор 32, 10.

## **Свет в повести Б. К. Зайцева «Голубая звезда»**

Поскольку очень многие подробности световой и цветовой палитры Б. К. Зайцева рассмотрены предшественниками, мы решили подумать о свете как характерологической черте героев его произведений, а именно: связан ли свет с типом героя, с его ролью в воссоздаваемом конфликте и его разрешении, с художественной картиной мира, наконец. Наиболее яркие иллюстрации для размышлений о световой природе человека мы нашли в «Голубой звезде» (1918 г.), которая подтверждает устоявшееся представление о том, что самое частотное слово в прозе Зайцева — свет — и его смысловое «гнездо» очень разветвленное, со многими значениями метафизического свойства.

Светоносность героев произведения проявляет их метафизическую суть, которая не исключает вины, греха, соприкосновения со злом, страданий несправедливой жизни, покаяния. Изображая их, писатель руководствуется онтологической этикой, для проявления которой создает парных героев, метафорически олицетворяющих своеобразную двойную звезду, вбирающую в себя и тьму, и свет, радость животворящей жизни и мертвенное «свечение». Таковыми в «Голубой звезде» предстают Христофоров и Никодимов — парные герои, олицетворение метафорической двойной звезды. Они так и воспринимаются: Христофоров — светлый образ, а Никодимов — темный, что верно по видимому смыслу, но не однозначно, не прямолинейно, не окончательно по смыслу глубинному, скрытому.

Христофоров представлен так, чтобы в нем читатель сразу почувствовал «светлый дух» — во всем, начиная с фамилии, с цвета глаз. Соответственно, темные глаза Никодимова существуют в тексте как признак антипода Христофорова. Рассчитывая на грамотного читателя, писатель показывает внутренний свет Христофорова, используя знаки условных художественных форм, и, в частности, намекает на типологию с героем Ф. М. Достоевского — князем Мышкиным. Выстраивая световые ассоциативные связи, которые пронизывают внутритекстовое пространство произведения и по закону музыкального контрапункта вновь и вновь возвращают к мысли о присутствии в светоносных героях некой высшей надмирной субстанции, Зайцев — опосредованно — указывает на общность присущего Мышкину и Христофорову «бледно-зеленоватого» свечения.



В работе Н. И. Пак есть такое очень важное пояснение к зеленоватости свечения отмеченных высшей духовностью героев, изображенных Ф. М. Достоевским и Б. К. Зайцевым: в русских иконах XVI в. фон для святых делали высветленным, прозрачным, «как бы прозрачно-зеленоватым», так просвечивает световое пространство невидимого мира [1, с. 106].

Заметим, что о «бледно-зеленоватом» свечении «как бы ультрафиолетовых лучей» вокруг князя Мышкина, как и вокруг всего романа Достоевского, будто в мимолётном разговоре проговариваются донкихотствующий мистик Ретизанов и некая теософка. На самом же деле между ними происходит знаковый для всего произведения диалог: «А скажите, — вдруг спросил Ретизанов, — когда вы читаете «Идиота», то чувствуете вы *некоторую атмосферу как бы ультрафиолетовых лучей всюду, где появляется князь Мышкин? Такая нематериальная фосфоресценция...*» — Я скорее бы сказала, — заметила теософка, — что внутренний и, конечно, нематериальный свет того роман — *бледно-зеленоватый*. Свет, несомненно, эфирный» [Здесь и далее курсив наш — А.Г.].

Далее в повествовании происходит сближение световой природы Мышкина и Христофорова, это делает Ретизанов. Он говорит Христофорову: «Вы действуете на меня хорошо... В вас есть что-то *бледно-зеленоватое*... Да, в вас весеннее есть, когда *к маю березки... оделись*». Наконец, в финале Христофоров оказывается в овражке, где растут белые березы, «уже *одетые зеленоватым облаком*» [2, с. 345]. Для понимания смысла отмеченных переключек именно зеленоватого свечения очень важно учесть, что земной свет одетых в «зеленоватое» облако белых берез, приближенных к Христофорову, ассоциативно соотносен с иномирной субстанцией героя Достоевского. Но мы помним, что он излучает «нематериальную фосфоресценцию», а березы — земные, повсеннему теплые. В сближении зеленоватого свечения надмирного и земного обнаруживается метафизическая природа того тепла и света, который ощущают на себе все, соприкоснувшиеся с Христофоровым.

Этот вывод порождает иную линию для размышлений, которая заставляет увидеть парадоксальное световое сближение Мышкина и Христофорова с Никодимовым. Это сближение помогает понять, что зеленоватое свечение может быть и неживым, более того — признаком смерти грешника. Такова метафизика света, и Зайцев чрезвычайно точно на нее указывает, воссоздавая видимые части двойной звезды, каждая из которых олицетворена героями-антиподами. А идя к нему, Христофоров шел через вестибюль (тот самый), где «*зеленогато-розовый* рефлекс весны ложился через зеркальные двери» (при гибели Никодимова световой рефлекс смешался с мраком бездны и получился сумрак). Так, для Никодимова создана контрастная финальная

ситуация. Возвращаясь домой и проходя к лифту, он оказался «в зеленоватом сумраке вестибюля», повлекшего его к гибели. Смещение зеленоватого свечения и тьмы породило inferнальный сумрак, в котором исказились время и пространство и сознание героя, и наваждение, будучи лейтмотивным понятием в «Голубой звезде», реализовалось в окончательном смысле. Перед лифтом возник фантом некоего швейцара, который и пригласил ступить в бездну. Никодимов шагнул в нее, опомнился, видимо, в самый момент случившегося рокового шага, сразу, но выскочить из бездны не удалось.

Однако числить его в разряде так называемых отрицательных и тем более сугубо inferнальных героев писатель не позволяет. Да, говорит автор, Никодимов — непроницаем для света; свет его освещает, но в него не проникает, через него не проходит, и он не светится, не делается легче, напротив, говорится о нем, — «тяжелый человек». И темные глаза его не светятся: «офицер генерального штаба <...> высокий, сухощавый, стриженный бобриком, с нездоровым цветом лица и темными, без блеска, глазами» [2, с. 281–282]; «темные и мутные глаза» [2, с. 354].

Но писателю важно, чтобы мы заметили, что герою сопутствует и белый цвет. В сцене дуэли высвечены на нем белые погоны; белые снежинки не тают на его темной непокрытой голове. Незадолго до гибели Никодимова Христофоров застаёт его дома в белоснежной рубашке. Причем в символической одежде выдвинута очень выразительная деталь: белая рубашка надета на тонкую фуфайку, которая тонкой полоской проступает на шее.

Наконец, комната Никодимова, к удивлению Христофорова, оказывается «полной розового заката» (и нужно помнить, что смысловые глубины символика розового цвета у Зайцева обусловлены восхищением, пристрастием, любовью к нему). Напомним, что, пересекая вестибюль по дороге в никодимовскую комнату, Христофоров заметил, что «зеленоват-розовый рефлекс весны ложился через зеркальные двери», и это множило радостные впечатления перед встречей с приятелем. (При гибели Никодимова превалировал рефлекс механического зеленого света, шедшего из лифтовой ямы, а место весеннего света занял сумрак, который поглотил пространство вестибюля и сотворил призрака).

Таким образом, Никодимов в белоснежной рубашке, в комнате, «полной розового заката», конечно же, заставляет искать метафизические глубины в его световой природы и отказаться от банальных суждений о прямолинейном его негодяйстве и злодействе. Живое и неживое в метафизическом свете сопresentствуют и таинственно взаимодействуют как любовь и ненависть. Двойственное начало в Никодимове проявлено отношением к нему женщин, особенно любовью «высокой брюнетки» Анны Дмитриевны (своеобразный

двойнический отзвук Сони Мармеладовой — «тоже много видела стыда на своем веку» [2, с. 354]. Она готова была взять все его грехи на себя, звала путешествовать или уехать навсегда в Венецию и начать иную жизнь. Сочувствие и милосердие являла она в таком признании: «Иногда мне кажется, что все твое... всю тоску, скверное я могла бы взять на себя».

Речь в данном случае идет не о безоглядном и слепом чувстве, а о том, что любящая Анна Дмитриевна осознавала, возможно, как никто другой, идеальные, благородные и высокие свойства личности Никодимова, искаженные пороком, задавленные грехом [3]. Страдания после его смерти она облегчала в церкви, ее мысль о нем достигала духовной высоты: «Его судьба... так же страшна, печальна и непонятна, как была и жизнь, Во всяком случае, это был очень *несчастный человек*» [2, с. 376]. Любовь Анны Дмитриевны творила чудо с душой Никодимова, в ней пробивался внутренний свет. Зайцев очень сдержанно и кратко сообщает том, что свет возникал во тьме его глаз, когда он говорил с любящей женщиной: «Глаза его несколько *прояснились*...» Писатель указывает на зримое и одновременно символическое соединение посредством света телесного и духовного начал, а именно — «просветление», прояснение телесного — темных никодимовских глаз. Буквально и убедительно это происходит в человеке со свечой, когда он идет или стоит в темноте. (Или вспомним название книги С. Л. Франка «Свет во тьме»). Следовательно, Б. К. Зайцеву очень важно проявить возможность одоления эмпирического зла любовью, ее светом.

Присутствие света и в «темных» героях Зайцева не означает разрешения конфликта или однозначного утверждения единства противоположных сфер реальности. Метафизическое господство света таинственно и скрыто за видимой жизнью. Поэтому Христофоров, показав Машуре Вегу в вечернем небе и ощущая фантастическое и необъяснимое очарование и Машуры, и «Голубой звезды», не знает, что знаменует «отблеск ночи», излучаемый девушкой. «Может быть, вы и сами звезда, или Ночь...», — говорит он ей, больше вопрошая, нежели утверждая [2, с. 291]. (Нельзя не обратить внимания на большую букву в слове «Ночь», которой нет в словосочетании «отблеск ночи», употребленном рядом, чуть раньше: «В вас есть сейчас отблеск ночи <...> всех ароматов, очарований...» [2, с. 291]). Машура будто перешла в другую реальность, стала соразмерна могущественной Ночи и Веги, и лицо ее тоже стало «божественным» и двуликим, как у Веги, к которой обращены финальные слова Христофорова: «В ее божественном лице была всегдашняя *надежда*. И всегдашняя *безнадежность*».

Такова классическая традиция в изображении света, который совмещает несовместимые вне его начала; ее в полной мере мы можем осознать, читая произведения Б. К. Зайцева.

## Примечания

1. См.: Пак, Н.И. Древнерусская культура в художественном мире Б. К. Зайцева [Текст] / Н.И.Пак; Мин. образования РФ; МПГУ; КГПУ. — М.; Калуга, 2003.
2. Зайцев, Б.К. Голубая звезда [Текст] / Б. К. Зайцев // Сочинения. В 3 т. Т.1. / Сост., подгот. текста, авт. вступ. статьи Е. Воропаева, сост., подгот. текста А. Тархов. — М.: Терра, 1993. — Все цитаты приводятся по этому изданию.
3. Н. О. Лосский писал: «...любящий включает в состав своей личности чужую индивидуальность в ее идеальном аспекте» (*Лосский, Н.О.* Мир как осуществление красоты. Цит. по кн.: Основы эстетики [Текст]. — М.: Прогресс—Традиция, 1998. — С. 332).

## О жанровом своеобразии «Богомолья»

И. С. Шмелева

«Богомолье» (1930–1931) было написано И. С. Шмелевым, когда работа над «Летом Господним» еще не завершилась, когда вышли только «Праздники». Новое произведение прочно связано не только с первой частью, но с «Летом...» в его целом. При всем том, что в обоих произведениях одни и те же герои, и в «Лете...» вспоминается прошлогоднее богомолье, автор не включает рассказ об этом событии в цикл «Лета...», видимо, потому, что создает произведение иного жанра. «Богомолье» — это хождение, паломничество и строится по законам этого жанра.

В сложной пространственно-временной системе «Лета...» доминантной является категория времени: *ритм* ритуализованной жизни, соответствующий церковному календарю. В «Богомолье» все определяется сакральным *пространством*. Это авторское намерение видно уже в названиях глав: «Москвой», «Богомольный садик», «На святой дороге» (5 и 6 главы), «У Креста», «Под Троицей», «У Троицы на посаде», «У Преподобного», «У Троицы».

Особенность пространства — в его статичности, оно есть, оно пребывает. Из бурной жизни Москвы, пространство которой как будто поглощено бурным ритмом деловой жизни, герои вырываются в мир пребывающий, чтобы приникнуть к одному из источников духовной жизни России. Лавра преподобного Сергия Радонежского показана как основание, точка опоры того уклада жизни, который изображен в «Лете Господнем». «Лето...» и «Богомолье» составляют диалогию, в которой раскрываются взаимосвязанные стороны русской национальной жизни — быт и бытие.

Г. В. Флоровский подчеркивал, что русское бытие не исчерпывается бытом: «Через века и пространства безошибочно осязается единство творческой стихии. И точки ее сгущения почти никогда не совпадают с центрами быта. Не в Петербурге, не в древле-стольном Киеве, не в Новгороде, не даже в “матушке” Москве, а в уединенных русских обителях, у преподобного Сергия, у Варлаама Хутынского, у Кирилла Белозерского, в Сарове, в Дивееве чувствуется напряжение русского народного и православного духа. Здесь издревле лежали средоточия культурного творче-

ства» [1, с. 101–102]. В «Богомолье» внимание писателя сосредоточено на рассмотрении, раскрытии этой точки «сгущения» и «напряжения русского народного и православного духа».

