

А. С. Дёмин



ДРЕВНЕРУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА КАК ЛИТЕРАТУРА

О манерах повествования и изображения



STUDIA PHILOLOGICA

Studia philologica

Анатолий Демин

**Древнерусская литература
как литература. О манерах
повествования и изображения**

«Языки Славянской Культуры»

2015

УДК 82
ББК 83.3 (2Рос=Рус)3-001.3

Демин А. С.

Древнерусская литература как литература. О манерах повествования и изображения / А. С. Демин — «Языки Славянской Культуры», 2015 — (Studia philologica)

ISBN 978-5-9906039-1-2

Парадоксальное название книги «Древнерусская литература как литература» поясняется в подзаголовке: «О манерах повествования и изображения». Имеется в виду изучение выразительности, образности и образности изложения в древнерусских литературных памятниках XI–XVII вв. Книга состоит из 26 очерков, которые расположены по хронологии произведений, – от старейших апокрифов до «Повести о Еруслане Лазаревиче» по списку 1710-х годов. Книга предназначена, как определил один аспирант, – «для тех, кто привык читать книги».

УДК 82
ББК 83.3 (2Рос=Рус)3-001.3

ISBN 978-5-9906039-1-2

© Демин А. С., 2015
© Языки Славянской
Культуры, 2015

Содержание

Немного о предмете изучения: художественное источниковедение древнерусской литературы	6
Изобразительные описания в древнейших апокрифах и старейшей летописи	7
Осмысление библейских сюжетов в древнерусских литературных памятниках XI–XII вв.	13
I. «Повесть временных лет»: летописец как писатель-мыслитель	14
Летописец как писатель-политик и этик	14
Летописец как писатель-историософ и философ перечень спасенных праведников	30
Летописец как ритор	34
Вопросы перевода	39
Рассказ о Вавилонском столпе	39
Рассказ о Хазарской дани	42
II. «Слово о законе и благодати» Илариона: интимно-физические мотивы	44
III. Письмо Владимира Мономаха: внимание к эмоциям	46
IV. «Чтение о Борисе и Глебе» Нестора: склонность к штампам	48
V. Послание Климента Смолятича: полемический темперамент	50
VI. «Киевская летопись»: официозность летописца	52
VII. «Слова» Кирилла Туровского: изобретательный растолкователь	56
«Опредмечивание» абстрактных понятий и поэтика превращений в древнерусских произведениях XI–XII вв. («Слово о Законе и Благодати», «Сказание о Борисе и Глебе», «Слово о полку Игореве»)	63
Предсказания в древнерусской литературе XI–XVII вв.	71
Конец ознакомительного фрагмента.	84

**Анатолий Сергеевич Демин
Древнерусская литература
как литература. О манерах
повествования и изображения**

© А. С. Демин, 2015

© Языки славянской культуры, 2015

Немного о предмете изучения: художественное источниковедение древнерусской литературы

Что такое манера литературного повествования? Это смысл форм и выразительность средств, а также изобразительные темы и мотивы в произведении.

В предлагаемой книге манера повествования древнерусских писателей изучается в виде очерков по хронологии памятников, то есть книга относится к области источниковедения, но источниковедения особого, – художественного. Историю же повествовательных манер напишет кто-то из будущих исследователей, если интерес к этой теме не исчезнет.

Манерами древнерусского повествования так или иначе, но конкретно занимались многие русисты-медиевисты. Особенно плодотворны и поучительны труды А. С. Орлова, В. В. Виноградова, И. П. Еремина, Д. С. Лихачева, а в настоящее время – работы Н. С. Демковой, В. В. Калугина, А. А. Пауткина, А. М. Ранчина.

Резонно спросить, а зачем все это нужно? Это нужно в идейной сфере для того, чтобы охарактеризовать настроения, представления, философию авторов, а в эстетической сфере – чтобы оценить степень литературности произведения. Обычно к литературным причисляли и причисляют памятники по общему впечатлению, по интуиции, на основе отдельных примеров из текста. Изучение манер повествования заставляет систематически заниматься объективными данными в текстах и доказательно истолковывать их.

Термин «художественное источниковедение» все-таки непривычен. Вот почему предлагаемая монография называется более понятно – «Древнерусская литература как литература»: такое заглавие подразумевает исследование выразительности, изобразительности и образности древнерусских произведений XI–XVII вв. Под этим названием отделом древнеславянских литератур ИМЛИ была проведена серия конференций в Литературном институте.

Автор отказался делить книгу на части или главы. Каждый очерк самоценен, а вместе они образуют цикл. При беглых упоминаниях заслуг исследователей обычно не делаются библиографические ссылки, потому что теперь подробные справки можно навести в интернете и избежать перегрузки книги примечаниями.

И последнее. Для кого эта монография? Как выразился один аспирант, «для тех, кто привык читать книги», и, добавим, для тех, кто интересуется древним искусством слова.

Изобразительные описания в древнейших апокрифах и старейшей летописи

О древнерусских апокрифах литературоведы написали много, большей частью о крупных категориях: об истории текстов, темах и идеях, сюжетах и жанрах (широким подходом к апокрифам особенно отличилась М. В. Рождественская). Наш же подход иной, нас интересует теоретический вопрос: как появилась образность в древнерусской литературе и каковы были предпосылки этого примечательного явления. Ведь без образности литература – это не литература.

Художественную ценность древнерусских апокрифов исследователи отмечали издавна, но обоснованием этого, то есть прежде всего систематическим обозрением изобразительных средств, не занимались: руки не доходили до вроде бы неинтересных «мелочей», так как изобразительные описания в апокрифах обычно кратки, а изобразительные средства минимальны.

Так-то оно так, но образность как раз и начиналась с мелочей, и на них стоит обратить внимание.

Мы рассмотрим только те апокрифы, которые раньше всего перевели на Руси. Их более 30¹. Начнем с изобразительных средств в самых выигрышных, на наш взгляд, описаниях внешности внеземных персонажей.

Эти описания внешности можно разделить на несколько важнейших видов по способам и градации изобразительности, в основе которой лежит необычность данного объекта сравнительно с обычным земным объектом. Описания первого вида содержат гиперболические детали (когда речь идет о человекоподобных персонажах). Например, в «Книге Еноха Праведного» сторожи ада казали «зубы ... обнажены до перси их»²; в «Хождении апостола Павла по мукам» у немилостивых ангелов «зубы ... превосходяща выше устну» (т. 2, с. 42).

В описаниях второго вида внеземные существа присоединяли к себе части тела, несвойственные их собратьям на земле. Так, в «Завете Нефталимове» «унець ... имея ... крила орли на хребте его» (т. 1, с. 202); в «Откровении Авраама» змей «руце же и нозе имъи подобно человеку, и крыле на плещу его, – 3 одесную его и 3 ошую его» (т. 1, с. 47); в «Епистолии Иисуса Христа» ниспосылаемые на землю птицы «имуща главы лвовы, а крила орля, и в перия место власы женския велики, и во опаши место опаши коньския, и будутъ, яко и кони» (т. 2, с. 347–348).

В описаниях третьего вида благодаря сравнениям на один объект переносились не части, а качества совсем другого объекта, и объект как бы «переливался» или превращался в другой объект, в слитность объектов. Вот некоторые примеры. В «Варфоломеевых вопросах» у дьявола «уста ... яко пропасть велика» (т. 2, с. 22), уста = глубокая пропасть. В «Вопросах Иоанна Богослова Господу» у антихриста «власы главы ... остри, яко стрелы» (т. 2, с. 176), волосы = острые стрелы. В «Хождении апостола Павла по мукам» у ангелов немилостивых «очеса ... светяхуся, акы звезда, восходящая заутра» (т. 2, с. 42), очи, как светящаяся Венера. Это уже образы.

Но не может ли быть так, что все приведенные примеры изобразительны только для нас, но не воспринимались таковыми в те далекие времена? Прямых отзывов на этот счет, конечно, нет. Косвенные же данные все-таки позволяют предположить, что к изобразительности своих описаний составители апокрифов стремились вполне сознательно, о чем свидетельствует обилие предметных описаний необычной внешности персонажей в апокрифах, а также то, что разного рода необычные детали сочетались в том или ином описании в отчетливый изобразительный мотив. Так, в «Варфоломеевых вопросах» в описании внешности

дьявола проведен был мотив «нехорошего» горения: «огненными веригами связан ... лице же его, яко моланья; очи же его, яко искрие; от ноздри его исходяще воня смердяще» (т. 2, с. 22).

Однако изобразительность повествования все же не была самоцелью у составителей апокрифов. Вот, к примеру, образность описаний обычно возникала случайно. Такие описания редки и не совсем ясны, так как перенос качества с объекта на объект лишь подразумевался, притом мимолетно. Например, в «Вопросах Иоанна Богослова Господу» у антихриста «персти ему, аки и серпи» (т. 2, с. 176): острота, изогнутость и зазубренность серпов переносились на руки персонажа, так может показаться нам. Но контекст не позволяет утверждать, что данная ассоциация у данного автора существовала в данный момент и что автор не отделился просто традиционным сравнением.