Название первой главы — «Царский золотой» [2] — по смыслу не связано с богомольем. Тем не менее, она открывает «Богомолье» и становится звеном, прочно соединяющим два произведения. Это экспозиционная глава, состоящая из трех четко разделенных частей. Ее начало, обозначая время действия: «Петровки, самый разгар работ» [3, с. 47], — как будто продолжает «Лето...». Но в «горячку» рабочих будней вдруг вклинивается Горкин с несвоевременным желанием «к Сергию Преподобному сходить помолиться» [3, с. 48]. Имя святого, а затем увиденная мальчиком под крышкой сундучка «картинка — “Троице-Сергиева лавра”, лопнувшая по шелкам и полинявшая» [3, с. 49], становятся знаками особого места, куда старый мастер начинает и особенные сборы. Укладка богомольца — «причащальная» рубаха, а также книжечка-поминание с картинкой «исхода души из тела», «леестрик» с именами тех, «за кого просвирки вынуть», — указывает на духовный смысл предстоящего похода Горкина. В конце первой части экспозиционной главы он прямо говорит: «Самое душевное это дело, на богомолье сходить» [3, с. 51].

В рассказе старого мастера о плотнике Мартыне (второй фрагмент первой главы) подчеркнута значимость Сергиева Посада как места, которое нельзя не посетить, особенно плотником: «Всем нам одна дорожка, на Сергиев Посад» [3, с. 51]. Характер упоминания самого святого всякий раз подчеркивает его неизменное пребывание в этом месте: «К Преподобному зашли <...> недельку Преподобному поработали топориком, на монастырь» [3, с. 51]. В истории Мартына Горкин заостряет внимание на встрече мастера со старцем и его благословении, которым Мартын очень дорожил. Так вводится один из существенных элементов богомолья, являющийся необходимым топосом и древнерусской литературы, таких ее жанров, как житие, воинская повесть и другие.

Яркая бытовая зарисовка (третий фрагмент первой главы) — обед с ботвиньей — тоже служит как бы продолжением «Лета...», но в то же время эта «картинка» подчеркивает иную установку повествования, изображает особый обед-проводы.

Глава «Сборы» — подготовка к паломничеству — начинается с сообщения, что «всей даже улице известно» о предстоящем пешеходном богомолье «к Сергию Преподобному». В этой главе явственно выражены черты, свойственные идилическому миру «Лета...». Сцена в конюшне, где мальчик спрашивает Кривую, рада ли она, что пойдет к Преподобному,

а Антипушка рассказывает, что приручил крысу и приучил кота Ваську не трогать ее, сродни соответствующим картинам «Лета...» с его гармонией всего живого. Связывает оба произведения и эпизод выбора повозки. В нем подчеркнута связь поколений, преемственность обозначена образом старой тележки, на которой «и годов не видно, и лучше новой» [3, с. 61]. Эта тележка предвосхищает вставной рассказ о прежнем времени, который прозвучит для мальчика, как сказка. В конце этой главки маленький герой, засыпая, думает о том, что Угодник ждет их. Святой знаменует пространственную перспективу: он актуализирует пространство иного мира и особое место своего вечного пребывания на земле.

Образ этого особого места конкретизируется в третьей главе («Москвой»): «Там — все другое, не как в миру <...> церкви всегда открыты, воздух — как облака, кадильный... и все поют: “И-зве-ди из темницы ду-шу моюуу!” Прямо душа отходит» [3, с. 67]. Движение по Москве обозначено часовнями, храмами, колокольнями. Описание Кремля и Замоскворечья создает образ святого града: «Там, за рекой, Замоскворечье, откуда мы. Утреннее оно, в туманце. Свечи над ним мерцают — белые колоколенки с крестами. Слышится редкий благовест. А вот — соборы. Грузно стоят они древними белыми стенами, с узенькими оконцами, в куполах. Пухлые купола клубятся. За ними — синь. Будто не купола: стоят золотые облака — клубятся. Тлеют кресты на них темным и дымным золотом» [3, с. 71–72].

В этом созерцании видение героя и повествователя сливаются. Наделяя героя способностью к такому созерцанию, автор подчеркивает его духовную чуткость. Но вот Москва остается за Крестовской заставой, а для героев «самое богомолье начинается» [3, с. 74].

Мальчик, оказавшись на «святой дороге», проникается сознанием особого статуса богомольца: «Мы — на святой дороге, и теперь мы другие, богомольцы. И все кажется мне особенным» [3, с. 75]. Дорога, по которой идут паломники, «не простая дорога, а святая: называется — Троицкая» [3, с. 75].

С самого начала в «Богомолье», как и в «Лете...» создается двойной план изображения действительности. С одной стороны, это обусловлено типом рассказчика: идеальный мир детского видения соединяется с детским же непосредственным восприятием окружающей сложной жизни. Попадая в поле зрения ребенка, эта жизнь с ее сложностями и неприглядными сторонами, конечно, не вполне осознается им, но фиксируется как данность. С другой стороны, «святая дорога» как путь к правде, красоте, истине, святости весьма не проста, она полна разных

отступлений-искушений. Главное — путь к святине не закрыт ни для кого. В повествовании такое соединение вызывает различные эмоциональные реакции и формирует целостное реалистическое изображение действительности.

Первая сцена «Богомолья» с образом обеспокоенного, погруженного в заботы отца соединяется с беспокойством Антипушки, который «боится: как бы не передумали» [3, с. 59]. Реальность возможной задержки возникает, когда отец догоняет богомольцев, уже идущих по Москве, и говорит, что ему очень нужен опытный глаз старого мастера. Все эти детали делают обоснованным замечание Горкина во время первой остановки за Крестовской заставой: «Из Москвы — как из ада вырвались» [3, с. 76]. Москва получает двойственную оценку: святой град с ее Кремлем, храмами, колокольнями, часовнями — и ад: в ее жизни как крупнейшего делового и торгового центра России.

Контрасты возникают и на «святой дороге». Садик при трактире, где богомольцы пьют чай, — «богомольный садик», и «беседки из бузины» видятся «как кущи». Окружающие люди, тоже идущие к Преподобному, уже кажутся родными: «Будто все тут родные» [3, с. 76]. Но вот — бедные богомольцы, которых отгоняют от иной публики, — и райские образы тускнеют.

Бурная сцена между рассерженным Горкиным и Брехуновым, Горкиным и Домной Панферовой — словно отголосок Москвы-ада. Горкин сознает это как искушение: «А ведь это все искушение нам было <...> все *он* ведь это! Господи, помилуй...» [3, с. 82]. Выход на «святую дорогу» ознаменован пением васильевских певчих, а затем и сами богомольцы запели подходящий для ситуации тропарь «Стопы моя направи по словеси Твоему».

Природа, среди которой пролегает «святая дорога», словно преобразается, что является неотъемлемым элементом сакрального пространства и его изображения, ставшего каноничным со времени написания игуменом Даниилом хождения в Святую Землю в XII в. Окружающее кажется мальчику святым: «И луга, и поля, и лес. <...> В этих борах — Угодник, и там — медведи. <...> Воздух — густой, горячий, совсем медовый. <...> Речка кажется мне святой. И кругом все — святое» [3, с. 85]. Ароматы, как неотъемлемая часть сакрального пространства, всю дорогу сопровождают богомольцев. Первая земляника «пахнет так сладко, свеже-радостным богомольем пахнет, сосенками, смолой» [3, с. 91]. Другие запахи, но тоже «богомольные» ощущаются в деревне (Мытищи): «валит навозный дух. И мешается с ним медовый, с задов деревни, с лужков горячих, и духо-



вито горький, церковный будто, — от самоварчиков, с пылких сосновых шишек» [3, с. 92–93]. Ветки шиповника — «будто от плащаницы пахнет, священными ароматами!» [3, с. 103].

Если в утро выхода на богомолье мальчику казалось, что даже «воздух <...> пахнет как будто радостью» [3, с. 67], то «святая дорога» пахнет святостью. Под Троицей ароматы как будто усиливаются: «Воздух после дождя благоуханный, свежий. От мокрого можжевельника пахнет душистым ладаном. Домна Панферовна говорит — в Ерусалиме словно, кипарисовым духом пахнет. <...> Как тонкие восковые свечки, ночнушки-любки, будто дымком курятся, — ладанный аромат от них» [3, с. 113]. Горкин даже останавливается, чтобы подышать: «Ведь это что ж такое... какое же растворение! Прямо-те не надышишься... природа-то Господня» [3, с. 113].

Особое пространство «святой дороги», светлый мир природы побуждают к осмыслению предпринятого пути. В незатейливом размышлении Горкина, вызванном чистой речной водой, определяется цель многолюдного потока на «святой дороге»: «Потому и идем к Преподобному — обмыться, обчиститься, совлечься от грязи-вони» [3, с. 87].

«Святая дорога» вместе с тем — большак, по которому идут разные люди. Это пространство позволяет автору «собрать» всю народную Россию. Она предстает как в обобщенном, так и в конкретных образах. В начале пути, еще в Кремле, мальчик видит богомольцев, сидящих «там и там, по плитам Соборной площади» [3, с. 72]. Горкин тоже обращает на них внимание: «Богомольцы-то <...> тут и спят, под соборами, со всей России» [3, с. 72]. Затем они показаны идущими по Москве, теперь обобщенный образ, выраженный метонимически, подчеркивает социальный статус идущих: «бурые армяки-сермяги, онучи, лапти, юбки из крашенины, в клетку, платки, поневы» [3, с. 73]. В этом пестром мире Горкин различает: «Гляди, какие <...> рязанские! <...> А ушками-то позадь — смоленские. А то тамбовки» [3, с. 73]. И далее прямо сказано, что идет «бедный народ все больше: в сермягах, в кафтанишках, есть даже в полушубках, с заплатками, — захватила жара в дороге» [3, с. 85]. Одежда не по сезону подчеркивает долгий путь богомольцев.

Как уже отмечено, социальные контрасты показаны в начале повествования. Название трактира «Отрада» (явно ироничное) и его «богомольный садик» обостряют восприятие весьма неприглядной сцены: «Одна старушка легла на землю, и ее поволокли волоком за сумку». Горкин замечает: «А при конце света их-то Господь первых и призовет» [3, с. 78]. В пространство «святой дороги» включены сцены, далекие от

благочестия, (в том числе — перепалки Горкина и Домны). Причем автор чередует эпизоды, настраивающие благостно, с эпизодами, эмоционально противоположными. Такую контрастную пару составляют, например, сцены около монастыря. Напомним их.

Богомольцы, отправляясь в самую лавру, надевают взятые с собой лучшие платья, поскольку пребывание в святом месте — это праздник. Горкин «в крахмальной рубашке и в жилетке с серебряной цепочкой, такой парадный» [3, с. 145]. «Домна Панферовна <...> в шелковой белой шали с бахромками и в косынке из кружевцов, и платье у ней сиреневое, широкое. <...> И Антипушка вырядился: пикейный на нем пиджак с большими пуговицами, будто из перламутра. <...> И Федя щеголем, в крахмальном даже воротничке. <...> На Анюте кисейное розовое платье...» [3, с. 147]. Некоторые детали нарядов сопровождаются легкой иронией, возникающей от соединения острого глаза автора-художника с детской непосредственностью восприятия. О Федине воротничке сказано: «в котором ему, должно быть, тесно — все-то он вертит шеей и надувается». Анюта же при всем своем уборе почему-то морщится. Оказывается, «новые полсапожки жгут, мочи нет», но расстаться с ними она не хочет, чтобы не портить праздничный наряд.

И как контраст дается сцена драки за брошенные в «убогий ряд» деньги: «все возьмется по земле, пыль летит. Лежит на спине старушка, лаптями сучит, а через нее рыжий лезет, цапает с земли денежку. <...> Грех такой — и у самых Святых Ворот!» [3, с. 147]. В этой зарисовке, похожей на сцену в «богомольном садике», получает особенно яркое завершение та линия повествования, которая связана с упоминанием Москвы как ада. Шмелев не избегает показа социальных противоречий, ибо изображаемая им жизнь вмещает в себя святость и грех одновременно. Важно расставить акценты, определить мировидение и устремления своих героев.

Еще одна категория персонажей вводится автором на основе не социального контраста, а личностных особенностей. Это троица васильевских певчих, которые весь свой богомольный путь не расставались с выпивкой. Дьякон от Спаса-в-Наливках шутит над ними: «На тропарях — на ирмосах так и катятся всю дорогу, в рай прямо угодят!» [3, с. 117]. Но и сам отец дьякон не прочь выпить и закусить. Он едет к Троице со всем своим многочисленным семейством, у них «всякое изобилие закусок, и квас бутылочный, и даже самоварчик!» [3, с. 116–117]. Эти образы опять-таки указывают на то, что дорога к святыне открыта всем. Кроме того, не один раз возвращаясь к ним, автор напоминает о заповеди неосуждения. Горкин лишь сожалеет о греховном пристрастии певчих.

За несколько лет до создания «Богомолья» Шмелев собирался написать «Спаса Черного», в котором хотел «Россию ощупать, душу ее темную-светлую уловить и показать» [4, с. 24]. Замысел не был осуществлен, но, видимо, какие-то детали его вошли в другие произведения, в том числе в «Лето...» и «Богомолье».

Именно «темная-светлая», очень разная, пестрая, многоликая Россия собрана на «святой дороге». Дорога эта одна для всех, но каждый проходит по ней свой путь, хотя цель у всех одна — приобщение к святине, желание получить духовное и физическое укрепление. В произведении утверждается, что святость пребывает, несмотря ни на что, и ничто не может ее осквернить. Осквернить можно себя, но не святиню. В жизни много нестроений, грязи, тьмы, но еще больше, неизмеримо больше в ней высоты, света: кто что вмещает. И старец Варнава в певчих видит прежде всего их искреннее служение, полную отдачу дарованного свыше таланта.

Один из важнейших топосов древнерусской литературы и неотъемлемый элемент сакрального пространства — чудо. Автор создает сюжетные ситуации, позволяющие ввести этот компонент в произведение. Среди богомольцев много недужных, с некоторыми из них знакомятся московские паломники. Конкретные образы имеют и свое лицо, и свою историю, предполагающую некое положительное ее разрешение. Еще в пути происходит чудо с молодой-красавицей, заспавшей своего первенца. Именно как чудо воспринимает Горкин произошедшую с ней перемену после столкновения с помешанным стариком. Особой ситуацией пути к Троице объясняется быстрая поправка ноги Горкина: «Прямо — чудо с его ногой. На масленице тоже нога зашла <...> больше недели провалялся. А тут — призрел Господь ради святой дороги, будто рукой сняло» [3, с. 102].

Как «живое чудо» расценивают паломники и встречу с игрушечником Аксеновым, отец которого был компаньоном прадедушки маленького паломника. Поиски одного мастера привели их к другому, но привели куда надо. Блуждание по Посаду оказывается провиденциальным. Связующим звеном во встрече людей становится тележка.

Среди смыслоформирующих образов «Богомолья» тележка занимает значительное место. Она удивляет всех своей необыкновенно затейливой и искусно выполненной резьбой, а главное — прочностью. Колесник говорит о ней: «Слажена-то ведь ка-ак!..» [3, с. 62]. В самом слове мастера — слажена — заключено много: все в ней согласовано, соединено урядливо, как должно. В тележке этой воплотились лад и порядок, строй-

ность и радость устойчивой жизни и, конечно, ответственность мастера за свою работу, что колесник тоже отмечает: «Что значит на совесть-то делана... а?» [3, с. 62]. Оказалось, что одним из создателей этой красоты и был Никодим Аксенов. И вот совершилось чудесное: «от Преподобного такая вещь-красота вышла — к Преподобному и воротилась, и нас привела», — замечает Горкин [3, с. 130]. На первый взгляд, здесь как будто вводится мотив возвращения, но смысл ситуации глубже.

Аксенов, узнав свою тележку, восклицает: «Сам Преподобный это, вас-то ко мне привел! Господи, чудны дела Твоя!» [3, с. 129], — и Горкин вторит ему. Только придя к Преподобному как к одному из средоточий неиссякаемой духовной жизни, можно испытать истинную радость («Преподобный и вас, и нас обрадовать пожелал» [3, с. 130]), пережить чудо («Прямо — как чудо совершилось») и получить благословение — духовное укрепление в жизни. Оценивая ситуацию с тележкой, Сергей Иванович подытоживает: «Вот откуда мастера-то пошли, откуда зачалось-то, от Троицы...» [3, с. 154]. Значит, черпая только из этого источника, можно созидать ту самую урядливую и слаженную жизнь, которую символизирует тележка.

Наиболее часто в житиях святых описывается чудо о расслабленном. В Житии Сергия Радонежского в рассказах о чудесных исцелениях по молитвам святого старца есть подобное чудо [5, с. 86]. В «Богомолье» чудо с расслабленным пареньком Мишей происходит в монастыре. И хотя ясно, что он еще не встал на ноги, в изменении, произошедшем с ним (очистились глаза, взгляд стал осмысленным, он даже приподнимается), окружающие видят именно чудо. Это чудо как будто стирает века, переводит в реальность житийное повествование.

В создании сакрального пространства в произведении важную роль играет имя Сергия Радонежского. Весь путь освящается именем преподобного Сергия. Это имя вводится уже на первых страницах и определяет цель богомолья. Оно повторяется при встрече с другими паломниками, при покупке книжечки с житием Сергия. О Сергии Радонежском все говорят как о живом: «Преподобный поохранит, понятно...» [3, с. 63], «Не к Преподобному ли изволите? <...> и они тоже к Преподобному» [3, с. 76], «К Преподобному мы» [3, с. 102] и так далее. Это делает естественным убеждение мальчика, что Угодник их ждет и будет рад. В момент прощания с обителью живая связь с Угодником подтверждается тем, что на обратную дорожку «Преподобный всех провождает хлебцем, отказа никому нет» [3, с. 169].

На первый взгляд, образ Сергия возникает в самых неожиданных контекстах. Антипушка, отвечая на вопрос мальчика, приятно ли будет

Преподобному, что с богомольцами придет Кривая, напоминает ему эпизоды жития святого. И затем из этих же эпизодов выводит закономерность идиллических отношений обитателей конюшни. Так образ Сергия создается, преломляясь бесхитростным сознанием этого старичка, его простой и светлой верой. На горке под Троицей Федя вспоминает, как в отрочестве Преподобный искал лошадку; здесь же Горкин говорит о его плотницких и молитвенных трудах, о доброте и смирении святого [3, с. 114].

В представлении мальчика «Угодник, который теперь нас ждет», соединяется со светом: «Я вижу леса-леса и большой свет над ними» [3, с. 66]. Детская душа ощущает святость как свет. Этот образ актуализирует одно из самых известных видений преподобного Сергия, которое уже в Сергиевом Посаде мальчик видит на картинке в гостинице [3, с. 136].

В «Богомолье» постоянно называется Преподобный, но не дается описания ни одной его иконы, даже в Троицком соборе. Шмелев преднамеренно отказывается от этого, чтобы вновь и вновь утвердить пребывание Преподобного Сергия как живого, что подтверждают и последние слова Горкина: «Будто теперь и скучно, без Преподобного... а он, батюшка, незримый с нами» [3, с. 174].

Тем не менее, облик святого отражен в ряде образов произведения. Старший Аксенов предстает в иконописном облике: «высокий старик, сухощавый, с длинной бородой, как у святых бывает, в летнем картузе и в белой поддевочке, как и Горкин» [3, с. 126]. О монастырском отце-кваснике: «Такой он ласковый старичок, так он весь светится — словно уж он святой» [3, с. 142]. Горкин после исповеди: «Лицо у него светлое-светлое, как у отца квасника, и глаза в лучиках — такие у святых бывают» [3, с. 144]. Череду этих иконописных ликов завершает иконный же образ старца Варнавы: «И кажется мне, что из глаз его светит свет. Вижу его серенькую бородку, острую шапочку-скуфейку, светлое, доброе лицо, подрясник, закапанный густо воском» [3, с. 165]. И далее: «Там, где крылечко, ярко сияет солнце, и в нем, как в сплящем свете, — благословляет батюшка Варнава» [3, с. 166].

Такое изображение старца напоминает иконографический тип Христа во славе или, еще точнее, — Преображение, которое уже на символическом уровне указывает смысл богомолья. Благословение старца Варнавы — важное событие богомолья. Не случайно оно зафиксировано в названии последней главы. Это — смысловое завершение паломничества и замыкающая часть произведения. Этот эпизод возвращает к началу повествования, к благословлению Мартына, и образует рамочную конструкцию через сакральный жест старца.

Житие святого в повествовании дано преломленным народным сознанием и детским восприятием, что подтверждает мысль Г. В. Флоровского о «нитях паутинной тонкости», связывающих воедино всю культуру, созидаемую в пространстве православной традиции. Это пространство имеет свои «зримые» точки, свои «имена». И в «Лете...», и в «Богомолье» Шмелев расширяет географическое пространство и сакрализует его, называя не только монастыри России и русских святых, но и важнейшие центры православия и места паломничества за пределами России.

Так, в «Лете...» Крещение, Пасха соотносятся с Иорданом и Иерусалимом (Домна Панферовна «в живой Ердани погружалась, во святой реке» [3, с. 288]) Неоднократно упоминается Афон. На именины к отцу приходят с Афонского подворья [3, с. 359]. Мальчик пытается даже увидеть «через письмо святую гору Афон» [3, с. 500], отец спрашивает монахов об Афоне [3, с. 503]. В «Богомолье» упоминается Савва Звенигородский [3, с. 70, 112], Валаамские старцы [3, с. 91], монастырь Николая-Угреша [3, с. 63]. За этими «именами» стоит многовековая живая традиция, которая хранится в «тайниках человеческого духа» (Флоровский). Она реализуется во всех пластах жизни, формируя соответствующий быт, воплощаясь в памятниках искусства. Отсюда наполненность русской литературы, и русской живописи образами монастырей и храмов.

Троицкая колокольня, «розовая свеча пасхальная», в пространстве «Богомолья» становится одним из ведущих образов. Не случайно, работая над произведением, Шмелев просит И. А. Ильина прислать, если есть, «две-три открытки с видами Сергиево-Троицкой Лавры, — вспомнить» [4, с. 211].

Выстраивая перспективу еще только предстоящего пути от Пушкино, важнейшим пунктом его богомольцы называют Поклонную гору «у Креста». Оттуда можно рассмотреть Троицу: «стоит над борами колокольня, как розовая свеча пасхальная, и на ней огонечек — крестик» [3, с. 102]. С этого момента образ розовой свечи-колокольни становится знаком приближения к месту пребывания Преподобного Сергия. После ночевки в Хотькове, «у родителей Преподобного» [3, с. 110], богомольцы поднимаются на взгорье к часовне, в которой — «великий крест» [3, с. 111]. Мальчик напряженно всматривается — и видит, «как вспыхивает искра, бьется-дрожит в глазах <...> золотой крест стоит над борами, в небе. Розовое я вижу, в золоте, — великую розовую свечу, пасхальную» [3, с. 111].

Под самой Троицей, с горки, колокольня предстает во всей красе: «Блеск, голубое небо — и в этом блеске, в голубизне, высокая, розовая колокольня с сияющей золотой верхушкой! Верхушка дрожит от блеска, словно там льется золото» [3, с. 115]. Приближение к Посаду показано

через изменение размеров колокольни, которая как будто притягивает к себе: «А колокольня все вырастает, вырастает, яснее» [3, с. 120]. Автор создает яркий, незабываемый образ, который, будучи повторен многократно, запечатлевается как знак духовной радости, праздника: розовая свеча-колокольня с золотом креста на голубом небе.

Как доминанта сакрального пространства колокольня всюду сопровождает богомольцев на Посаде, в самом монастыре, ее видят даже среди игрушек в игрушечном ряду под стенами лавры. Она же — завершающий визуальный образ «Богомолья»: «Видно между лесочками, позади, в самом конце дороги: стоит колокольня-Троица, золотая верхушка только, будто в лесу игрушка» [3, с. 174].

Троицкая колокольня символизирует тот самый мир пребывающий, тот исток духовной жизни, к которому устремлены богомольцы всей России. Композиция произведения вполне соотносима с иконографическим типом «святого в житии» или «иконы в деяниях»: в «среднике» здесь — Свято-Троицкая Сергиева лавра с ее свечой-колокольней, а в «клеямах» — сцены богомолья.

Наверное, самой большой удачей Шмелева был замысел показать русский мир глазами ребенка. Как в «Лете...», так и в «Богомолье» чистота видения, непосредственная реакция мальчика помогают автору сделать естественными доминантами образы светлые. Главное, что в нем, в ребенке, — будущее России, и автору важно его мировидение, его восприятие святого. Почти все оценки даются через него, его глазами все видится и его бесхитростным сознанием осмысливается. По «святой дороге» бредут богомольцы со всей России, и поток их нескончаем. Неостановимое движение в обе стороны: и к Преподобному, и от него: «пожили три денька, святостью подышали, — надо и другим место дать» [3, с. 112]. В этом потоке некоторые образы обрисованы более детально и явственно (московские богомольцы, красавица-молодка, расслабленный Миша и другие). Мальчик же занимает в произведении особое место как наиболее чуткий наблюдатель, глазами которого видится все богомолье. Традиция показана преломленной чистым детским видением и сознанием.

Следует обратить внимание на типологическое сходство «Богомолья» и известной серии картин М. В. Нестерова: «Святая Русь» (1901–1905), «Путь ко Христу» (Марфо-Мариинская обитель, 1908–1911), «Душа народа» («На Руси», 1914–1916). Название последней картины очень созвучно сущностному содержанию «Богомолья», которое было прочувствовано автором в самом начале работы над произведением. В письме Ильину он говорит об этом: «Только теперь чувствую, перед какой трудностью

стою. Ведь это — Россия, душа ее... Ведь — крещеный народ идет» [4, с. 171] (выделено автором).

«Богомолье» в большей мере и соответствует полотну «Душа народа». В отличие от первых двух картин, здесь народ устремлен к невидимому Христу, как «незримо» присутствует и ведет Преподобный в «Богомолье». Столь же значимо место детской фигуры в живописном и литературном произведениях. На один и тот же вопрос самых разных людей, кто же из всех идущих ко Христу придет к Нему, художник «неизменно отвечал: “Не знаю. А вот про него, — он с любовью останавливал взор на мальчике, — думаю, что он придет наверное”» [6, с. 310].

В своей картине художник отразил евангельское предупреждение: «Если <...> не будете, как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф.: 18, 3). И «эта надпись после долгих колебаний» [6, с. 312] была сделана. «Богомолье» и названные картины связаны еще одним евангельским призывом: «Приидите ко мне, вси труждающиеся и обремененные, и Аз упокою вы». Так Нестеров хотел назвать «Святую Русь», поскольку на ней изображены именно «те, кто в церкви скорбит, молится, ищет утешения» [6, с. 272]. На «святой дороге» «Богомолья» — тоже скорбящие, молящиеся, ищущие утешения.

В отличие от Нестерова, в «красочном» исполнении шмелевского «полотна» преобладают светлые и яркие тона. Яркость как земное жизнеутверждение, преображенное светом нетварным, позволяет сопоставить произведение Шмелева с полотнами Б. М. Кустодиева, о чем уже сказано в отношении «Лета Господня» [7, с. 182–183]. Яркая живописность ни в коей мере не десакрализует суть содержания «Богомолья». Суть эта точно сформулирована И. А. Ильиным: «Русь именуется «святою» и не потому, что в ней «нет» греха и порока; или что в ней «все» люди — святые... Нет. Но потому, что в ней живет глубокая, никогда не истощающаяся, а, по греховности людской, и не утоляющаяся *жажда праведности*, мечта приблизиться к ней, душевно преклониться перед ней, *художественно отождествиться с ней*, стать хотя бы слабым отблеском ее... — и для этого оставить земное и обыденное, царство заботы и мелочей, и уйти в богомолье. *А в этой жажде праведности человек прав и свят*» [8, с. 135] (курсив автора).