Объяснить появление изобразительных описаний внешности персонажей с необычными предметными деталями (традиционными и нетрадиционными) можно более широкой целью составителей, чем изобразительность. Главной целью составителей (и переводчиков) апокрифов была *выразительность* повествования. Правда о подобной цели прямо они не заявляли. Но недаром все зрители небесного и подземного миров трепетали, ужасались и даже теряли сознание от необычности увиденного ими.

Но зачем тогда понадобилась авторам и переводчикам вся эта выразительность? Дело в том, что составители включали в апокрифы что-то вроде «путеводителей» по небесам и аду, по библейской истории и концу мира; такие «путеводители», как мы думаем, помогали читателям ясно представить внеземной мир и, наряду со всяческими разъяснениями, требовали впечатляющей предметности описаний, притом не только персонажей.

Поэтому выразительными описаниями самых различных объектов среди старейших апокрифов выделялись как раз «хождения», особенно «Откровение Авраама», «Хождение Агапия в рай», «Хождение апостола Павла по мукам», «Хождение Богородицы по мукам». Так, в путешествии Авраамия по небесам выразительно описывались не только внеземные персонажи, но и всё остальное: предметы с фантастическими деталями («видехъ ... колесницу, колесы огньнь, коежде коло полное очесь окрестъ» – т. 1, с. 44), гиперболические звуки (целый образ): «глас бысть въ огни, яко глас водъ многъ, яко глас моря въ възмущении его», так что потрясенный Авраам, по его признанию, «хотехъ пасти ничъ на земли» – т. 1, с. 42).

В «хождениях» по небесам встречался и четвертый вид изобразительно-выразительных описаний – приобретение людьми необычных свойств, помогающих «путевождению». Так, в «Откровении Авраама» герой, внимая ангелу, необычайно долго обходится без еды и питья («40 днии и ноции и хлеба не яхъ, ни воды не пихъ, зане брашно мое бяше и питье мое зрети на ангела, сущаго со мною, и беседа его, яже со мною» – т. 1, с. 40) и наделяется необычайной остротой зрения, глядя с третьего неба («смотрихъ подъ простертие ножное и видехъ подъ 3 небесе ... землю и плоди ея ... и преисподняя ея ... и бездну ... Видехъ ту море, и островъ его, и скоты его, и рыбы его ... и уселеную... Видехъ ту реки... И видехъ ту садъ едемъ и плодъ его ... и дубие его... И видехъ ту народъ многъ, – мужъ, и женъ, и дечи» и т. д. и т. п. – т. 1, с. 45–46).

В апокрифах о путешествиях к земному раю (эдему) по мере приближения к нему тоже сгущались «путеводительные» эпизоды с гиперболическими и необычными деталями (вроде «Слова о трех мнисех»: «узрехом ... мужа велика, в высоту 100 локоть, и бяше приязанъ веригами медянными по всему телу, и пламянь паляше все тело его, – мы же от страха покрывше лице свое» – т. 2, с. 61); затем: «и бяху ветри в земли тои ... западнии ветръ зеленъ тварью; а от вьстока солнцю – от рая – рыжь ветръ, яко желтъ; а от полунощи ветръ, яко кровь чиста; а от полудневныя страны ветръ белъ, яко снегъ» – т. 2, с. 63; и пр.).

В апокрифах же «без путешествий» изобразительно-выразительные описания бывали лишь единичными – как частные добавления к полным «путешествиям» (например, в

«Вопросах Иоанна Богослова Господу» упоминались на небе «книги лежаща ... 7 горь толщина их» – т. 2, с. 175; в «Завете Левгине» патриарх во сне видел «воду висящую» между вторым и первым небом – т. 1, с. 102; в «Лествице Иакова» персонаж опять-таки во сне видел гигантскую лестницу: «се лествица бяше утвержена на земли и досягыше небесе ... и се ангели Божии всхожахуть и низьхожахуть по ней ... излиха страшно» – т. 1, с. 91).

Мы обозрели «путеводители» по небесам; но выразительные предметные описания в апокрифах изображали и необычные земные события, необычные, как правило, в результате вмешательства небесных сил. Все четыре вида изобразительных описаний, названных выше, присутствовали и здесь. Необычные предметы спускались с небес (например, в «Исходе Моисееве» на горе Моисею «скрижали камены ... вда Богъ ... исправлены, яко сребро, въ глазе трубнемъ, въ громѣ, и въ молниахъ, и въ главняхъ огненныхъ» – т. 1, с. 252) или необычными становились предметы на земле (так, в «Смерти Авраамове» Авраам с архангелом Михаилом «придоста близ реки и обретоста дубъ велик ... и слышаста глас, глаголющъ от ветвии к нима ... и слышав Авраамъ гласа того, устрашися» – т. 1, с. 80). Упоминания о предметах изредка приобретали даже некоторую образность (так в «Паралипоменоне Иеремии» оживал камень: «приимъ камень человеческий глас и възпи» – т. 1, с. 283; в «Никитином мучении» «пила, яко воскъ, бысть» – т. 2, с. 118).

Чаще же всего описания необычного поведения именно людей и животных, притом не на небе, а на земле, выделялись своей выразительностью. И тут тоже воздействовали небесные силы на земных персонажей. Вот некоторые примеры из очень многих. В «Хождении апостолов» апостол Андрей, увидя «жену нагу», пожелал: «Да обисит жену сию за власы на аере, ... и абие ... восхити ю ангель и повеси за власы» (т. 2, с. 9). В «Исходе Моисееве» Бог, наказывая египтян, «наведе на землю их жабы; и пиюще воды, и внидаху въ чрева их жабы, и тако в них крекаху» (т. 1, с. 248). В «Евангелии Иакова» была нарисована картина необычайной застылости на земле перед рождением Иисуса Христа: Иосиф «възревъ на землю, виде въ овца стояща; и виде въ делателя възлежаща, и беяху руки ихъ въ опаници (блюде), и взимающе, не приношаху къ устомъ своимъ, и жующе, не жваху; ... и възведе пастырь жезлъ свои ... и рука его дръжашеся горѣ; и възревъ въ потокъ, виде въ уста козлищъ прилежаща и не пиюща»⁴.

Образные описания поведения и свойств земных персонажей время от времени появлялись и здесь. Например, в апокрифах о Мельхиседеке этот персонаж родился из мертвой матери почти что взрослым («изыде отрокъ из мертвы Софонимы, и сядяше на одре ... и одеяние на нем ... бяше отрокъ свершенъ телом, глаголаше усты своими ... и славень взором» – т. 1, с. 27); а став взрослым, Мельхиседек превратился в почти что зверя («пришедъ въ чашу леса ... нагъ ... и хребетъ бысть, яко же лвина кожа; корьмя же его бе вершие дубное, а в воде место росу лизаша»)⁵.

Все подобные описания людей и предметов составители апокрифов использовали тоже ради впечатляющей выразительности, но не страшенности. Поэтому зрители этих чудес чаще удивлялись, чем устрашались.

Выразительные описания необычного поведения земных персонажей понадобились уже не для создания систематических «путеводителей», а вероятнее всего, для накопления отрывочных эпизодов человеческой истории под патронажем небесных сил, как разрозненные дополнения к Библии. Другого объяснения подыскать не удастся.

Кроме выразительных эпизодов чудес в человеческой истории, в апокрифах существовала еще одна «история» – обыденная, бытовая. Упоминаний быта в апокрифах было немного. Изобразительность бытовых описаний достиглась иным способом: предметностью деталей, хорошо знакомых, как говорится, тысячу раз виденных читателями и поэтому мгновенно представимых, но на фоне чудесных событий. Так, апокрифы упоминают немало реальных хозяйственных предметов и домашних животных в благочестивых сюжетах

(например, в «Откровении Авраама»: «напоихъ осла и положихъ ему сена» – т. 1, с. 34; в «Смерти Авраама»: «идете въ стадо, и приженете боровы, и заколите скоро, и сварите, да ядимъ и приемъ... Налей рукомыю воды, да умыю нози гостю сему»; а после «постла одръ ... възжег свещу и постави на светиле» – т. 1, с. 80–81; в «Исходе Моисееве»: «вшед над реку волю, возмутися вода» – т. 1, с. 250; в «Завете Нефталимове»: «Солнце не сквернитися, призирая на гнои и на калъ, но обою исушаеъ и отгонитъ смрадъ – т. 1, с. 144).

Реальные хозяйственно-бытовые и природно-земные детали иногда проникали и во внеземной мир, внося свою лепту в выразительность описаний. Так, в «Хождении Богородицы по мукам» в аду «клокотаху, яко въ котле, и, яко морьскыя вълны ... възсхожаху» (т. 2, с. 26); в «Хождении апостола Павла по мукам» представляли «ангелы ... препоясаны златы поясы в чресла», а грешнику «волна огнена ударяше ... в лице, яко буря» (т. 2, с. 42, 51); в «Откровении Авраама» небесный путешественник углядел «ту мужа нагы ... и срамоту ихъ» (т. 1, с. 48). Но особенно любопытно «Слово на Лазарево воскресение» (краткой редакции, по определению М. В. Рождественской), где Давид сидит в аду, как в некоем звукопроницаемом помещении: «рече Давидъ ... сидя в преисподнемъ аде: “Уже бо слышно – пасыти свиряють у вертепа, а глас ихъ проходить адова врата, а в мои уши приходитъ; а уже слышу топотъ ногъ перскихъ коней...”»⁶.