Последние, выделенные философом слова являются выводом из произведения в его целом, но у них есть и конкретное выражение в «Богомолье». Имеем в виду 133-й стих 118-го псалма: «Стопы мои направи по словеси Твоему, и да не обладает мною всякое беззаконие!» Этот стих читается ежедневно, а Великим Постом *поется* как тропарь



первого часа, то есть, входя в состав утрени, он предваряет начало каждого дня жизни христианина.

С этим песнопением богомольцы уходят, примирившись с Брехуновым, с ним же они, но уже другие, — «благодати сподобились» [3, с. 174] — покидают Сергиев Посад. Тропарь тоже оформляет рамочную конструкцию и заключает в себе один из важнейших смысловых мотивов произведения — мотив покаяния. Причем сакральное слово совпадает с жизненной установкой — «жаждой праведности», раскрывает смысл собственно богомолья и жизни как богомолья, пути к Богу.

Итак, Шмелев в своем хождении дал необычное изображение сакрального пространства. Наряду с традиционными мотивами и образами (рамочная конструкция, использующая сакральный жест и сакральное слово) он наполняет это пространство многоликим и разнохарактерным народом. И это не разрушает традиционную форму хождения, но по-своему развивает ее и углубляет ее внутреннее содержание. На первый взгляд, «Богомолье» своей повествовательной частью с многочисленными эпизодами пути и вставными рассказами сопоставимо с теми путешествиями нового времени, где развита внешняя (занимательная) канва собственно путешествия. Это впечатление снимается планом изобразительным: паломничество показано как сакральное событие, получающее иконографическое воплощение в слове.

Богомолье становится преобразованием жизни в ее пространственной сфере (святой град, монастырь), в ее деянии (благословение старца на всякое благое дело), в ее «жажде праведности» (сакральное слово). Молитвенное слово как «проводник» в мир горний, завершая произведение, одновременно объединяет героев, автора и читателя в пространстве высшей реальности.

## Примечания

1. *Флоровский, Г.В.* О народах не-исторических [Текст] / Г. В. Флоровский // Из прошлого русской мысли / Сост. М. А. Колеров, Ю. П. Сенокосов. — М.: Аграф, 1998.
2. Ссылаясь на стихотворение К. Д. Бальмонта, Е. Осьминина считает, что ««Царского золотого» предполагалось начать “Лето Господне”» (*Осьминина, Е.А.* В поисках утраченной России [Текст] / Е. А. Осьминина // И. С. Шмелев. Сочинения: в 5 т. Т. 4. — М.: Русская книга, 2001. — С. 5.). Но из переписки Шмелева и Ильина следует, что «Царский золотой» и был задуман как начало «Богомолья»: «Я написал — “Царский золотой” (вступление к “Богомолью”)», см: *Ильин И.А.* Собрание сочинений: Переписка двух Иванов (1927–1934) [Текст] / И. А. Ильин / Сост., вступ. статья и коммент. Ю. Т. Лисицы. — М.: Русская книга, 2000. — С. 171.
3. *Шмелев, И.С.* Сочинения: В 2 т. Т.2 [Текст] / И.С.Шмелев / Сост., подгот. текста и коммент. О. Михайлова. — М.: Худож. лит., 1989. — 463 с.
4. *Ильин, И.А.* Собрание сочинений: Переписка двух Иванов (1927–1934) [Текст] / И. А. Ильин / Сост., вступ. статья и коммент. Ю. Т. Лисицы. — М.: Русская книга, 2000.
5. Жизнь и житие Сергия Радонежского [Текст] / Сост., посл. и коммент. В. В. Колесова. — М.: Сов. Россия, 1991.
6. *Дурылин, С.Н.* Нестеров в жизни и творчестве [Текст] / С. Н. Дурылин / Подг. текста и подбор иллюстр. В. Ф. Тейдер и В. Н. Тороповой. — М.: Молодая гвардия, 2004.
7. См.: *Пак, Н.И.* Древнерусская культура в художественном мире Б. К. Зайцева и И. С. Шмелева [Текст] / Н. И. Пак. — М., 2006.
8. *Ильин, И.А.* «Святая Русь». «Богомолье» Шмелева // И. А. Ильин. Собрание сочинений: в 10 т. / Сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы. — Т. 6. — Кн. 2. — М.: Русская книга, 1996.

**III. МЕТОДИКА ПРЕПОДАВАНИЯ  
ДРЕВНЕРУССКОЙ  
ЛИТЕРАТУРЫ**

## **Древнерусское житие в школьном курсе литературы: жанровый подход к изучению**

В последние годы методистов по литературе и практикующих учителей все чаще и чаще начинают волновать вопросы, связанные с изучением литературы Древней Руси в общеобразовательной школе. И это обусловлено не только тем фактом, что существенно (по сравнению с последними едиными программами) расширился круг текстов, включенных в школьную программу, но и тем, что, согласно новому образовательному стандарту по литературе, изучение произведений древнерусской литературы перенесено из старших в средние классы. А это значит, что достаточно остро встает вопрос, какие произведения предложить для изучения и как их изучать.

Практически все авторы многочисленных методических статей и работ, постоянно появляющихся на страницах научно-методических изданий, предлагая чрезвычайно интересные подходы к изучению того или иного текста, одновременно отмечают, что системы изучения древнерусской литературы в современной школе на сегодняшний день не создано. Безусловно соглашаясь с этим утверждением, попробуем задуматься над вопросом, почему сложилась такая ситуация. Только ли дело в том, что на изучение отводится недостаточное количество времени, на что сетует один из методистов: «при мизерном количестве учебных часов на обсуждаемую тему вопрос о формировании целостного образа древнерусской литературы становится проблемой» [1, с. 8]. Думается, проблема гораздо серьезнее: нельзя создать систему изучения древнерусской литературы, как, впрочем, и литературы любого другого исторического периода, не ответив на главный вопрос: какова цель изучения литературы в средней школе. Ведь методическая категория цели определяет в обучении все: принципы, средства, методы, приемы, формы контроля... Это во-первых.

Во-вторых, на сегодняшний день нет научно определенных, методически обоснованных принципов отбора и структурирования содержания учебного предмета *литература*. И получается полная неразбериха: если

в старших классах изучение произведений русской литературы идет, как предусмотрено в подавляющем большинстве программ, в рамках курса на историко-литературной основе, то в средней школе такой курс возможен только на завершающем этапе, то есть в 9 классе. Это значит, что если мы хотим изучать древнерусскую литературу в рамках такого подхода, то и «Слово о полку Игореве» и еще как минимум три произведения разных жанров, как это предусмотрено Стандартом, мы должны перенести в 9 класс. А это невозможно по совершенно объективным обстоятельствам: согласно тому же Стандарту, курс литературы в 9 классе должен быть завершен, то есть хронологически «доведен» до современной литературы, а не «прерван», как это допускалось раньше, на 30–40-х гг. XIX в., следовательно, не должен быть перегружен текстами. Стремясь выйти из почти неразрешимой ситуации, большинство авторов программ и учебников строят курс литературы 5–8 классов на хронологически-тематической основе, полагая, что это не только поможет разгрузить 9 класс, завершающий курс основной школы, но и заложит основу изучения курса на историко-литературной основе. Но при этом отбор произведений древнерусской литературы для изучения и распределение их по годам обучения ведутся на уровне интуиции и/или собственного преподавательского опыта авторов учебно-методических комплексов. На практике же зачастую случается, что «...эта часть предмета не преподается вообще (и это еще не самое страшное), или преподается крайне плохо, неквалифицированно (а вот это наносит непоправимый вред)» [2, с. 12].

Попробуем предложить выход из этой непростой ситуации, начав с главного — с ответа на вопрос, какова цель изучения литературы в целом и произведений древнерусской литературы, в частности, и каковы принципы отбора текстов для этого учебного курса.

Думается, что основной целью изучения курса литературы в школе является формирование квалифицированного читателя, то есть человека, способного к самостоятельному диалогу с художественным текстом. А для того, чтобы этот диалог состоялся, читатель должен уметь воспринимать художественный текст и говорить с автором на одном языке. Ведь язык литературы — это язык культурных традиций и этических ценностей, порой не бесспорных, это язык вымысла и жизненной правды, язык автора и его героя, писательского замысла и читательского понимания. Обучение восприятию текста и языку художественной литературы и есть ключевые задачи курса литературы в средних классах.

Обучать восприятию художественного текста и его языку легче всего в рамках жанра: «С точки зрения читателя, литературный род — это те

первые «ворота», через которые он входит в художественный мир произведения. Над читателем приобретают власть, прежде всего самые общие законы рода, жанра, потом он уже постигает конкретно-историческое содержание и индивидуальный стиль читаемого. Можно сказать, что внутренние законы рода и жанра уже в силу того, что они самые общие и самые постоянные, прежде всего, организуют восприятие читателя, определяют пути и трудности этих путей», — пишет известный методист и психолог Н. Д. Молдавская [3, с. 88]. Однако применительно к древнерусской литературе задача многократно усложняется, потому что «древняя русская литература принадлежит к особой эстетической системе, малопонятной для неподготовленного читателя. А развивать свою эстетическую восприимчивость — крайне необходимо. Эстетическая восприимчивость — это не эстетство. Это громадной важности общественное чувство. Это одна из сторон социальности современного человека» [4, с. 417].

Задача обучения восприятию в рамках того или иного жанра во многом и определяет принцип отбора текстов.

Думается, что «первым» жанром, восприятию которого необходимо научить, будет житие. Сюжетность жития, а также тот факт, что это едва ли не единственный жанр древней литературы, в центре которого стоит Личность, обеспечивает доступность этого жанра для пятиклассников. Если добавить к этому, что житие как жанр играло основную роль в повседневном чтении человека средневекового общества, давало ему нравственные образцы святости и героизма, ориентировало в «мировом разделении на два противостоящих лагеря: царство дьявола и царство Бога» [5, с. 175], то станет совершенно очевидно, что именно этот жанр древнерусской литературы наиболее адекватен уровню читательского развития школьников. Однако не будем забывать тот факт, что обучение восприятию должно идти не вслед за читательским развитием школьников, а направлять его. Поэтому вместе с учениками попробуем взглянуть на житие глазами средневекового читателя, поставив перед школьниками перспективный вопрос: *что привлекало средневекового читателя в житии?* Для ответа на этот вопрос обратимся к тексту жития Бориса и Глеба, первых русских святых, начав с вопроса, *почему святые князя Борис и Глеб не оказали сопротивления Святополку?* Безусловно, получить ответ на него сразу не удастся, поэтому вновь обратимся к отдельным фрагментам жития и перечитаем их, комментируя, акцентируя нравственно значимые узлы повествования, по ходу чтения ставя вопросы:

- Выделите самые драматичные, напряженные моменты повествования: *Сколько их? Могли ли братья Борис и Глеб сопротивляться убийцам?*

*Почему они этого не сделали?* Здесь надо пояснить: культ Бориса и Глеба и характер их христианского подвига, природа их святости необычна. Братья не мученики за веру, Святополк не требовал от них отречения от Христа. Их подвиг — это вольная жертва в подражание Христу, отказавшемуся ради спасения людей и искупления их грехов от власти и избравшему смерть на кресте. Борис и Глеб отрекаются от мирских соблазнов и прежде всего от искушения властью. Непротивление убийцам и кроткое принятие смерти — сверхдолжное деяние, которого не требовала от них современная мораль, допускавшая сопротивление несправедному правителю.

• *С кем невольно читатель жития будет сопоставлять братьев? Какие заповеди нарушил Святополк?*

• Непременный отличительный признак жития — чудеса, которые происходят при жизни святого, а главное — после его смерти. *О каких чудесах, связанных со святыми Борисом и Глебом, вы узнали?*

• *Забота святых братьев о Русской земле подтверждалась различными знаменами. О каких знамениях упоминается в тексте жития?*

• *Какие заповеди Иисуса Христа, с которыми мы познакомились, подтвердили своей жизнью и смертью святые Борис и Глеб?* — при ответе на этот вопрос подчеркиваем покорность князей воле брата, трактуя отказ от сопротивления как нравственный подвиг, духовное противостояние розни, приведшей Русь к распаду.

• *Как вы понимаете слова «Их короткая жизнь и славная смерть показывают, как быстро и богато поднялось на русской почве посеянное их отцом семя»? О каком семени идет речь? В каком смысле употреблено это слово?*

• *Сделайте вывод, что такое святость в понимании автора жития?*

Подводя итоги беседы, говорим учащимся о том, что «жития рассчитаны на аудиторию, которой нужны не идеи, а нормы... Цель агиографии, по-видимому, заключается в установлении определенной эмоционально-нравственной атмосферы, особого «православного» мироощущения. Устойчивости этой атмосферы и способствовала устойчивость, неизменность житийного канона» [5, с. 162].

Таким образом, следующим этапом освоения этого жанра, который нужно отнести к 7 классу, может быть обращение к композиции жития и выявление житийного канона. Именно в этом аспекте и предлагается изучать «Житие преподобного отца нашего Сергия, игумена Радонежского, нового чудотворца». Анализ текста может быть выстроен вокруг следующих вопросов:

- *Зачем нужно упоминание о родителях святого? Разве от родителей, а не от Бога преподобный Сергей получил свою святость?* Отвечая на этот вопрос, учащиеся выводят первое «правило» житийного канона: святой должен быть рожден от благочестивых родителей.

- *Что и как рассказано о детстве отрока Варфоломея? Каким описано его детство?* Последовательно разбираясь в этом вопросе, формулируем следующий канон жития: будущий святой уже с детства должен был готовиться к своей подвижнической жизни, в ранние годы отличаться благочестивым поведением.

- *Почему после смерти родителей благоразумный отрок раздал все наследство и принял постриг? Какой образ жизни ведет святой в монастыре, каким искушениям и испытаниям подвергается?* Житийный канон требует от автора обязательного рассказа о том, как герой становится монахом, какую подвижническую жизнь ведет в монастыре и как борется с дьяволом, его искушающим.

- Работая над сюжетом жития дальше, приходим к выводу о том, что «действие в житии выступает как средство показа исторического лица, оно развивается медленно, в хронологической последовательности человеческой жизни и соответственно связано с рождением человека, его детством, его духовными и великокняжескими подвигами, со смертью и посмертными скорбями, а в житиях святых — с чудесами» [6, с. 33]. Это тоже требования житийного канона.

- *Какова роль автора жития? Каким он предстает в своем произведении?* Обсуждение этого вопроса позволит нам поставить очень сложную проблему об авторе средневекового произведения, который, хоть и обозначает свое присутствие в тексте, однако достаточно четко определяет свою функцию: «сподобил меня, недостойного, поведать о твоих сподвижниках». Таким образом, делаем вывод о том, что автор стремится не «проявляться» в тексте, так как считает себя исполнителем Божьей воли.

Для закрепления представления о житийном каноне можно обратиться к повести Бориса Зайцева «Преподобный Сергей Радонежский» и поработать над следующим кругом вопросов: *почему в названии этого произведения отсутствует слово «житие»? Насколько точно в своей повести писатель следует житийному канону? Что побудило Бориса Зайцева в середине 20-х гг. XX в. обратиться к такому древнему жанру, как житие? Что привлекло его в образе Сергия Радонежского? Как (с помощью каких художественных приемов) в произведении проявляется авторская позиция? Идентична ли она позиции автора жития? Как бы*



*вы определили жанровую разновидность прочитанного произведения? Можно ли обозначить ее как «житийную повесть»?*

Сопоставление произведения древней и новой литературы на одну и ту же тему с одним и тем же главным героем — прекрасная возможность постичь разные типы художественной условности, которые известные современные исследователи определяют как «реализацию в художественном творчестве способности знаковых систем выражать одно и то же содержание разными структурными средствами» [7, с. 376]. Не будем при этом забывать, что осознание условности художественного текста — существенный шаг как в читательском развитии, так и в понимании произведения: «...существенной стороной понимания искусства является владение мерой его условности. Нарушения в этой сфере приводят к эффекту непонимания, двоякого по своим возможностям: условное воспринимается как безусловное (произведение искусства отождествляется с жизнью) или напротив, безусловное (внутри данной системы) воспринимается как условное (произведение искусства кажется или намеренно изображается «странным» до нелепости)» [7, с. 377]. Для нас это особенно важно, потому что в литературоведческой науке нацеленность на понимание всегда присутствует как имплицитная установка и как бы «выносятся» за скобки, а в обучении предмету — нет.

Изучая жития в школьном курсе литературы, не будем забывать также и том, что «наиболее отчетливо литературная природа житий проявляется в тех чертах житийных текстов, которые идут вразрез с канонами агиографического жанра» [8, с. 7]. Такова «Повесть о Петре и Февронии Муромских», которую можно изучать сразу вслед за «Житием преподобного Сергия Радонежского» или же обратиться к ней в следующем классе. В ней поучительная схема уступает место занимательному рассказу с богатым сюжетом, в который влетают как подробности живого исторического быта, так и элементы народной сказки. Однако все события, которые происходят с героями, рассказываются как-то по-другому, чем в сказке. Здесь мы встретимся с чудовищем-змеем, но он почему-то покажется нам скорее ужасно хитрым, чем страшным. В этой повести есть все, что бывает в хорошей сказке, но все-таки здесь все совершенно иначе.

Сам сюжет повести построен на активных действиях двух противостоящих сторон: муромских бояр и девы Февронии. Она, простая крестьянская девушка, дочь бедного древолаза, сначала побеждает сословное предубеждение против нее князя, не желающего жениться на ней из-за ее происхождения, а затем одерживает верх над чванством бояр и их жен, которые не могут примириться с тем, что крестьянка станет их княги-

ней. Ум, благородство, лукавство, кротость помогают Февронии в этой борьбе. Осмысление сюжета «Повести» и образов главных героев можно построить в рамках дискуссии, отправной точкой которой будет «столкновение» интерпретаций. Знакомим учащихся с точкой зрения известной исследовательницы Р. П. Дмитриевой [9, с. 29], которая утверждает, что повесть посвящена счастью семейной жизни, основанной на любви и взаимопонимании, и не менее известного знатока древнерусской литературы Я. С. Лурье, который считает, что «к Петру Февронию влекла не любовь <...> а лишь желание не упустить свое счастье» [10, с. 262]. Вопрос — *какие эпизоды «Повести» не вписываются в такую трактовку произведения?* — позволит учащимся обратиться к эпизоду змеборчества Петра, возрождению древесных обрубок и рассказу о посмертных чудесах и тем самым поможет раскрыть символический смысл повести.

Новым поворотом разговора об этом произведении может стать обращение к образу главной героини. Важно, чтобы в процессе его осмысления учащиеся увидели, что в литературе появился характер. Затем говорим об образе Петра. Работа над ним организуется вокруг следующих вопросов: *как вы думаете, кто из героев — Петр или Феврония — находится в центре авторского внимания? Согласны ли вы с мнением известного исследователя о том, что «развитие сюжета повести — это ступени, этапы постепенного нравственного прозрения Петра, уходящего из мира земных страстей в мир вечных истин» (Н. С. Демкова)?*

На завершающем этапе урока ставим перед учащимися вопрос: *как вы думаете, для средневекового читателя это житие было развлекательным или душеспасительным чтением?*

Безусловно, обращением к трем произведениям русской агиографии не исчерпывается осмысление этого жанра. В дальнейшем, при изучении произведений XIX–XX вв., мы будем говорить об осмыслении и использовании его традиций в литературе нового времени. Однако рассмотрение этих проблем выходит за рамки этой статьи. Наша задача была несколько иной: мы стремились показать возможности и преимущества жанрового подхода к изучению художественного текста в средних классах общеобразовательной школы, подхода, который позволяет «трансформировать» научные знания в образовательные и в рамках которого последовательно и целенаправленно формируется читатель-школьник.

## Примечания.

1. *Еремина, О.А.* Древнерусская литература в школе. Поурочное планирование [Текст] / О. А. Еремина. — М.: Экзамен, 2004.
2. *Кружалова, А.М.* О преподавании древнерусской литературы в школе [Текст] / А. М. Кружалова // Русская словесность. — 2005. — № 2.
3. *Молдавская, Н.Д.* Литературное развитие школьников в процессе обучения. [Текст] / Н. Д. Молдавская — М.: Педагогика, 1976.
4. *Лихачев, Д.С.* Раздумья о России [Текст] / Д. С. Лихачев. — СПб.: Логос, 2006.
5. *Берман, Б.И.* Читатель жития (агиографический канон русского средневековья и традиция его восприятия) [Текст] / Б. И. Берман // Художественный язык Средневековья. — М.: Наука, 1982.
6. *Прокофьев, Н.И.* О мировоззрении русского средневековья и системе жанров русской литературы XI–XVII вв. [Текст] / Н. И. Прокофьев // Литература Древней Руси. — М.: МГПИ им. В.И.Ленина, 1975. — Вып. 1. — С. 5–39.
7. *Лотман, Ю.М.* Условность в искусстве [Текст] / Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский // Лотман Ю. М. Избранные статьи в 3 т. — Т.3. — Таллин: Александра, 1993.
8. *Дмитриев, Л.А.* Житийные повести русского Севера как памятник литературы XIII–XVII вв. [Текст] / Л. А. Дмитриев. — Л.: Наука, 1972.
9. См. подробнее: Повесть о Петре и Февронии [Текст] / Подгот. текстов и исследование Р. П. Дмитриевой. — Л.: Наука, 1979.
10. *Лурье, Я.С.* Литература XVI века [Текст] / Я. С. Лурье // История русской литературы XI–XVII веков / Под ред. Д. С. Лихачева. — М.: Просвещение, 1985. — С. 253–290.

## Список сокращений

- БРАН — Библиотека Российской Академии наук (Санкт-Петербург).  
БЛДР — Библиотека литературы Древней Руси.  
ГАПО — Государственный архив Псковской области.  
ГИМ — Государственный исторический музей (Москва).  
ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения.  
ИМЛИ — Институт мировой литературы имени А. М. Горького.  
ИРИ — Институт российской истории.  
ИРЛИ — Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук.  
ОРК НБ МГУ — Отдел рукописных книг Научной библиотеки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова.  
ОРЯС — Отделение русского языка и словесности Академии наук.  
ППС — Православный палестинский сборник.  
ПСРЛ — Полное собрание русских летописей.  
ПЛДР — Памятники литературы Древней Руси.  
ПЭ — Православная энциклопедия.  
РАН — Российская Академия наук.  
РГАДА — Российский государственный архив древних актов.  
РГБ — Российская государственная библиотека (Москва).  
РИБ — Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией.  
РНБ — Российская Национальная библиотека (Санкт-Петербург).  
ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской Академии наук.  
ЦМиАР — Центральный музей древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублева.

## Библиографический список

1. *Majeska G.* Russian Pilgrims and the Relics of Constantinople [Текст] / G. Majeska // Восточнохристианские реликвии / Редактор-составитель А. М. Лидов. — М.: Прогресс-Традиция, 2003.
2. *Seemann, K.-D.* Die altrussische Wallfahrtsliteratur. Wilhelm Fink Verlag [Текст] / K.-D. Seemann. — Munchen, 1976.
3. *Адрианова-Перетц, В.П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси [Текст] / В. П. Адрианова-Перетц; АН СССР; ИРЛИ. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947.
4. *Адрианова-Перетц, В.П.* У истоков русской сатиры [Текст] / В. П. Адрианова-Перетц // Древнерусская литература и фольклор. — Л.: Наука, 1974.
5. *Айналов, Д.В.* Примечания к тексту Книги Паломник Антония Новгородца [Текст] / Д. В. Айналов // ЖМНП. — 1906. — Июнь. — С. 235.
6. *Алексина, Р.* «Она — мне родная стала» [Текст] / Р. Алексина // Литературная Россия. — 1979. — 5 мая.
7. *Анкудинова, О.В.* Лесков и штундисты (К проблеме изучения христианских идей в творчестве писателя 90-х годов) [Текст] / О. В. Анкудинова // Творчество Лескова. — Курск, 1980. — С. 147–159.
8. *Афанасьев, А.Н.* Мифическая связь понятий: света, зрения, огня, металла, оружия и жолчи [Текст] / А. Н. Афанасьев // Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. — М.: Индрик, 1996.
9. *Афиногенов, Д.Е.* Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–847) [Текст] / Д. Е. Афиногенов. — М.: Индрик, 1997.
10. *Барков, И.* Девичья игрушка [Текст] / И. Барков / Сост., коммент. В. Сажин, З. Фиалковский; предисл. В. Сажин. — СПб.: Амфора, 2006.
11. *Барсов, Е.В.* Четьи Минеи братьев Денисовых [Текст] / Е. В. Барсов // Сборник статей в честь Матвея Кузьмича Любавского. — Пг., 1917.
12. *Бахтин, М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса [Текст] / М. М. Бахтин — М.: Худож. лит., 1990.
13. *Белоброва, О.А.* Лихуды Иоанникий и Софроний [Текст] / О. А. Белоброва // Словарь книжников и книжности Древней Руси. — СПб.: Дмитрий Буланин, 1993. — Вып. 3. — Ч. 2.
14. *Белоброва, О.А.* Сергей [Текст] / О. А. Белоброва // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XVII в. — СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. — Ч. 3.
15. *Белова, О.В.* Славянский бестиарий [Текст] / О. В. Белова. — М.: Индрик, 2001.
16. *Бен, Г.Е.* Пародия [Текст] / Г. Е. Бен // Краткая литературная энциклопедия: в 9 т. / Гл. ред. А. А. Сурков. — М.: Сов. энциклопедия, 1968. —Т. 5: Мурари-Припев.

17. *Берков, П.Н.* Возникновение печатной художественной литературы. Формирование языка новой литературы. Преобразование стихосложения. Формирование первого литературного направления — классицизма [Текст] / П. Н. Берков, К. В. Пигарев // История русской литературы: в 3 т. / Гл. ред. Д. Д. Благой. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. — Т. 1: Литература X–XVIII веков.
18. *Берман, Б.И.* Читатель жития (Агиографический канон русского средневековья и традиция его восприятия) [Текст] / Б. И. Берман // Художественный язык Средневековья. — М.: Наука, 1982.
19. *Берман, Б.И.* Читатель жития (агиографический канон русского средневековья и традиция его восприятия) [Текст] / Б. И. Берман // Художественный язык Средневековья. — М.: Наука, 1982.
20. *Бессонов, П.* Калики переходные: Сборник стихов и исследование. [Текст] / П. Бессонов. — М., 1861. — Ч. 1. — Вып. 3.
21. Библия [Текст] — Острог, 1581.
22. БЛДР [Текст] — СПб.: Наука, 1997. — Т. 5.
23. *Бочкарев, В.А.* Трагедия А. С. Пушкина «Борис Годунов» и отечественная литературная традиция [Текст] / В. А. Бочкарев. — Самара, 1993.
24. *Браиловский, С.Н.* Один из «пестрых» XVII столетия [Текст] / С. Н. Браиловский — СПб., 1902.
25. *Верещагин, Е.М.* Церковнославянская книжность на Руси. Лингвотекстологические разыскания [Текст] / Е. М. Верещагин — М.: Индрик, 2001.
26. *Веселовский, А.Н.* Из истории романа и повести. Материалы и исследования [Текст] / А. Н. Веселовский — СПб., 1886. — Вып. 1.
27. *Винокур, Г.О.* Язык «Бориса Годунова» [Текст] / Г. О. Винокур // Избранные работы по русскому языку. — М.: Гос. уч.-пед. изд-во Мин. прос. РСФСР, 1959. — С. 301–327.
28. Владимирский летописец [Текст] / ПСРЛ. — М., 1965. — Т. 30.
29. *Гиппиус, А.А.* К биографии Олисея Гречина [Текст] / А. А. Гиппиус // Церковь Спаса на Нередице: от Византии к Руси. К 800-летию памятника / Отв. ред. О. Е. Этингоф. — М.: Индрик, 2005.
30. *Гладкова, О.В.* Житие Евстафия Плакиды в составе Пролога: исследование и тексты [Текст] / О. В. Гладкова // Герменевтика древнерусской литературы / РАН; ИМЛИ им. А. М. Горького; ОИДР — М., 1994. — Сб. 7. — Ч. 1.
31. *Гладкова, О.В.* История текста христианского романа о Евстафии Плакиде [Текст] / О. В. Гладкова // Литература Древней Руси. Сборник научных трудов. — М.: Прометей, 1996.
32. *Гордиенко, Э.А.* Варлаам Хутынский и архиепископ Антоний в житии и мистериях XII–XVI века [Текст] / Э. А. Гордиенко. — М.; СПб.: Альянс-Архео, 2010.