Причина ненавязчивого проникновения бытовых мотивов в апокрифы оказывается фундаментальной. Ведь в основу всех изобразительных описаний в апокрифах, куда ни помотришь, легла обыденная земная жизнь, но преобразованная авторской фантазией различными способами, из которых главным было сосредоточение составителей на необычных предметных деталях, на необычных действиях и на необычных качествах описываемых объектов. В результате, хотели того авторы или нет, апокрифы изображали три параллельных мира – страшный внеземной мир, удивительный земной мир, контактирующий с небесами, и менее заметный мир приземленный, контрастный чудесам. Так благодаря поэтике необычности появились «кирпичики» изобразительности и элементы образности с самого начала литературы Древней Руси.

Но это византийское наследие. Теперь рассмотрим, что же прижилось в оригинальной литературе Древней Руси, – на материале пока лишь «Повести временных лет». И. П. Еремин и Д. С. Лихачев плодотворно исследовали «масштабную» поэтику этой летописи, однако не проблему ювелирной художественности ее описаний. Попробуем коечто добавить уже по нашей «микроскопической» теме.

Летописцы XI – начала XII вв. владели всеми пятью изобразительными способами выразительных описаний. Далеким внеземным миром летопись, естественно, не изображала предметно, а вот о необычном явлении на небе летопись упоминала не без выразительной необычной детали (например, под 1064 г.: «звезда превелика луче имущи, акы кровавы»⁷) и даже описывала образно (далее в той же летописной статье: «солнце пременися и не бысть светло, но, акы месяц, бысть, – его же невелики глаголють снѣдаему сущю» – 164). Описания внешности бесов тоже выделялись образностью (бесы, которые «живуть в безднахъ, суть же образом черни, крилаты, хвосты имуще» – 179, под 1071 г.; а появляются на земле то «въ образе ляха в луде и носяща в приполе цветкы»; то как «уноши ... красна, и блиста лице ею, акы солнце»; то «яко се многъ народъ с мотыками... другоици бо ... въ образе медвежи» и пр. – 190, 192, 193, под 1074 г.). Воздействие же благих небесных сил требовало гиперболизации в описаниях (например, в бою «мнози человеци благовернии видеша крестъ над ... вои, възвышъся велми» – 270, под 1097 г.; «бысть знаменье ... явися столпъ огнь от земли до небеси, а молнья осветиша всю землю и в небеси погрене в час 1 нощи, и весь миръ виде ... ангель бо сице является» – 284, под 1110 г.).

Земная жизнь изображалась в летописи, конечно, намного богаче, чем в апокрифах. Выразительные описания природных явлений, например, ночи, содержали и необычные

контрастные детали («бывши нощи, бысть тма ... яко посветяше молонья, блещашеться оружье» – 148, под 1024 г.), и детали образные («акы пожарная заря, от востока, и уга, и запада, и севера; и бысть тако светъ всю ночь, акы от луны полны, светящся» – 276, под 1102 г.). То же происходило с лаконичным описанием необычных свойств предметов (например, корабли-вездеходы: «воставляти на колеса корабля ... въспя парусы, съ поля и идяше къ граду» – 30, под 907 г.); да и с описанием частей тела то же (например: «взяша главу его, и во лбе его съделаша чашню, оковаше лобъ его, и пяху из него» – 74, под 972 г.).

Но особенно обильно в летописи изображались люди и их деяния. Броско и сжато изображалась необычная, ненормальная внешность персонажа («детищъ ... бяшетъ бо сиць: на лици ему срамнии удове; иного нелзе казати срама ради» – 164, под 1065 г.). Господствовало в летописи изображение необычного, противоположного нормальному, поведения или состояния персонажей в материальном мире (так, «аще поехати будяше обьрину, не дадяше въпряхи коня, ни вола, но веляше въпряхи 3 ли, 4 ли, 5 ли женъ в телегу и повести обьрена» – 12). Целые народы вели себя странно («секуть гору, хотяще высечися; и в горе тои просечено оконце мало; и туде молвять, и есть не разумети языку ихъ; но кажють на железо и помагають рукою, просяще железа ... ножъ ли, ли секиру» – 235, под 1096 г.). Летописцы использовали и краткие образные зарисовки необычных, по их мнению, людских поступков и состояний (мусульманин в мечети «глядить семо и онамо, яко бешень» – 108, под 987 г.; парализованный монах «на ноги нача вставати, акы младенецъ» – 194, под 1074 г.; растерявшийся князь «седяше, акы немъ» – 259, под 1097 г.). И т. д. и т. п.

Описания военных событий тоже получались гиперболическими и образными (вот некоторые примеры: плывет «бе-щисла корабль, покрыли суть море корабли» – 45, под 944 г.; вражеское войско в битве «сбиша ... акы в мячь, яко се соколь сбиваетъ галице» – 271, под 1097 г.).

Наконец, преимущественно в воинских эпизодах с неожиданными поворотами сюжета упоминались хорошо знакомые и поэтому хорошо представимые детали (например, князь во время сражения, когда «идяху стрелы, акы дождь ... ударень бысть подъ пазуху стрелою на заборолехъ сквозе дску скважнею» – 272, под 1097 г.).

Чем объяснить такое изобилие в использовании предметных изобразительных средств летописцами и частоту выразительных описаний в «Повести временных лет», сопровождаемых упоминаниями эмоций и переживаний персонажей? Прямого влияния апокрифов на эти описания не наблюдается. Летописцами уже был накоплен свой литературный опыт. Стремления летописцев к образности как самоцели не существовало. Зачем же летописцы старались сделать свое повествование выразительным? Причина, вероятно, заключалась в учительной направленности «Повести временных лет». Летописцы вводили в свое повествование именно те изобразительные описания, которые давали повод для заключительных благочестивых оценок и для целых поучений, споров и обличений. Каким персонажи «живяху образом»: «прелюбодеи бысть»; «живъ в добродетели»; «бе прозорливъ»; «согрешихом и казними есмы» и т. д. Что ниспосылает Бог: «велико спасенье Богъ створи»; «се же Богъ показа на наказанье княземъ русьскимъ»; «на поруганье бесу» и пр. Или извлекался урок на будущее: «кто матеръ не послушаетъ, – в беду впадаетъ ... смерть прииметь»; «зло встанеть на нас» и т. п.

В заключение для полноты обзора укажем в летописи на еще одно повествовательное средство, выразительное уже не за счет изобразительности и не благодаря предметным деталям. Это выражения простые, однако производящие впечатление своей скрытой авторской экспрессией, внутренней оценкой (обычно отрицательной) необычных действий и состояний персонажей. В апокрифах, не рассказывающих о делах земных, почти не найти подобных выражений. Зато в «Повести временных лет» их немало, особенно когда речь шла о семейных взаимоотношениях князей (например: «поиде Ярополкъ на Олга, брата своего»;

«залеже жену братьню ... не по браку», «убиите брата моего» и пр. – 74, 78, 132, под 977, 980, 1015 гг. Осуждение выражалось лишь подспудно в этих фразах и лишь косвенно поддерживалось контекстом). Бесовское воздействие на людей тоже обозначалось такими экспрессивными фразами («лежаще оцепъневъ, и шибѣ имъ бесъ» – 179, под 1071 г.; бесы «начаша имъ играти» – 193, под 1074 г.; и др.)

Старейшие апокрифы и старейшая древнерусская летопись показывают, что изобразительные описания были исконной и всегдашней принадлежностью древнерусской литературы, использовались авторами для выразительности повествования, но с самыми разными целями – познавательными, нравоучительными, политическими.

Примечания

¹ Руководствуемся выделением самых старых апокрифов, предпринятым О. В. Твороговым, М. А. Салминой, М. В. Рождественской, Н. В. Понырко в кн.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. М., 1987. Вып. 1: XI – первая половина XIV в.

² *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. СПб., 1863. Т. 1. С. 23. Далее при цитировании текстов том и страницы этого издания указываются в скобках.

³ Пам. СРЛ. СПб., 1862. Вып. 3 / Изд. подгот. А. Н. Пыпин. С. 11.

⁴ *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1890. С. 145.

⁵ Пам. СРЛ. Вып. 3. С. 23.

⁶ *Порфирьев И. Я.* Указ. соч. С. 229.

⁷ ПСРЛ. М., 1997. Т. 1 / Текст летописи подгот. Е. Ф. Карский. Стб. 164. Далее столбцы указываются в скобках.

Осмысление библейских сюжетов в древнерусских литературных памятниках XI–XII вв.

Древнерусским авторам время от времени приходилось так или иначе пересказывать сюжеты о библейских лицах, и делали они это не всегда в точном соответствии с Библией, по памяти, без сверки с книгами, ведь требования «научной» точности цитирования тогда еще не существовали. За намеренными или нет неточностями этих пересказов и напоминаний проглядывали авторские умонастроения, выяснению которых и посвящена данная работа.