33. *Гордиенко, Э.А.* Древнейший русский пролог и участие новгородского архиепископа Антония в его создании [Текст] / Э. А. Гордиенко // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. — 2007. — № 4 (30).
34. *Городецкий, Б.П.* Драматургия А. С. Пушкина [Текст] / Б. П. Городецкий; АН СССР. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1953.
35. *Горский, А.А.* Москва и Орда. [Текст] / А. А. Горский. — М.: Наука, 2005.
36. *Горский, А.А.* О титуле «царь» в средневековой Руси (До середины XVI в.) [Текст] / А. А. Горский. — М., 1996.
37. *Гуковский, Г.А.* Поэты XVIII века [Текст] / Г. А. Гуковский // Поэты XVIII века: Херасков М., Майков В., Богданович И. и другие. — Л.: Сов. писатель, 1936. — С. 5–87. — (Библиотека поэта; Малая серия).
38. *Даль, В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. Т. 1. / В. И. Даль. — М.: ОЛМА-Пресс, 2002.
39. *Дамаскин, Иоанн.* Погребальные стихиры [Электронный ресурс] / Отпевание и погребение / Режим доступа: <http://www.lw.bogoslovy.ru/otpevanie.htm>. — Загл. с экрана. — (Дата обращения: 27.04.2005)
40. *Данилевский, И.Н.* Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.) Курс лекций [Текст] / И. Н. Данилевский. — М.: Аспект-пресс, 1999. — С. 170–181.
41. *Дёмин, А.С.* Заметки по персоналогии «Повести временных лет» [Текст] / А. С. Дёмин // Герменевтика древнерусской литературы / ИМЛИ РАН им. А. М. Горького; Общество исследователей Древней Руси. — М.: Наследие, 1998. — Сб. 9. — С. 52–78.
42. *Демкова, Н.С.* Средневековая русская литература. Поэтика, интерпретации, источники: сб. ст. [Текст] / Н. С. Демкова — СПб.: СПбГУ, 1997.
43. *Державин, Н.С.* Славяне в древности [Текст] / Н.С.Державин — М.: Изд-во АН СССР, 1945. — 216 с.
44. *Державина, О.А.* Древняя Русь в русской литературе 19 века. Пролог. Избранные тексты. [Текст] / О. А. Державина; РАН; ИМЛИ им. А.М.Горького. — М.: ИМЛИ, 1990
45. *Державина, О.А.* Трагедия Пушкина «Борис Годунов» и русские исторические повести начала XVII века [Текст] / О. А. Державина // Уч. зап. Московского гор. пед. ин-та им. Потемкина. — М., 1954. — Т. 43. — Вып. 4.
46. *Димитрий Ростовский.* Жития святых. [Текст]. — М., 1856. — Кн. 4 (июнь-август).
47. *Дмитриев, Л.А.* Житийные повести русского Севера как памятник литературы XIII–XVII вв. [Текст] / Л. А. Дмитриев. — Л.: Наука, 1972.
48. Древнерусские патерики. Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик [Текст] / Изд. подгот. Л. А. Ольшевская, С. Н. Травников. — СПб.: Наука, 1999.
49. Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым [Текст] / Под ред. А. А. Горелова. — СПб.: Тропа Троянова, 2000.

50. *Дурылин, С.Н.* Нестеров в жизни и творчестве [Текст] / С. Н. Дурылин / Подг. текста и подбор иллюстр. В. Ф. Тейдер и В. Н. Тороповой. — М.: Молодая гвардия, 2004.
51. Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. [Текст]. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950.
52. *Елеонская, А.С.* Русская ораторская проза в литературном процессе XVII века [Текст] / А. С. Елеонская. — М.: Наука, 1990.
53. *Еремина, О.А.* Древнерусская литература в школе. Поурочное планирование [Текст] / О. А. Еремина. — М.: Экзамен, 2004. — 160 с.
54. *Жданов, И.Н.* О драме А. С. Пушкина «Борис Годунов» [Текст] / И. Н. Жданов. — СПб., 1892.
55. *Живов, В.М.* Кошунственная поэзия в системе русской культуры конца XVIII — начала XIX века [Текст] / В. М. Живов // Из истории русской культуры. / — М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. — Т. 4: XVIII — начало XIX века. — С. 701–753.
56. *Живов, В.М.* Особенности рецепции византийской культуры в древней Руси [Текст] / В. М. Живов // Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. — М.: Языки русской культуры, 2002.
57. Жизнь и житие Сергия Радонежского [Текст] / Сост., посл. и коммент. В. В. Колесова. — М.: Сов. Россия, 1991.
58. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения [Текст]. — М.: Наука, 1960.
59. Житие святителя и чудотворца Николая, архиепископа Мирликийского [Текст]. — М., 1868.
60. Жития святых земли Российской [Текст] — СПб.; Приозерск: Покровский дар, 2004.
61. *Зайцев, Б.К.* Голубая звезда [Текст] / Б. К. Зайцев // Сочинения. В 3 т. Т.1. / Сост., подгот. текста, авт. вступ. статьи Е. Воропаева, сост., подгот. текста А. Тархов. — М.: Терра, 1993.
62. Иже ко святых отца нашего Иоанна Златоустого архиепископа Константинопольского избранные творения. Беседы на книгу Бытия. Т. 1. [Текст]. — М., 1993. — С. 131. — Репринтное издание. (Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста Архиепископа Константинопольского в русском переводе. Т. 4. — СПб., 1898.
63. *Иконников, В.С.* Опыт русской историографии [Текст] / В. С. Иконников — Киев, 1908. — Т. 2. — Кн. 2.
64. *Ильин И.А.* Собрание сочинений: Переписка двух Иванов (1927–1934) [Текст] / И. А. Ильин / Сост., вступ. статья и коммент. Ю. Т. Лисицы. — М.: Русская книга, 2000. — 560 с.



65. *Ильин, И.А.* «Святая Русь». «Богомолье» Шмелева // И. А. Ильин. Собрание сочинений: в 10 т. / Сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы. — Т. 6. — Кн. 2. — М.: Русская книга, 1996.
66. Иное сказание [Текст] // Русское историческое повествование XVI–XVII веков. — М.: Советская Россия, 1984. — С. 29–89.
67. Ипатьевская летопись [Текст] / ПСРЛ. — М.: Языки славянской культуры, 1998. — Т. 2.
68. *Истомин, Карион.* Лицевой букварь [Текст] / Карион Истомин — М., 1916.
69. *Истрин В.М.* Сказание об Индийском царстве [Текст] / В. М. Истрин // Древности. Труды славянской комиссии Московского Императорского Археологического общества. — М., 1895. — Т. 1.
70. *Калугин, В.В.* «Житие святителя Николая Мирликийского» в агиографическом своде Андрея Курбского [Текст] / В. В. Калугин. — М.: Языки славянской культуры, 2003.
71. *Калугин, В.В.* Андрей Курбский и Иван Грозный: (Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя) [Текст] / В.В.Калугин. — М.: Языки русской культуры, 1998. — 415 с.
72. Калязинская челобитная [Текст] // ПЛДР. XVII век. Кн.2. — М.: Худож. лит., 1989. — С. 211–214.
73. *Камчатнов, А.М.* История русского литературного языка: XI — первая половина XIX века: учеб. пособие [Текст] / А. М. Камчатнов. — М.: Академия, 2005.
74. *Каравашки, А.В.* Власть мучителя. Конвенциональные модели тирании в русской истории XI–XVII вв. [Текст] / А. В. Каравашкин // Россия XXI. Общественно-политический и научный журнал. — 2006. — № 4. — С. 63–109.
75. *Каравашкин, А.В.* Понимание древнерусского источника (традиции и современность) [Текст] / А. В. Каравашкин // Ученые записки МГПИ. — М.: МГПИ, 2004. — Т. 2. — С. 60–91.
76. *Каравашкин, А.В.* Регион Докса. Источниковедение культуры [Текст] / А. В. Каравашкин, А. Л. Юрганов. — М.: Изд-во РГГУ, 2005.
77. *Карпов, А.Ю.* Владимир Святой [Текст] / А. Ю. Карпов — М.: Молодая гвардия; Русское слово, 1997.
78. *Клейн, И.* Донец и Стикс (Пограничная река между светом и тьмою в «Слове о полку Игореве») [Текст] / И. Клейн // Культурное наследие Древней Руси. — М.: Наука, 1976. — С. 64–68.
79. *Ключевский, В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник [Текст] / В. О. Ключевский. — М., 1871. (Репринтное изд.: М., 1989).
80. *Ключевский, В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник [Текст] / В. О. Ключевский. — М., 2003.
81. Книга, глаголемая Козмография [Текст] — СПб., 1878–1881.

82. *Колесов, В.В.* Древнерусский литературный язык [Текст] / В. В. Колесов. — Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1989.
83. *Колесов, В.В.* Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. [Текст] / В. В. Колесов — СПб.: СПбГУ, 2000.
84. *Колчин Б.А.* Усадьба новгородского художника XII в. [Текст] / Б. А. Колчин, А. С. Хорошев, В. Л. Янин. — М.: Наука, 1981.
85. *Кондаков, Н.П.* Византийские церкви и памятники Константинополя [Текст] / Н. П. Кондаков. — М.: Индрик, 2006.
86. *Конявская, Е.Л.* «Границы» древнерусской литературы и проблема жанров [Текст] / Е. Л. Конявская // Жанры и формы в письменной культуре средневековья. — М.: ИМЛИ РАН, 2005.
87. *Конявская, Е.Л.* Авторское самосознание древнерусского книжника (XI — середина XV в.) [Текст] / Е. Л. Конявская. — М.: Языки русской культуры, 2000.
88. *Конявская, Е.Л.* Проблема общих мест в древнеславянских литературах (на материале агиографии) [Текст] / Е. Л. Конявская. — Київ, 2004.
89. *Коротченко, М.А.* Публицистика смутного времени (проблематика, проблема авторской позиции, влияние церковной публицистики конца XV — начала XVI вв.). [Текст] / М. А. Коротченко: дисс. ... канд. филол. наук. — М., 1998.
90. *Круглов, Ю.Г.* Русские обрядовые песни [Текст] / Ю. Г. Круглов. — М.: Высш. шк., 1989.
91. *Кружалова, А.М.* О преподавании древнерусской литературы в школе [Текст] / А. М. Кружалова // Русская словесность. — 2005. — № 2.
92. *Крутова, М.С.* Святитель Николай Чудотворец в древнерусской письменности [Текст] / М. С. Крутова. — М.: Мартис, 1997.
93. *Крюков, А.М.* Алексей II Комнин [Текст] / А. М. Крюков // ПЭ. — Т. 1.
94. *Крянев, Ю.В.* Двоеверие на Руси [Текст] / Ю. В. Крянев, Т. В. Павлова // Как была крещена Русь. — М.: Политиздат, 1990. — С. 304–314.
95. *Кудрявцев, И.М.* «Послание на Угру» Вассиана Рыло как памятник публицистики XV в. [Текст] / И. М. Кудрявцев // ТОДРЛ. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. — Т. 8.
96. *Купреянова, Е.Н.* Мотивы народного эпоса и древней литературы в произведениях Л. Н. Толстого [Текст] / Е. Н. Купреянова // Русская литература. — 1963. — № 2.
97. Літописні оповіді про похід князя Ігоря. Упорядкування В. Ю. Франчук [Текст]. — Київ: Наукова думка, 1988.
98. Лаврентьевская летопись [Текст] // ПСРЛ. — М.: Языки славянской культуры, 1997. — Т. 1.
99. *Лавров, А.С.* «Летописец» Кариона Истомина [Текст] / А. С. Лавров // ТОДРЛ. — СПб.: Дмитрий Буланин, 1992. — Т. 45.

100. Лесков в 1860–1870-е годы. Из воспоминаний Н. М. Бубнова [Текст] / Вступительная статья, публикация и комментарии В. Эджертон // Литературное наследство. — М.: ИМЛИ РАН, 2000. — Т. 101. Неизданный Лесков. — Кн. 2.
101. *Лесков, А.* Жизнь Лескова: в 2 т. [Текст] / А. Лесков — М., 1981. — Т. 2.
102. *Лесков, А.* Жизнь Николая Лескова / А. Лесков. — Тула: Приокское книжное изд-во, 1981.
103. *Лесков, Н.С.* Божедомы. Повесть лет временных [Текст] / Н. С. Лесков // Литературное наследство. — М.: Наследие 1997. — Т. 101. Неизданный Лесков. — Кн. 1.
104. *Лесков, Н.С.* Полн собр. соч. В 30 т. Т. 7 [Текст] / Н. С. Лесков; Сост. и общая ред. В. Ю. Троицкого. — М.: Правда, 1999.
105. *Лесков, Н.С.* Собр. соч. в 11 т. [Текст] / Н.С.Лесков. — М., 1956.
106. *Лесков, Н.С.* Церковные интриганы [Текст] / Н. С. Лесков // Исторический вестник. — 1882. — № 5.
107. Летописи русской литературы и древности, издаваемые Н. Тихонравовым [Текст]. — М., 1861. —Т. 3. — Отд. 2. — С. 117–173.
108. *Лихачев, Д.С.* К изучению художественных методов русской литературы XI–XVII вв. [Текст] / Д. С. Лихачев // ТОДРЛ. — М.; Л.: Наука, 1964. — Т. 20. — С. 5–28.
109. *Лихачев, Д.С.* Поэтика древнерусской литературы [Текст] / Д. С. Лихачев. — М.: Наука, 1979.
110. *Лихачев, Д.С.* Раздумья о России [Текст] / Д. С. Лихачев. — СПб.: Логос, 2006. — 656 с.
111. *Лихачев, Д.С.* Смех как мировоззрение [Текст] / Д. С. Лихачев // Историческая поэтика русской литературы: «Смех как мировоззрение» и другие работы. — СПб.: Алетейя, 1997. — С. 342–403.
112. *Лопарев, Х.М.* Книга паломник: Сказание мест святых во Царьграде Антония, архиепископа Новгородского в 1200 г. [Текст] / Х. М. Лопарев // ППС. — СПб., 1899. — Т. 17. — Вып. 51 (3).
113. *Лопарев, Х.М.* Описание рукописей Императорского Общества любителей древней письменности. [Текст] / Х. М. Лопарев. — СПб., 1893. — Ч. 2.
114. *Лосский, Н.О.* Мир как осуществление красоты. Цит. по кн.: Основы эстетики [Текст]. — М.: Прогресс. — Традиция, 1998.
115. *Лотман, Л.М.* Комментарии [Текст] / Л. М. Лотман // Пушкин А. С. Борис Годунов. — СПб.: Академический проект, 1996.
116. *Лотман, Л.М.* Комментарии к «Борису Годунову» [Текст] // А. С. Пушкин «Борис Годунов», трагедия. Предисловие, подготовка текста, статья «Творческая история пьесы» С. А. Фомичева. — СПб: Академический проект, 1996.

117. *Лотман, Ю.М.* Условность в искусстве [Текст] / Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский // Лотман Ю. М. Избранные статьи в 3 т. — Т.3. — Таллин: Александра, 1993.
118. *Лурье, Я.С.* Литература XVI века [Текст] / Я. С. Лурье // История русской литературы XI–XVII веков / Под ред. Д. С. Лихачева. — М.: Просвещение, 1985. — С. 253–290.
119. *Луцевич, Л.Ф.* Псалтирь в русской поэзии [Текст] / Л. Ф. Луцевич — СПб.: Дмитрий Буланин, 2002.
120. *Майорова, О.Е.* Божедомы. Повесть лет временных. Рукописная редакция хроники Лескова «Соборяне». Вступительная статья [Текст]. / О. Е. Майорова // Литературное наследство. — Т. 101. Неизданный Лесков. Кн. 1. — М.: Наследие, 1997.
121. *Макарова, Е.А.* Старообрядческая культура в эстетическом восприятии Н. С. Лескова. [Текст] / Е. А. Макарова. Дис. ... канд. филол. наук. — Томск, 1993.
122. *Масиель Санчес, Л.К.* Описание святынь Константинополя в латинской рукописи XII века [Текст] / Л. К. Масиель Санчес // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси / Редактор-составитель А. М. Лидов. — М.: Мартис, 1996.
123. *Мельникова, Е.А.* Святыни Константинополя в древнескандинавском трактате [Текст] / Е. А. Мельникова // Родное и вселенское. К 60-летию Н. Н. Лисового. — М.: Паломнический центр Московского Патриархата, 2006.
124. *Михайлова, Т.В.* Свидетельства праведности царской власти в повестях Смутного времени [Текст] / Т. В. Михайлова // Религия и нравственность в секулярном мире. Материалы научной конференции. 28–30 ноября 2001 г. Санкт-Петербург. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001.
125. *Молдавская, Н.Д.* Литературное развитие школьников в процессе обучения. [Текст] / Н. Д. Молдавская — М.: Педагогика, 1976.
126. *Назаретская, К.А.* Об истоках русского сентиментализма [Текст] / К. А. Назаретская // Вопросы эстетики и теории литературы. — Казань, 1963.
127. *Николаева, Е.В.* Методические разработки по специальному курсу «Древнерусская литература в творчестве Л. Н. Толстого» [Текст] / Е. В. Николаева. — М.: МГПИ имени В. И. Ленина, 1986.
128. *Николев, Н.И.* Творении. [Текст] / Н. И. Николев. — М.: [б.и.], 1797. — Ч. 4.
129. Никоновская летопись [Текст] / ПСРЛ. — СПб., 1885. — Т. 10.
130. Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов [Текст]. — М.: Изд-во Академии наук СССР, 1950.
131. Новый летописец [Текст] // ПСРЛ. — М.: Языки русской культуры, 2000. — Т.14.
132. Образ св. Николая Чудотворца в культуре Древней Руси. Материалы научной конференции 22 мая 2000 г. [Текст] / Отв. ред. Н. В. Пак. — СПб., 2001.
133. *Осьминина, Е.А.* В поисках утраченной России [Текст] / Е. А. Осьминина // И. С. Шмелев. Сочинения: в 5 т. Т. 4. — М.: Русская книга, 2001.

134. Отрывок из Львовской летописи [Текст] / ПСРЛ. — СПб., 1910–1914. — Т. 20.
135. *Пак Н.В.* Житийные памятники о Николае Мирликийском в русской книжности X–XVII вв. [Текст] / Н. В. Пак: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. — СПб., 2000.
136. *Пак, Н.В.* Проблема древнерусских редакций Метафрастова жития св. Николая Мирликийского [Текст] / Н. В. Пак // Образ св. Николая Чудотворца в культуре Древней Руси: материалы науч. конф. 22 мая 2000 г. — СПб., 2001. — С. 33–99.
137. *Пак, Н.И.* Древнерусская культура в художественном мире Б. К. Зайцева [Текст] / Н.И.Пак; Мин. образования РФ; МПГУ; КГПУ. — М.; Калуга, 2003.
138. Памятники Куликовского цикла. [Текст] / РАН ИРИ — СПб.: Русско-балтийский информ. Центр «Блиц», 1998.
139. Памятники старинной русской литературы [Текст] / Изд. Г. Кушелев-Безбородко. — СПб., 1860. — Вып. 2.
140. Памятники старинной русской литературы. — СПб.: [Б.и.], 1862. — Вып. 3.
141. *Панченко, А.М.* Русская культура в канун петровских реформ [Текст] / А. М. Панченко // Из истории русской культуры (XVII — начало XVIII века). — М.: Языки русской культуры, 1996. — Т. 3.
142. *Панченко, А.М.* Я эмигрировал в Древнюю Русь. Россия: история и культура. Работы разных лет [Текст] / А. М. Панченко. — СПб.: Изд-во журнала «Звезда», 2008.
143. *Пашуто, В.Т.* Возрождение Великороссии и судьбы восточных славян [Текст] / В. Т. Пашуто // Древнерусское наследие и историческая судьба восточного славянства. — М.: Наука, 1982. — С. 7–66.
144. *Пентковский, А.М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси [Текст] / А. М. Пентковский. — М.: Изд-во Московской Патриархии, 2001.
145. Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским [Текст] / Текст подгот. Я. С. Лурье, Ю. Д. Рыков. — Л.: Наука, 1979.
146. *Перетц, В.Н.* «Слово о полку Ігоревім». Пам'ятка феодальної України. — Русі XII віку [Текст] / В. Н. Перетц — Київ: Українська Академія наук, 1928. — С. 159–162.
147. *Петрухин, В.Я.* Древняя Русь. Народ. Князья. Религия [Текст] / В. Я. Петрухин // Из истории русской культуры. Древняя Русь. — М.: Языки русской культуры, 2000. — Т. 1.
148. *Петрухин, В.Я.* Древняя Русь: Народ. Князья. Религия [Текст] / В. Я. Петрухин // Из истории русской культуры (Древняя Русь). — М.: Языки русской культуры, 2000. — Т. 1.
149. *Пиккио, Р.* Влияние церковной культуры на литературные приемы Древней Руси [Текст] / Р. Пиккио // Slavia Orthodoxa: Литература и язык. — М.: Знак, 2003.
150. ПЛДР. XIII век [Текст]. — М.: Худож. лит., 1981.

151. ПЛДР. XIV–XV вв. [Текст]. — М.: Худож. лит., 1981.
152. ПЛДР. XVII век. Книга третья. [Текст]. — М.: Худож. лит., 1994.
153. ПЛДР. Вторая половина XV в. [Текст] — М.: Худож. лит., 1982.
154. Повесть временных лет. [Текст]. — 2-е изд. — СПб.: Наука, 1996.
155. Повесть о честном житии царя и великого князя Феодора Ивановича всея Руси [Текст] / ПСРЛ. — М.: Языки русской культуры, 2000. — Т. 14.
156. Повесть, како восхити неправдою на Москве царский престоль Борись Годуновъ [Текст] // Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени. — 3-е изд. — Л., 1925. — РИБ. — Т. 13. — Вып. 1.
157. Послания Ивана Грозного [Текст]. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951.
158. Поэты XVIII века [Текст]: в 2 т. — Т. 2 / Вступ. ст. Г. П. Макогоненко; сост. Г. П. Макогоненко, И. З. Сермана; подгот. текста и примеч. Н. Д. Кочеткова. — Л.: Сов. писатель, 1972. — (Библиотека поэта; Большая серия). Русская стихотворная пародия (XVIII — начало XIX в.) [Текст] / Вступ. ст., подгот. текста и примеч. А. А. Морозова. — Л.: Сов. писатель, 1960 (Библиотека поэта; Большая серия).
159. Православный молитвослов и Псалтирь [Текст] / Юбилейное издание, посвященное тысячелетию Крещения Руси. — М.: Изд-во Московской Патриархии, 1988.
160. *Приселков, М. Д.* История русского летописания XI–XV вв. [Текст] / М. Д. Приселков. — СПб.: Дмитрий Буланин, 1996. — 325 с.
161. *Прокофьев, Н. И.* «Видения» крестьянской войны и польско-шведской интервенции начала XVII века (Из истории жанров литературы русского средневековья). [Текст] / Н. И. Прокофьев: автореферат дисс. ... канд. филол. наук. — М., 1949.
162. *Прокофьев, Н. И.* О мировоззрении русского средневековья и системе жанров русской литературы XI–XVII вв. [Текст] / Н. И. Прокофьев // Литература Древней Руси. — М.: МГПИ им. В. И. Ленина, 1975. — Вып. 1. — С. 5–39.
163. *Прокофьев, Н. И.* О преемственной связи в историческом развитии жанров и жанровых систем [Текст] / Н. И. Прокофьев // Литература Древней Руси. Межвузовский сборник научных трудов. — М.: Прометей, 1996. — С. 15–28.
164. *Прошин, Г. Г.* Второе крещение [Текст] / Г. Г. Прошин // Как была крещена Русь. — М.: Политиздат, 1990. — С. 9–168.
165. *Пругавин, А. С.* Старообрядчество во второй половине XIX века [Текст] / А. С. Пругавин — М., 1904.
166. ПСРЛ [Текст] — М.: Языки русской культуры, 2000. — Т. 10.
167. ПСРЛ [Текст]. — М.: Наука, 1965. — Т. 29.
168. *Путилов, Б. Н.* Пародирование как тип эпических трансформаций [Текст] / Б. Н. Путилов // Фольклор и народная культура. — СПб.: Наука, 1994. — С. 215–225.
169. *Пушкин, А. С.* Полное собр. соч. В 10 т. Т. 10 [Текст] / А. С. Пушкин — М.: Изд-во АН СССР, 1958.

170. *Пушкин, А.С.* Полное собр. соч. В 10 т. Т. 5. [Текст] / А.С.Пушкин — М.: Изд-во АН СССР, 1957. — С. 217–322.
171. *Пушкин, А.С.* Полное собр. соч. В 10 т. Т. 7 [Текст] / А.С.Пушкин — М.: Изд-во АН СССР, 1958.
172. *Пыпин, А.Н.* История русской литературы [Текст] / А. Н. Пыпин — СПб., 1898. — Т. 2.
173. *Пыпин, А.Н.* Очерки литературной истории старинных повестей [Текст] / А. Н. Пыпин. — СПб., 1857.
174. *Ранчин, А.М.* Пространственная структура в летописных повестях 1015 и 1019 годов и в житиях святых Бориса и Глеба [Текст] / А. М. Ранчин // Ранчин А. М. Вертоград златословный. Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. — М.: Новое литературное обозрение, 2007. — С. 75–85.
175. *Рапов, О.М.* Княжеские владения на Руси в X — первой половине XIII в. [Текст] / О. М. Рапов. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1977.
176. *Раушенбах, Б.В.* Сквозь глубь веков [Текст] / Б. В. Раушенбах // Как была крещена Русь. — М.: Политиздат, 1990. — С. 188–201.
177. *Решетова, А.А.* О литературных параллелях в древнерусской словесности («Сказание об Индийском царстве» и «Слове о некоем старце») [Текст] / А. А. Решетова // Филологические науки. — 2004. — № 3 — С. 33–42.
178. *Решетова, А.А.* Эсхатологические мотивы в «Слове о некоем старце», *Решетова, А.А.* Эсхатологические мотивы в «Слове о некоем старце», памятнике паломнической литературы XVII в. [Текст] / А. А. Решетова // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. — 2004. — №1 (15). — С. 66–80.
179. *Робинсон, А.Н.* Солнечная символика в «Слове о полку Игореве» [Текст] / А. Н. Робинсон // «Слово о полку Игореве». Памятники литературы и искусства XII–XVII веков. — М.: Наука, 1978. — С. 7–58.
180. *Ровинский Д.А.* Русские народные картинки. / Собрал и описал Д. Ровинский. — СПб., 1881. — Кн. 3. Притчи и листы духовные
181. *Рогачевская, Е.Б.* Цикл памятников о Николае Мирликийском [Текст] / Е. Б. Рогачевская // Древнерусская литература: Восприятие Запада в XI–XIV вв. — М.: Наследие, 1996. — С. 35–50.
182. *Руди, Т.Р.* Топика русских житий (вопросы типологии) [Текст] / Т. Р. Руди // Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика. — СПб.: Дмитрий Буланин, 2005.
183. Русская историческая библиотека [Текст] — СПб., 1875. — Т. 2.
184. Русская летопись по Никонову списку [Текст]. — СПб., 1788. — Ч. 4.
185. *Рыбаков, Б.А.* Киевская Русь и русские княжества XII–XIII веков [Текст] / Б. А. Рыбаков. — М.: Наука, 1993. — 569 с.