Интересующие нас «неточные» пересказы встречались в древнерусской литературе XI–XII вв. все-таки не так уж часто. Мы остановимся лишь на наиболее заметных из них (по своей «неточности»).

I. «Повесть временных лет»: летописец как писатель-мыслитель

«Повесть временных лет», пожалуй, больше всех памятников XI—XII вв. содержит пересказы библейских сюжетов. Правда, главным пересказом Библии в летописи – так называемой «Речью философа» – мы заниматься не будем, потому что это самостоятельное произведение, по-видимому, болгарской литературы, гораздо более раннего времени, затем включенное в древнерусскую летопись.

Библейскими цитатами и аллюзиями в летописи в последнее время успешно занимался И. Н. Данилевский¹, но исследователя интересовало истолкование летописных рассказов в основном через их библейские цитаты. Мы не изучаем семантику *пересказов* библейских сюжетов, раскрывающую иную сторону в умонастроениях летописцев.

Пересказы библейских сюжетов мы рассматриваем не в их последовательности в тексте летописи, а по умонастроениям некоего единого летописца. Ведь создатели «Повести временных лет» как писатели не сильно отличались друг от друга и условно могут быть объединены в одно лицо. Коллективный автор «Повести временных лет», по нашему мнению, являлся многогранным *писателем-мыслителем*.

Но необходимо предупредить: недостаточность доказательных материалов (такая нехватка обычна) не позволила избежать некоторой прямолинейности наших выводов.

Летописец как писатель-политик и этик

Рассказ о Вавилонском столпе

Симъ же, Хамъ и Афетъ, разделивше землю, и жребьи метавше и ... никому же преступати въ жребии братень, и живяху кождо въ своеи части. И бысть языкъ единъ. И умножившемся человекомъ на земли, и помыслиша создати столпъ до небесе въ дни Нектана и Фалека. И собращася на месте Сенаръ поли здати столпъ до небесе и градъ около его Вавилонъ. И здаша столпъ за 40 лет, и не свершенъ бысть. И сниде господь Богъ видети градъ и столпъ. И рече господь Богъ: «Се родъ единъ и языкъ единъ». И съмеси господь Богъ языки, и раздели на 70 и на 2 языка, и расъеся по всеи земли. По размешеньи же языкъ Богъ ветромъ великимъ разрушити столпъ повеле. И есть останокъ его межи Асира и Вавилона, и есть въ высоту и въ ширину локотъ 5433 локти. В лета многа хранимъ останокъ. По разрушении же столпа и по разделеньи языкъ прияша сынове Симови восточныя страны, и Хамови сынове – полуденьныя страны, Афетови же сынове прияша западныя страны и полунощныя страны. От сихъ же 70 и 2 языку бысть языкъ словенескъ, от племени же Афетова нарицаемии нарци, еже суть словене²).

Текстологические замечания. По версии летописца, при Иектане и Фалеке (потомках Адама в 15 поколении, внуках Ноя, сыновьях Сима) во владениях Сима, в нижнем течении Тигра и Евфрата, на обширной равнине Сеннаар, человечество принялось строить столп и одновременно около него город Вавилон. Все дело окончилось разрушением столпа и разделением человечества на 72 народа, в составе которых затем появились славяне – уже во владениях потомков Иафета, в Центральной Европе, в верхнем течении Дравы, в области Норик.

Весь длинный начальный рассказ о Симе, Хаме и Иафете летописец разделил на две различающиеся части. Первая часть не так интересна в литературном отношении, потому

что она составлена из однообразных перечислений географических названий стран и народов во владениях каждого из трех братьев. Вторая же часть – о возведении вавилонского столпа – более предметна и сюжетна и потому избрана нами для анализа.

Приведенный нами выше текст рассказа о вавилонском столпе является лишь реконструкцией текста не дошедшей до нас первой редакции «Повести временных лет», приписываемой Нестору-летописцу. Текст этот отличается массой мелких разночтений, а иногда и явных искажений во всех дошедших списках летописи, и поэтому любое ее издание, так или иначе якобы воссоздающее повествование первой редакции, неминуемо становится реконструкцией.

Спасает положение мелкость разночтений (преимущественно отсутствие или добавление союзов и частиц в текстах списков), что в целом делает реконструкцию правдоподобной. Но в мелких деталях гипотетичность реконструкции прочно остается, так как по подавляющему большинству мелких разночтений невозможно определить их первичность или же вторичность.

В данном случае по научной традиции за основу изучения взят текст рассказа в самом раннем из дошедших списков второй редакции летописи – в «Лаврентьевской летописи» 1377 г., а разночтения учитываются по другим важнейшим спискам второй редакции летописи – в «Радзивилловской летописи» конца XV в. и в «Московско-Академической летописи» тоже конца XV в., а также в «Троицкой летописи» начала XV в., вернее, в позднейшей реконструкции этой сгоревшей летописи³.

Наш принцип реконструкции: если мелкие чтения нередко ущербного Лаврентьевского списка (и тем более Троицкого списка) отличаются от чтений Радзивилловского и Академического списков, а в Радзивилловском и Академическом они совпадают, то становимся на сторону «большинства» и предпочтение отдаем общим чтениям Радзивилловского и Академического списков. Однако нами сделаны и два исключения, когда общие чтения Радзивилловского и Академического списков, напротив, являются ошибочными, а общие чтения Лаврентьевского и реконструированного Троицкого списков можно считать верными: 1) в Лаврентьевском и Троицком списках содержатся первоначальные фразы «въ дни Нектана и Фалека. И собравшася на месте Сенаръ поли»; эти важные фразы, по мнению А. А. Шахматова, видимо, были пропущены в Радзивилловском и Академическом списках; 2) в Лаврентьевском и Троицком списках правильно упомянуты «сынове Симове», явно ошибочно названные как «сынове Сифове» в Радзивилловском и Академическом списках (сыновья Сифа, дальние предки Сима и его сыновей, не делили землю).

Кроме того, по предположениям ученых, во всех списках летописи во фразе «и жребьи меташе и ... никому же преступати» встречается пропуск. А. Шлецер и Ф. Миклошич предполагали, что пропущено было выражение «урокъ положиша», а А. А. Шахматов – «клятву даша». Однако в своей реконструкции текста «Повести временных лет» А. А. Шахматов здесь многоточием отметил только пропуск, но не вставил какого-либо выражения⁴.

Можно добавить третье предположение, если учитывать привычное для летописца словоупотребление в «юридических» статьях летописи. Возможно, было пропущено слово «кляшеся», а первоначально фраза выглядела так: «и жребьи метавше, и *кляшеся* никому же *преступати* въ жребии братень» (ср. аналогичные словосочетания в договорах с греками: «мы же ... *кляхомся* ... *не преступити*...»; «мы же *кляхомся* ... *яко* ... *не преступити*...» – 52, 37, под 945 и 912 гг.; ср. еще в завещании Ярослава: «заповедавъ имъ не преступати предела братня» – 161, под 1054 г.).

И последнее замечание – об источнике рассказа. Рассказ о вавилонском столпе, по наблюдениям А. А. Шахматова, был заимствован летописцем из «Хроники» Георгия Амартола и из какого-то не дошедшего до нас «Хронографа», но фактически свелся к сводке и

сокращенному пересказу их сведений у летописца⁵. В конечном счете и летописный рассказ, и его источники восходили к Библии (Бытие, гл. 11, стихи 1–2).

Семантика рассказа. Прежде всего отметим, что вавилонский столп ощущался летописцем как необычайно великий. На это мимолетное ощущение летописца указывает целый ряд деталей. Так, в начале своего рассказа летописец отметил, что люди «*помыслиша* создати столпъ». Хотя эта фраза была взята из соответствующего места «Хроники» Георгия Амартола, но в контексте летописи она, кажется, указывала на необычную масштабность предприятия: ведь во всех случаях использования глаголов «помыслити» и «помышляти» летописец подразумевал настроенность персонажей на нечто новое, необычное, большое, требовавшее сначала замысла и приготовлений, а лишь потом осуществления (например: «*помысли* создати церковь пресвятыя Богородица, и пославъ приведе мастера от грекъ, и наченшу же здати» – 121, под 989 г.; «и *помыслиша* поставити вне пещеры монастырь ... и съветъ створиша братья со игуменомъ поставити монастырь ... игумен же и братья заложиха церковь велику и монастырь огородиша, а съ столпьемъ» и т. д. – 158–159, под 1051 г.).

В том же начале летописного рассказа упоминание о возведении столпа именно «до небесе» уже почти что открыто передавало впечатление летописца об ошеломительной высоте столпа (ср. несколько более ясное выражение этой связи «небо – высота» в летописи: «суть горы ... *высота* ако до небесе ... горы *высокия* ... горы *великия*» – 235–236, под 1096 г.).