186. *Рыбаков, Б.А.* Язычество древней Руси [Текст] / Б. А. Рыбаков; РАН; Отд. истории; Ин-т археологии. — М.: Наука, 1987. — 782 с.
187. *Рыбаков, Б.А.* Язычество древних славян [Текст] / Б. А. Рыбаков; РАН; Отд. истории; Ин-т археологии. — М.: Наука, 1981. — Ч. 2.: гл. 6. Земледельческие культы праславян. — С. 285–303; Ч. 3.: Истоки славянской мифологии. — С. 354–606.
188. *Рымарь, Н.Т.* Некоторые проблемы изучения литературного пародирования [Текст] / Н. Т. Рымарь, В. П. Скобелев // Проблемы изучения литературного пародирования: межвуз. сб. науч. ст. — Самара: Изд-во «Самарский университет», 1996. — С. 9–18.
189. *Рябов, О.В.* Гордыня и смирение в этической мотивации подчинения власти в средневековой Руси [Текст] / О. В. Рябов // Менталитет и политическое развитие России. — М.: РАН ИРИ, 1996.
190. *Рябушинский, В.П.* Старообрядчество и русское религиозное чувство [Текст] / В. П. Рябушинский. — М., 1994.
191. *Савваитов, П.* Путешествие новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце XII столетия [Текст] / П. Савваитов — СПб., 1872.
192. *Савельева, И.М.* Знание о прошлом: теория и история [Текст] / И. М. Савельева, А. В. Полетаев. — СПб.: Наука, 2003. — Т. 1.
193. *Садовойской, Б.* Записки (1881–1916) [Текст] / Б. Садовойской // Российский Архив. История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв. — М., 1991. — Вып. 1.
194. *Сазонова, Л.И.* Карион Истомин [Текст] / Л. И. Сазонова // Словарь книжников и книжности Древней Руси. — СПб.: Дмитрий Буланин, 1993. — С. 140–152.
195. *Сазонова, Л.И.* Литературная культура России: раннее Новое время [Текст] / Л. И. Сазонова — М.: Языки славянских культур, 2006.
196. *Сазонова, Л.И.* Литературная культура России: раннее Новое время. — М.: Языки славянских культур, 2006.
197. Сб. РИО. [Текст]. — СПб., 1892. — Т. 71.
198. <Св. Димитрий Ростовский.> Книга житий святых <...>. На три месяца первья, септември, октоври и ноември. — Киев: Типография Киево-Печерской Лавры, 1689.
199. *Серман, И.З.* Протопоп Аввакум в творчестве Лескова [Текст] / И. З. Серман // ТОДРЛ. — М.: Изд-во АН СССР, 1958. — Т. 14. — С. 93–99.
200. Сказания и повести о Куликовской битве. [Текст] / Изд. подгот. Л. А. Дмитриев, О. П. Лихачева. — Л.: Наука, 1982.
201. Слово о законе и благодати митрополита киевского Илариона [Текст] // БЛДР / ИРЛИ РАН — СПб.: Наука, 1997. — Т. 1. — С. 26–61.
202. Слово о некоем старце [Текст] // Сборник ОРЯС АН. — 1890. — Т. 51. — № 2.
203. Слово о полку Игореве [Текст]. — М.; Л.: Наука, 1950.



204. *Сперанский, М.Н.* Из старинной новгородской литературы XIV века [Текст] / М. Н. Сперанский — Л., 1934.
205. *Сперанский, М.Н.* Сказание об Индийском царстве [Текст] / М. Н. Сперанский // Известия ОРЯС АН. — 1930. — Т.3. — Кн. 2.
206. *Срезневский, И.И.* Словарь древнерусского языка [Текст] / И. И. Срезневский. — М.: Книга, 1989. — Т. 2. — Ч. 1.
207. *Сумароков, А.П.* Избранные произведения [Текст] / А. П. Сумароков. Библиотека поэта. Большая серия. — М.: Советский писатель, 1957.
208. *Сырку, П.А.* Описание турецкой империи, составленное русским, бывшим в плену у турок во второй половине XVII в. [Текст] / П. А. Сырку // ППС. — СПб., 1890. — Т. 10. — Вып. 3.
209. Так называемое Иное сказание [Текст] // Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени. — 3-е изд. — Л., 1925. — РИБ. — Т. 13. — Вып. 1.
210. Таррагонский аноним. «О граде Константинополе». Латинское описание реликвий XI века. [Текст] / Перевод, предисловие и комментарии Л. К. Масиела Санчеса // Реликвии и Византии и Древней Руси: Письменные источники / Редактор-составитель А. М. Лидов. — М.: Прогресс-Традиция, 2006.
211. *Творогов, О.В.* Древнерусские четьи сборники XII–XIV вв. (Статья первая) [Текст] / О. В. Творогов // ТОДРЛ. — Л.: Наука, 1988. — Т. 41.
212. *Толстая, А.А.* Записки фрейлины. Печальный эпизод из моей жизни при дворе [Текст] / А. А. Толстая. — М., 1996.
213. *Толстой, Л.Н.* Азбука [Текст] / Отдел рукописей Государственного музея Л. Н. Толстого. — Рукопись 22, л. 1.
214. *Толстой, Л.Н.* Полное собрание переписки: в 2 т. [Текст] / Л. Н. Толстой, Н. Н. Страхов. — Оттава, 2003. — Т. 1.
215. *Толстой, Л.Н.* Полное собрание сочинений в 90 тт. (Юбилейное издание) [Текст] / Л. Н. Толстой. — М.; Л.: ГИХЛ, 1953.
216. Три еврейских путешественника XI и XII столетий. Эльдад Данил, р. Вениамин Тудельский, р. Петахий Регенсбургский (еврейский текст с русским переводом) [Текст] / Пер., примеч. и карты П. Марголина. — СПб., 1881.
217. *Трофимова, Н.В.* Судьба сюжета о юноше-кожемяке в русском летописании [Текст] / Н. В. Трофимова // Русская речь. — 2005. — № 3. — С. 86–90.
218. Труды десятого археологического съезда в Риге. 1896. [Текст] — М., 1900.
219. *Уваров К.А.* Князь А. М. Курбский — писатель («История о великом князе Московском») [Текст] / К. А. Уваров: автореф. канд. дис. — М., 1973.
220. *Ужанков, А.Н.* Стадиальное развитие русской литературы XI — первой трети XVIII веков. Теория литературных формаций. [Текст] / А. Н. Ужанков. — М.: Издательство Литературного института им. А. М. Горького, 2008. — С. 165–177.

221. Успенский сборник XII–XIII вв. [Текст] / Изд. подг. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. Под ред. С. И. Коткова. — М.: Наука, 1971. — 338 с.
222. *Успенский, Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей: Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского [Текст] / Б. А. Успенский. — М.: Наука, 1982.
223. *Успенский, Б.А.* Царь и Бог [Текст] / Б. А. Успенский: избр. тр. — М.: Гнозис, 1994. — Т. 1.: Семиотика истории. Семиотика культуры.
224. *Успенский, Б.А.* Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен [Текст] / Б. А. Успенский: избр. тр. — М.: Гнозис, 1994. — Т. 1.: Семиотика истории. Семиотика культуры.
225. *Успенский, Ф.И.* История Византийской империи [Текст] / Ф. И. Успенский. — Л., 1927. — Т. 2.
226. *Филошкин, А.И.* Грамоты новгородского архиепископа Феодосия, посвященные «Казанскому взятию» [Текст] / А. И. Филошкин // Герменевтика древнерусской литературы. — М.: ИМЛИ РАН; Наследие, 2000. — Сб. 10. — С. 262–279.
227. *Флоровский, Г.В.* О народах не-исторических [Текст] / Г. В. Флоровский // Из прошлого русской мысли / Сост. М. А. Колеров, Ю. П. Сенокосов. — М.: Аграф, 1998.
228. *Фомичев, С.А.* «Комедия о царе Борисе и о Гришке Отрепьеве» А. С. Пушкина [Текст] / С. А. Фомичев // ТОДРЛ. — СПб.: Дмитрий Буланин, 1993. — Т. 48. — С. 421–428.
229. *Фомичев, С.А.* Пушкин и древнерусская литература [Текст] / С. А. Фомичев // Русская литература. — 1987. — № 1. — С. 20–39.
230. *Фрейденберг, О.М.* Происхождение пародии [Текст] / О. М. Фрейденберг // Русская литература XX века в зеркале пародии: Антология / Сост. О. Б. Кушлина. — М.: Высш. шк., 1993. — С. 392–404.
231. Хронограф 1617 г. [Текст] // ПЛДР. Конец XVI — начало XVII веков. — М.: Худож. лит., 1987.
232. *Чалкова, Т.Ф.* Повесть о царице и львице в обработке И. С. Мяндина [Текст] / Т. Ф. Чалкова // Литература и классовая борьба эпохи позднего феодализма в России. — Новосибирск: Наука, 1987.
233. *Черная, Л.А.* О христианском открытии человека в русской литературе XI–XIII веков [Текст] / Л. А. Черная // Герменевтика древнерусской литературы. — М.: Наследие, 1995. — Сб. 8 — С. 24–32.
234. *Чернявский, М.* Хан или василевс: один из аспектов русской средневековой политической теории [Текст] / М. Чернявский // Из истории русской культуры. Киевская и Московская Русь. — М., 2002. — Т. 2. — Кн. 1
235. *Чичуров, И.С.* Политическая идеология Средневековья. Византия и Русь [Текст] / И. С. Чичуров. — М.: Наука, 1991. — 176 с.

236. *Шайкин, А.А.* Функции времени в «Повести временных лет» [Текст] / А. А. Шайкин // Шайкин А. А. Поэтика и история. На материале памятников русской литературы XI–XVI веков. — М.: Флинта; Наука, 2005. — С. 129–143.
237. *Шалина, И.А.* Реликвии в восточнохристианской иконографии [Текст] / И. А. Шалина. — М.: Индрик, 2005.
238. *Шахматов, А.А.* Предисловие к Начальному Киевскому своду и Несторова летопись [Текст] / А. А. Шахматов // Шахматов А.А. История русского летописания. — СПб.: Наука, 2003. — Т. 1. — Кн. 2.
239. *Шаховской, С.И.* Летописная книга [Текст] / С. И. Шаховской // ПЛДР. Конец XVI — начало XVII веков. — М.: Худож. лит., 1987. — С. 358–427.
240. *Шейн, П.В.* Еще о пародии в народных песнях [Текст] / П. В. Шейн // Этнографическое обозрение. — 1895. — № 2.
241. *Шейн, П.В.* Народная пародия на историческую песню [Текст] / П. В. Шейн // Этнографическое обозрение. — 1894. — № 1.
242. *Шелаева, А.А.* История воспитанницы Н. С. Лескова Вари Долиной по письмам к ее матери Е. А. Кукк [Текст] / А. А. Шелаева // Русская литература. — 1991. — № 3. — С. 102–107.
243. *Шмелев, И.С.* Сочинения: В 2 т. Т.2 [Текст] / И.С.Шмелев / Сост., подгот. текста и коммент. О. Михайлова. — М.: Худож. лит., 1989. — 463 с.
244. *Шульга, Е.Б.* Комментарии к рукописной редакции хроники Лескова «Соборяне» [Текст] / Е. Б. Шульга // Литературное наследство. — Т. 101. Неизданный Лесков. — Кн. 1.
245. *Этингоф, О.Е.* Византийские иконы VI — первой половины XIII века в России. [Текст] / О. Е. Этингоф. — М.: Индрик, 2005.
246. *Юрганов, А.Л.* Категории русской средневековой культуры [Текст] / А. Л. Юрганов. — М.: Университетская книга, 1998.
247. *Юрганов, А.Л.* Убить беса. Путь от Средневековья к Новому времени [Текст] / А. Л. Юрганов. — М.: Изд-во РГГУ, 2006.
248. *Юхименко, Е.М.* О книжной основе культуры Выга [Текст] / Е. М. Юхименко // Мир старообрядчества. — Вып. 4. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества. Материалы международной научной конференции. — М.: РОССПЭН, 1998. — С. 157–165.
249. *Янин В.Л.* К истории создания нередицкой живописи // Средневековый Новгород. — М.: Наука, 2004.
250. *Янин, В.Л.* В мастерской средневекового новгородского художника Олисея Гречина [Текст] / В. Л. Янин // Наука и человечество. — М.: Знание, 1981.

Алехина Лариса Ивановна, Башлыкова Марина Евгеньевна,  
Газизова Амина Абдуллаевна, Гладкова Олеся Владимировна,  
Июльская Елена Геннадьевна, Казакова Любовь Алексеевна,  
Каравашкин Андрей Витальевич, Конявская Елена Леонидовна,  
Мелентьева Ирина Евгеньевна, Николаева Евгения Васильевна,  
Пак Надежда Идионовна, Пауткин Алексей Аркадьевич,  
Решетова Анна Анатольевна, Романичева Елена Станиславовна,  
Смирнов Павел Андреевич, Трофимова Нина Владимировна,  
Туфанова Ольга Александровна, Ужанков Александр Николаевич

## ЛИТЕРАТУРА ДРЕВНЕЙ РУСИ

Коллективная монография

Управление издательской деятельности  
и инновационного проектирования  
МПУ

117571 Москва, Вернадского пр-т, д. 88, оф. 446

Тел.: (499) 730-38-61

E-mail: info@prometej.su

Выполнено при техническом содействии  
ИП Заика А. А.

Подписано в печать 01.12.2011 г.  
Формат 60x90/16. Объем 15,75 п.л.  
Тираж 500 экз. Заказ № 199.

ISBN 978-5-4263-0076-7



9 785426 300767