При этом летописец со скрытым удивлением дважды повторил указанную деталь: «*помыслиша* создати *столпъ до небесе* ... и собращася ... здати *столпъ до небесе*» (5). Такого повторения детали в рассказах о столпе не было ни в одном из его источников – ни в «Хронике» Георгия Амартола, ни в недошедшем «Хронографе» (судя, например, по «Хронографу 1512 г.»), ни в текстах Библии (судя, например, по «Острожской библии» Ивана Федорова 1580 г.). Повтор детали «до небесе» принадлежал самому летописцу и, видимо, передал его ощущение необычности вавилонского столпа. Ведь подобные повторы постоянно появлялись в летописи при описании событий необычных. Вот некоторые примеры (цитаты из других мест летописи здесь и далее приводятся только по Лаврентьевскому списку, но с исправлением явных искажений в нем). Необычное небесное явление – отсюда повтор: «бысть знаменье на западе – *звезда* превелика, луче имущи *акы кровавы* ... си бо *звезда* бе *акы кровава*» (164, под 1065 г.). Необычно большое войско – повтор: «совокупиша вои *беицислены*, и поидоша на конихъ и в лодьяхъ *беицислено* множество» (163, под 1960 г.). Необычно красивое греческое богослужение, которое «паче всехъ странъ», – повтор: «нестъ бо на земли ... *красоты такая* ... мы убо не можемъ забыти *красоты тоя*» (108, под 987 г.). И т. д. и т. п.

Последующее затем сообщение о продолжительности строительства столпа – его строили 40 лет, но не завершили – опять скрыто отразило то, каким же не только высоким, но необычайно громадным представлялся вавилонский столп летописцу. В летописи (в «Речи философа») упоминался еще один библейский «долгострой» – Ноев ковчег: «делаему ковчегу за 100 лет» (90, под 986 г.); в результате ковчег имел «в долготу локоть 300, а в ширину – 80, а възвышие – 30 локоть» (примерно 150 × 40 × 15 м) – для судов древних времен размеры ковчега внушительны, но не потрясающи. Однако ковчег в течение 100 лет делал один только Ной, а вот после потопа вавилонский столп хотя и в течение 40 лет, но возводило его всё человечество; так что размеры вавилонского столпа могли представляться летописцу несопоставимо огромными по сравнению с его довольно скромным предшественником.

Далее в свой рассказ о вавилонском столпе летописец ввел еще одну деталь, передающую его ощущение исключительной необычности вавилонского столпа: «и *сниде* господь Богъ видети градъ и столпъ». Этого свидетельства об инспекционном визите Бога к столпу нет в «Хронике» Георгия Амартола; правда, оно есть в Библии (Бытие, гл. 11, стих 6 // «Острожская библия». 1580. Л. 5). Но ни в «Хронике» Георгия Амартола, ни в других источниках летописца не подчеркивалась необычность вавилонского столпа. У летописца

же особое внимание Бога к столпу ассоциировалось с необычностью вавилонского сооружения: ведь летописец в своих рассказах не раз отмечал внимание Бога (смотрение, посещение, пребывание) именно к необычно крупным строениям или сборищам. Так, по летописи, в знаменитом храме Софии Константинопольской каким-то образом «онъде Богъ с человеки *пребываетъ*» (108, под 987 г.); Бог проявляет внимание к невиданной на Руси новопостроенной Десятинной церкви («Господи Боже, *призри* с небесе и вижь и *посети* винограда своего ... *призри* на церковь твою си» – 124, под 996 г.); Бог смотрит и на массу только что крещеных людей («Христе боже ... *призри* на новыя люди сия» – 118, под 988 г.). На совершенно же небывалый столп Бог не только призирал сверху, но сошел видеть его.

Наконец, еще одна деталь: «Богъ *ветромъ великимъ* разрушити столпъ повеле». Значение этого ветра выявляется на фоне других ветров в летописи. Упоминаемые летописные бурные ветры обычно полностью разрушали или полностью выводили из строя даже крепкие объекты их воздействия (ср.: «абье буря вьста с ветомъ ... корабли смяте, и к берегу приверже, и изби я» – 21–22, под 866 г.; «вывержена будет лодья ветром великим на землю» – 35, под 912 г.; «и расъсею вы вся останки ваша во вся ветры» – 98, под 986 г.). У вавилонского же столпа сохранился «останокъ его межи Асира и Вавилона» – то есть так велик и прочен был столп, что даже насланный Богом великий ветер не смог полностью разрушить это сооружение. Больше того: «и есть вь высоту и вь ширину локот 5433 локти. В лета многа хранимъ останокъ» – если остаток столпа достигает почти трех километров в высоту и в ширину, то тогда можно предположить, каким же небывало чудовищным представлялся сам вавилонский столп летописцу.

Дополним наш разбор рассказа о вавилонском столпе самым важным для нас нюансом. Обозначение необычной крупности сооружения или иного предмета обычно в летописи было сопряжено с благоприятным отношением летописца к описываемому объекту, но вот вавилонский столп ощущался летописцем, напротив, как н е п р и я т н ы й о б ъ е к т. Это отрицательное отношение летописца можно заметить по двум деталям, и прежде всего по упоминанию «до небесе»: всё, поднимавшееся «до небесе» или падавшее с неба, входило у летописца в состав неприятных, опасных, тревожащих объектов. Так, зловещи горы «ако *до небесе*» (находятся где-то «на полунощных странах», «есть же путь до горъ техъ непроходим пропастьми, снегом и лесом», «и в горах тех кличь великъ и говоръ» – 235, под 1096 г.); пугающий столп «*до небеси*» («явился ... огненъ» и при нем «молнья осветиша всю землю и в небеси прогреме в час 1 нощи», а это был ангел, зримый как «огнь полящъ» – 284, под 1110 г.). Или: «спаде превеликъ змии *отъ небесе*, и *ужасошася* все людье» (214, под 1091 г.).

Кроме того, у вавилонского столпа был даже более явный признак отрицательности: сам «Богъ ... *разрушити* столпъ повеле». У летописца такая деталь, тоже взятая из источников, служила безусловным свидетельством отрицательного характера вавилонского столпа, – ведь Бог в летописи, если уж самолично уничтожал что-то, то только очень плохое (ср.: «мучители дулебов «быша бо обьре ... умомъ горди, и *Богъ потреби* я, и помроша вси, и не остася ни единъ» – 12).

Сразу же возникает вопрос, почему в пересказе летописца вавилонский столп предстал в столь неприятном свете? Ведь в источниках летописца экспрессивное, в том числе отрицательное, отношение собственно к столпу не выражалось.

Выскажем следующее предположение: у летописца вавилонский столп стал нехорош оттого, что его породили нехорошие обстоятельства. Перед рассказом помещено знаменательное сообщение: «Сим же, Хамъ и Афеть, разделивше землю, и жребьи метавше и ... никому же преступати вь жребии братень, и живяху кождо вь своей части» (4–5). Ни в каких известных ныне источниках летописца нет такого подступа к рассказу о вавилонском столпе⁶.

В качестве заключения рассказа о вавилонском столпе у летописца использовано сообщение о разделе земли уже между потомками братьев.

Показательно, что фразеология этих сообщений («разделить землю», «жити кождо», «преступати» и др.) перекликалась с фразеологией летописных высказываний не о библейских, а о русских междукняжеских территориальных отношениях; ср.: «*живяху кождо со своимъ родомъ и на своихъ местехъ*» (9); «и *разделиста* по Днепръ Русьскую землю ... и начаста *жити* мирно и в братолюбьстве» (149, под 1026 г.); «и будете мирно *живуще* ... и тако *раздели* имъ грады, заповедавъ имъ не преступати предела *братня*, ни сгонити» (161, под 1054 г.); «*преступивше* заповедь отню ... бе начало выгнанию *братню*» (182, под 1073 г.); «*кождо* да держить отчину свою» (256–257, под 1097 г.) и т. д.

Благодаря своеобразной композиции рассказа о вавилонском столпе летописец неявно выразил ощущение незаконности вавилонского соборища: ведь всем «человекомъ на земли» пришлось собраться в одном месте и тем самым кардинально нарушить договор библейских братьев о том, чтобы каждому жить «въ своей части».

Смысл летописного рассказа оказался нетрадиционным. Ведь в источниках и в книжности времени летописца вавилонское соборище хотя тоже представляло «нехорошим», но совсем по другой причине – из-за непослушания людей Богу. Ср. в «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова: «*вси вкупе*» «пръвее человецы по потопа въ *богоборнемъ* столпотворении» «мечтательным образом хотяще на небо възыти», чтобы спастись от второго потопа, если найдет его Бог, и «от устрашения высости помрачаеми паки»⁷. Наиболее ясно та же причина была растолкована в «Хронографе 1512 г.»: «Невродъ же, внукъ Хамовъ, сей человеки сътвори *отъ Творца отступити* ... и честь, достойную Богови, яко же подобаетъ, на себе въсхоте преложити *безумне* и съветникъ бысть на стопотворение, яко да *съпротивится* Богови, аще паки помыслить навести потопъ роду человеческому ... Множество убо человекъ, послушавше съвета Невродова, здати начаша стлпъ ... *суетнаго* ихъ труда»⁸ – вот отчего «нехорошим» (безумным, суетным) явилось вавилонское соборище. В других произведениях, касавшихся истории вавилонского столпа, объяснения были короче либо вовсе отсутствовали, но все равно строители столпа оценивались как суетные и безумные: «роду человеческому ... *безумиемъ* высокое здание наченъшимъ ... *безумному* делу ихъ»⁹; «и рече Богъ: “Се умножишася человецы, и помысли их *суетьни*” ... Аще бы человекомъ Богъ рекль на небо столпъ делати, то повелелъ бы самъ Богъ словомъ» (так называемая «Речь философа», вставленная в «Повесть временных лет», 91, под 986 г. «Речь философа» не принадлежала летописцу и бытовала еще до создания древнерусской летописи¹⁰).

Летописец усвоил отрицательное отношение к вавилонскому столпу из своих источников, но подменил объяснение: вавилонский столп был неприятен как воплощение нарушения братского договора.

Летописец закончил свое повествование введением нового мотива – сообщением о восстановлении законного порядка в размещении человечества: «и по разделеньи языкъ прияхша сынове Симове всточныя страны, а Хамови сынове – полуденьныя страны, Афетови же сынове прияхша западныя страны и полунощныя страны» (5).

«Восстановительный» мотив в большом рассказе, подводившем читателя к истории происхождения славян, имел намеренно вставной характер, так как прерывал логически гладкое движение основного сюжета. Действительно, без сообщения о «сыновех» Сима, Хама, Иафета рассказ о происхождении славян развивался бы без отвлечений в сторону: «И съмеси господь Богъ языки, и раздели на 70 и на 2 языка, и расъсея по всеи земли... От сихъ же 70 и 2 языку бысть языкъ словенескъ». Вставка о разделении земли уже между потомками братьев, как думается, понадобилась летописцу опять-таки для своеобразного закругления дополнительно введенного сюжета на тему «всё вернулось на круги своя».

Мотив «восстановления справедливости» был выражен с некоторой положительной экспрессией у летописца, судя по его словоупотреблению. Ведь глагол «прияти» в рассказе, по-видимому, имел оттенок торжественности, значительности, важных последствий такого действия: «*прияша* страны», и в результате этого дележа земли «бысть языкъ словенескъ», «сели суть словене по Дунаеви» и «разидошася по Земле» (5–6). В летописи словосочетание «прияти» какую-либо территорию означало очень важное событие по его последствиям (ср.: «разделиста по Днепръ Русьскую землю. Ярославъ *прия* сю сторону, а Мъстиславъ – ону, и начаста жити мирно и в братолюбьстве, и уста усобица и мятежь, и бысть тишина велика в земли» – 149, под 1026 г.). «Приятие» имело не только положительный, но иногда и трагический смысл (ср.: «половци же, *приимше* град, запалиша ѿ огнем, и люди разделиша, и ведоша в веже к сердоболем своимъ и сродником своимъ мьного роду христьянска» – 225, под 1093 г.). К «приятию» территорий примыкало «приятие» власти – тоже экспрессивное выражение (ср.: «избью всю братью свою и *прииму* власть русьскую единь» – 139, под 1015 г.). Все прочие словосочетания со словом «прияти», как правило, так же были экспрессивными («прияти» месть, казнь, муку, смерть и пр.; «прияти» честь, дары, исцеление и пр.; «прияти» «закон», крещение, устав и т. д.).

Самое примечательное: летописца больше интересовало само нарушение порядка, чем его восстановление, и поэтому о нарушившем братский договор столпотворении летописец рассказал гораздо больше, чем о восстановленном затем порядке деления владений.

Умонастроение летописца. В летописи далее неоднократно встречаются рассказы или сюжеты о «восстановлении справедливости», в основном политической; при этом летописец проявлял интерес к описанию и оценке фактов именно нарушения порядка, а о последующем восстановлении порядка умалчивал или сообщал совсем кратко. Из многих примеров подробно рассмотрим только два случая. Так, в летописи можно заметить сюжет о восстановлении в Киеве «правильной» формы власти – княжеской: сначала в Киеве «*Кии княжаше*» (10); затем самозванные властители, не князья, а только «боярина» (20, под 862 г.) Аскольд и Дир «остава въ граде семь» и, по определению летописца, не княжили, а лишь «начаста владети» (21, под 862 г.); но пришел Олег и «седе Олегъ, *княжа* въ Киеве» (23, под 882 г.). Аскольд и Дир как нарушители порядка были охарактеризованы сравнительно подробно и притом отрицательно: в частности, собранный ими флот был назван как «*безбожныхъ* руси корабли» (21, под 866 г. Летописец нарочно оставил этот эпитет, взятый из рассказа об Аскольде и Дире в продолжении «Хроники» Георгия Амартола); сами Аскольд и Дир получили уничижительную оценку («вы неста князя, ни рода княжа» – 23, под 882 г.); о восстановленном же порядке княжения, как, впрочем, и о первоначальном порядке княжения в Киеве, не было сказано ничего.

Сходное внимание летописец проявил именно к нарушению традиционного юридического порядка. Например, судя по рассказу летописца, Владимир после крещения отменил прежнее судопроизводство: «отвергъ виры и нача казнити разбоиницы» (127, под 996 г.); но потом вернулся к прежнему взиманию вир (штрафов и конфискации) с разбойников. Именно о нарушении прежнего порядка летописец рассказал больше всего: «умножишася зело разбоеве ... умножишася разбоиницы»; епископы обратились к Владимиру: «достоить ти казнити разбоиника»; в результате без вир стало не хватить денег на войско, ведь было много войн: «рать многа». Но о том, что же получилось после возвращения к вирам, не сказано.

Общая картина вырисовывается следующей. Особенно обильно и сочно летописец рассказывал о нарушениях монастырского порядка (например, большой рассказ о монахе Исакии). Правда, рассказы подобного рода явно ориентировались на патериковые легенды. А вот рассказы о политических нарушениях зачастую были более оригинальны у летописца, потому что политиком он и был, но не узко прагматичным политиканом, а беспокойным, чувствительным политическим писателем.

Сюжеты о «восстановлении справедливости и благочестия», пожалуй, претерпели эволюцию в истории древнерусской литературы XI – начала XII вв. В XI в. тема нарушения благочестивых порядков не затрагивалась в литературе, по крайней мере заметным образом. Например, «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона и «Память и похвала князю Владимиру» Иакова Мниха говорили лишь о триумфальном шествии христианской веры в мире и по Русской земле, без каких-либо нарушений и отступлений.

Но к началу или с начала XII в. мотивы «восстановления справедливости» и пристальные описания различных нарушений порядка появились в литературе, примерами чего являются наряду с «Повестью временных лет» «Житие Феодосия Печерского» (главный нарушитель – мать Феодосия), «Чтение о Борисе и Глебе» и особенно «Сказание о Борисе и Глебе» (в сущности, всё произведение посвящено описаниям преступлений Святополка после кратко упомянутого периода справедливого правления Владимира и перед относительно кратко же упомянутым периодом восстановления справедливости при Ярославе). Видимо, в начале XII в. произошли повлиявшие на литературу и душевное состояние авторов значительные неблагоприятные изменения в политической и моральной обстановке на Руси. Но всё это надо исследовать специально.

Основной особенностью повествовательной манеры летописца в рассказе о вавилонском столпе, как уже можно было убедиться, явилась скрытость выражения экспрессии и соответствующих ассоциаций. Подобная сдержанность летописца объясняется в этом рассказе, как нам кажется, во-первых, сокращенностью пересказа более полного (неизвестного нам) текста легенды летописцем и, во-вторых, побочностью истории вавилонского столпа в летописном рассказе, главной темой которого было происхождение славян в результате разделения человечества Богом. Из-за побочности темы и сокращенности пересказа в изложении летописца вкрались неясности и недоговоренности (в частности, не объяснялось, почему люди стали строить столп и почему его разрушил Бог), а заодно и экспрессия изложения получилась стертой, непроявленной.

Далее в летописи эта сдержанная повествовательная манера тоже присутствовала. В чем ее главная причина? Для предварительных объяснений обратимся только к двум летописным рассказам, упоминающим некое «строительство» и некий столп. Так, в летописном рассказе непосредственно о горé, долбимой каким-то «нехорошим» северным народом, лишь скрытое выражение ощущения «нехорошести» того народа преобладало вначале у летописца, хотя данный сюжет на этот раз был основным, а не побочным. Эмоциональную сдержанность летописца, видимо, обусловила именно сокращенность пересказа легенды, слышанной летописцем из третьих уст (летописцу, по его признанию, сообщил легенду некий новгородец, который узнал ее от своего «отрока», вернувшегося с Севера, а того предупредила «югра ... языкъ немъ» – 235, под 1096 г.).

Но скрытое выражение экспрессии присутствовало у летописца и в рассказах, не являвшихся пересказами чужих сообщений. В качестве примера бегло охарактеризуем рассказ о столпе (правда, не материальном) из самого конца «Повести временных лет», о тех событиях, чему уже сам летописец мог быть свидетелем: «Бысть знаменье в Печерьстем монастыре в 11 день февраля месяца. Явися столпъ огнень от земля до небеси, а молнья осветиша всю землю и в небеси погреме в час 1 нощи, и весь миръ виде. Се же столпъ первее ста на трапезници каменеи, яко не видети бысть креста; и, постоявъ мало, съступи на церковь и ста надъ гробомъ Феодосьевым; и потом ступи на верхъ, акы ко востоку лицъ; и потом невидим бысть» (284, под 1110 г.). Здесь нагнетанием необычностей летописец скрыто передал чувство удивления: столп не материальный, а из огня; столп появился не в одиночку, а вместе с молнией; огонь не движется, а стоит; сам же столп не стоит, а медленно передвигается; наконец, огонь не гаснет постепенно, а внезапно становится невидим и т. д. Главная причина

сдержанности летописца в данном случае заключалось вот в чем: летописец не столько оценил удивительность события во всех подробностях, сколько *напомнил* о нем.

Скрытость ассоциаций и экспрессивных оттенков в летописных рассказах чаще всего была вызвана не сокращенностью изложения, а специфической «напоминательной», «подразумевательной» манерой повествования летописца, особенно в первой половине летописи¹¹. Причины преобладания такого литературного явления, как «напоминательность», пока не ясны; но опять-таки предварительно можно выдвинуть сразу три объяснения. Два объяснения не главные: «напоминательностью» повествования летописец экономил объем летописи об очень древних событиях и одновременно, может быть, скрывал свою недостаточную информированность о них. Но главное, возможно, и тут присутствовала политика, вернее, *дипломатия*: летописец писал преимущественно для читателей, политически опытных и что-то знающих из истории; излишними или неугодными толкованиями и разъяснениями лучше было их не задевать, ведь «мы на злое възвращаемся, акы свинья, в кале греховномъ присно каляющеся, и тако пребываемъ» (168, под 1068 г.). Ну что же, мыслитель не может не быть дипломатом, притом осторожным.

Упоминание о фараоновых предсказателях

По сихъ же летехъ по смерти братѣ сея быша обидимы деревлями и неми околними. Наидоша я козарѣ сидящая на горахъ сихъ в лесехъ. И рекоша козари: «Платите намъ дань». Здумавше поляне и вдаша от дыма мечь. И несоша козари ко князю своему и къ старейшинамъ своимъ. И реша имъ: «Се налезохомъ дань нову». Они же реша имъ: «Откуда?». Они же реша: «В лесехъ на горахъ надъ рекою Днепрскою». Они же реша: «Что суть въдали?». Они же показаша мечь. Реша старци козарьстии: «Не добра дань, княже. Мы ся доискахомъ оружьемъ одиною стороною, рекше саблями, а сихъ оружье обоюду остро, рекше мечь. Си имуть имати дань на насъ и на инехъ странах».

Се же сбыться все. Не от своя воля рекоша, но отъ Божья повеленья. Яко при фараоне, цари египетстемъ, егда приведоша Моисея предъ фаравона, и реша старейшина фараона: «Се хочеть смирити область египетскую». Яко же и бысть: погибоша бо египтяне от Моисея, а первое быша работающе имъ. Тако и си: владеша, – а после же самими владеють. Яко же бысть: владеють козары русьскіи князи и до днешнего дне (16–17).

Текстологические замечания и семантика рассказа. Летописец пересказал легенду об одном эпизоде из взаимоотношений полян и хазар в VIII–IX вв. Первоначально (в летописи XI в.) рассказ о хазарской дани являлся продолжением повествования о Кие, Щеке и Хориве, но в «Повести временных лет» начала XII в. этот второй рассказ летописец отделил большими вставками от повествования о братьях и сделал самостоятельным¹².

Текст данного рассказа и последующих отрывков передается по правилам, изложенным нами ранее. Дополнительные трудности для реконструкции текста рассматриваемого рассказа первой редакции «Повести временных лет» возникают из-за больших пропусков в Радзивиловском и Троицком списках. Приходится ориентироваться на Лаврентьевский список, но избегать явных искажений в нем, руководствуясь подсказками Академического (к сожалению, тоже неисправного) списка.

Источником рассказа, возможно, послужила какая-то хазарская легенда¹³, но интересующее нас упоминание библейских персонажей и сопоставление хазарских предсказателей с египетскими предсказателями было введено уже самим летописцем, припомнившим данный сюжет о Моисее и фараоне не из Библии, а из некоего не дошедшего до нас «Хронографа», в котором соответствующий краткий библейский рассказ о Моисее (Исход, гл. 2, стих 10)

был дополнен эпизодами из апокрифического «Жития пророка Моисея»¹⁴. Вторично тот же сюжет был уже несколько подробней изложен в «Речи философа», включенной в летопись.

Вопрос о хронографическом источнике летописца все-таки остается не проясненным (так, в «Хронографе 1512 г.» нет эпизода с предсказаниями египетских волхвов); оттого последующие выводы о семантике летописного рассказа о хазарской дани тоже остаются предположительными.

Объектом нашего изучения являются упоминания летописца о библейском Моисее, египетском фараоне и о его предсказателях. Об отношении летописца к этим персонажам, и прежде всего к египетским предсказателям, можно только догадываться по фразеологии летописца, всё же отличающейся от фразеологии использованных им источников.

К египетским предсказателям летописец отнесся положительно, о чем свидетельствуют три признака в тексте, правда, все косвенные. Во-первых, летописец назвал египетских предсказателей «старейшинами» (или «старцами» в одном из списков летописи), в то время как в прочих произведениях те же самые египетские предсказатели названы «волхвами» (Библия, Исход, гл. 7–8; ср. «Речь философа»: «и реша *вольсви* египетьстии царю... видевь же *вольхвъ* и рече цареви» – 94, под 986 г. «Житие пророка Моисея»: «и рече *влъхвъ* Валаомъ», «и отвеща Валаом *влъхвъ*»¹⁵). Такое переназывание не могло быть случайным у летописца, который очень внимательно употреблял разного рода социальные обозначения. Раз назвал египетских волхвов «старейшинами», то, значит, хорошо к ним относился: ведь к старейшинам, в том числе к старцам градским и людским, а также ко всем старым людям (даже половецким) летописец всегда и везде относился к глубоким пиететом.

Второе свидетельство положительного отношения летописца к египетским «старейшинам» кроется в описании их поведения. Египетские «старейшины» у летописца смиренны, хотя таким эпитетом летописец их не наградил. Тем не менее летописные египетские «старейшины» смиренно, судя по их прямой речи, провидели поражение Египта от Моисея («се хочеть смирити область египетьскую»); а вот в «Житии пророка Моисея» и в «Речи философа» египетские волхвы, напротив, проявили свою злонамеренность, предлагая убить Моисея, чтобы избежать предсказанного несчастья Египту.

Третье свидетельство положительного отношения летописца к египетским «старейшинам» извлекается из сравнения: летописец в развернутом сравнении сопоставил египетских «старейшин» со старейшинами хазарскими, безусловно мудрыми персонажами в рассказе. Ни хазарский князь, ни хазарские воины не могли взять в толк, что за дань им дали поляне. Хазарские воины не могли даже назвать предмет дани и молча «*показаша мечъ*» (интереснейшая деталь – в летописи невежды не называли предмет, а показывали на него: так, дикие люди, засевшие в северных горах, не знают, как называется железо, а лишь «*кажють* на железо и помавають рукою, просяще железа» – 235, под 1096 г.). На фоне общего непонимания хазарские старейшины предстали у летописца великими мудрецами, которые в отличие от необразованных хазарских воинов и даже от хазарского князя сразу поняли и название дани, и ее политическое значение. Больше того. Хазарские старейшины выступили у летописца, так сказать, рупором Бога: они, как подчеркнул летописец в своем пояснении, «не от своея воля рекоша, но отъ Божья повеленья».

Так что «старейшины» египетские тоже явились в роли мудрых и даже богомудрых предсказателей, раз летописец сопоставил египетских «старейшин» с хазарскими старейшинами.

Умонастроение летописца. Почему столь положительно летописец отнесся к египетским «старейшинам»-предсказателям, хотя к египтянам и фараону, следуя библейской традиции, он относился в общем отрицательно?

Прежде всего можно заметить, что летописец положительно относился к тем предсказателям, чьи предсказания были выгодны для Руси. Например, раз хазарские старцы выска-

зали предсказание в пользу Руси – значит, они хорошие. Хорошими также были апостол Андрей, Феодосий Печерский и пр. с их благополучными предсказаниями.

Приведем и совершенно парадоксальный пример. Половецкий хан Боняк выступил в роли предсказателя благополучного для нас исхода битвы с венграми: «И яко бысть полунощи, и вставъ Бонякъ, отъеха от вои, и поча выти волчьскы, и волкъ отвыся ему, и начаша волци выти мнози. Бонякъ же, приехавъ, поведѣ Давидови, яко “победа ны естъ на угры заутра”» (270–271, под 1097 г.). По приведенному сообщению видно, какое внезапное изменение претерпело отношение летописца к Боняку. Только что для летописца ненавистный Боняк был «безбожныи, шелудивыи... хыщникъ» (232, под 1096 г.), и вдруг никаких отрицательных эпитетов летописец не приложил к Боняку, а, напротив, далее даже сравнил Боняка с благородным соколом («Бонякъ же разделися на 3 полкы, и сбиша угры... *яко се соколь сбиваетъ галице*»). И еще одна благоприятная деталь относится к Боняку: свое предсказание он «поведѣ» владими́ро-волы́нскому князю Давиду Игоревичу. В летописи «поведают» новости только свои своим: подчиненные – своему князю, князь – своей дружине, брат – брату, союзник – союзнику и т. п. Значит, Боняк, «поведающий» свое предсказание русскому князю, в этот момент воспринимался летописцем как «свой». Еще бы: половецкое предсказание было в пользу русских.

Политически же невыгодное для Руси предсказание вызывало у летописца отрицательное отношение к предсказателю. Так, плохое предсказание для Руси сопровождалось соответственно отрицательным отношением летописца к предсказателям. Оттого летописец нещадно обличал русских волхвов с их нелепыми зловещими предсказаниями.

Но не все так просто. Политическая невыгодность предсказания для Руси не всегда определяла отрицательность отношения летописца к предсказателю. Так, например, летописная статья под 912 г. задает нам загадку: кудесника, который предсказал Олегу Вещему смерть от коня, летописец почему-то не предал порицаниям и даже оправдал, хотя предсказание было крайне неблагоприятно для русского князя. Больше того, две детали в рассказе косвенно указывают на уважительное отношение летописца к этому «невыгодному» кудеснику. Летописец сначала рассказал, что Олег стал расспрашивать волхвов и кудесников, от чего ему уготована смерть, но ответил ему лишь «кудесник *одинъ*» (38), наверное, самый мудрый из кудесников. Упоминание именно «одного» из избранных советников в летописи указывало на его особую проницательность. Аналогичную ситуацию находим в рассказе под 971 г., когда растерявшийся византийский цесарь спрашивал на созванном совете у своих бояр, чем задобрить князя Святослава, приблизившегося с войском к Царьграду, и действенный совет цесарю дал только «*единъ*» из бояр, очевидно, самый умный. Итак, кудесник Олега хорош.

Затем в статье под 912 г. летописец рассказал – и это вторая деталь, – что Олег стал насмехаться и оскорблять того кудесника («Оле́гъ же посмеяся и укори кудесника» – 39). Но в летописи такая ситуация имела определенный смысл: насмешкам и оскорблениям подвергались со стороны непонимающих только достойные уважения люди: насмехались над библейским Ноем, строившим ковчег (под 986 г.); насмехался спесивый печенежин над скромным русским юношей-кожемякой, принесшим победу русскому войску (под 992 г.); насмехались над кротким монахом Исакием (под 1074 г.); «укоряли» Ярослава Мудрого (под 1016 г.), Болеслава Польского (под 1018 г.), Владимира Мономаха (под 1116 г.) и даже самого Бога (под 1096 г.). На этом фоне оскорбляемый кудесник только выигрывал и представал как бы даже положительным персонажем.

Еще один пример недейственности неблагоприятного для Руси предсказания на отношение летописца к предсказателю. В статье под 985 г. воевода Добрыня нелестно для русских предсказал, что те не смогут сделать своими данниками воинственных болгар, обутих в сапоги все как на подбор, а смогут совладать лишь с кроткими народамилапотниками, но никакой неприязни у летописца Добрыня не вызвал.

В рассказах о нерусских предсказателях и волхвах также можно заметить элементы положительного отношения летописца к ним, хотя их предсказания были очень неблагоприятны для вполне «хороших» нерусских же персонажей. Например, в уже упомянутой статье под 912 г. летописец почти дословно переписал из перевода «Хроники» Георгия Амартола рассказ о пришедшем из Рима в Византию мудреце и чудотворце Аполлонии Тианском¹⁶. В отличие от «Хроники», летописец назвал Аполлонию волхвом и, значит, свое отрицательное отношение к персонажу обозначил сразу. Но далее следует такое сообщение: этот Аполлоний пришел в город Византий, а потом в город Антиохию, и в каждом городе Аполлоний «умоленъ бывъ от живущих ту» освободить горожан от засилья змей, скорпионов и комаров (39). Тут надо учесть особенность летописного словоупотребления. Хотя слово «умоленъ» было взято из перевода «Хроники» Георгия Амартола, но у летописца это слово могло иметь дополнительный экспрессивный оттенок. Дело в том, что в летописи «умоленными» бывали исключительно только очень положительные лица, притом умоленными на очень благие дела: просветители славян Кирилл и Мефодий (под 898 г.), византийская невеста Владимира царевна Анна (под 988 г.), игумен Афонского монастыря, постригший Антония Великого (под 1051 г.), великий князь киевский Святополк Изяславович, помиловавший бунтовщика (под 1101 г.). Но значило ли это слово, что «умоленный» Аполлоний действительно воспринимался летописцем и с каким-то уважительным чувством? Ведь, скорее всего, при механической вставке большого отрывка из перевода «Хроники» Георгия Амартола летописцу было не до редактирования таких словесных тонкостей.

Однако далее этот Аполлоний выступил в роли прорицателя печального будущего Антиохии, в связи с чем «въздыхну» (40). В летописи вздыхали опять-таки только положительные персонажи: вздыхали русские пленники, захваченные половцами (под 1093 г.), великий князь киевский Владимир Святославович вздыхал перед «запоной», изображающей Страшный суд (под 986 г.); полоцкий князь Всеволод Брячиславович вздыхал, освобожденный из вероломного заточения (под 1068 г.); благоверные монахи вздыхали, глядя на злое небесное знамение (под 1102 г.). Тогда можно ли предположить, что сочувственно вздыхающий предсказатель Аполлоний все-таки показался летописцу не таким уж плохим. Или же мимо внимания компилятора-летописца прошла и эта «вздыхательная» деталь?

Два мелких разночтения летописного текста с «Хроникой» Георгия Амартола, пожалуй, свидетельствуют о том, что летописец не бездумно переписал отрывок из своего источника. Во-первых, в «Хронике» сказано об Аполлонии, что тот «философскую мудрость и хитрость имуще»¹⁷; в летописном же тексте передано короче: Аполлоний «философскую хитрость имуще» (41). То есть летописец, до сих пор дословно переписывавший свой источник, отказал Аполлонию в мудрости, а оставил за ним только профессиональную, философскую опытность, искушенность, и только. Во-вторых, одаренность ветхозаветных предсказателей в «Хронике» объяснена Божьим благоприятствованием, тем, что «убо и не на достойныхъ благодать детельствуетъ многажды»; в летописи же Божья благодать заменена каким-то неопределенным благоприятствованием ветхозаветным прорицателям, да и слово «многажды» опущено: «убо и не на достойныхъ благодетельствует». Из приведенных разночтений следует, что все они не так уж случайны и что летописец осторожно снизил статус Аполлония, но, значит, до этого какие-то проявления уважения к прорицателю в данном отрывке сохранил все же сознательно.

Чем же объяснить элемент своеобразного снисхождения летописца по отношению к Аполлонию? Ведь Аполлоний не только волхв, но и чародей – его бы ругать бескомпромиссно. Но летописец вслед за Георгием Амартолом перечисляет и многих других языческих предсказателей и чародеев: месопотамского пророка Валаама, иудейского царя Саула, иудейского первосвященника Каиафу, какого-то Иуду и прочих сыновей некоего Скевы, египетского фараона, вавилонского царя Навуходоносора, израильского Симона Волхва и его

последователя Менандра. Все они привлекательны тем, что каким-то образом им «будущаа предпоказа» и что некоторые из них даже «именемъ Господнимъ и пророчествоваше» (41).

По-видимому, более или менее положительное отношение летописца к предсказателям зависело не только от благоприятности их предсказаний. Есть основания предположить, что на отношение летописца постоянно влияло и социальное положение предсказателей, о которых он говорил. Уважение летописца, пожалуй, вызывали предсказатели с высоким политическим и социальным статусом: так, Добрыня был родным дядей великого князя киевского Владимира Святославовича, кудесник Олега являлся княжеским предсказателем, Аполлоный Тианский знаменит, всеми «знаемъ беаше, шествуа и творя всюду» (39), Боняк – хан, старейшины – важные лица при хазарском князе и т. д.

Если же предсказатель или волхв имел низкий социальный статус, то летописец не стеснялся того ругать и обличать, как, например, некоего чудского кудесника или (под тем же 1071 г.) двух русских кудесников из Ярославля, о которых даже выяснили, «чъя еста смерда» (175).

Теперь можно полнее объяснить, почему к египетским «старейшинам» в рассказе о хазарской дани летописец отнесся так хорошо. Действовали те же две причины вкупе: благоприятность предсказания для «хорошего» Моисея (при неблагоприятности этого же предсказания для «плохих» египтян) и высокий статус предсказателей – они «старейшина фараона».

Отсюда можно сделать вывод о характере летописи в целом. Еще раз подтверждаются наблюдения А. А. Шахматова, И. П. Еремина, Д. С. Лихачева над главной целенаправленностью «Повести временных лет», которая, по мнению ученых, создавалась прежде всего как политическое произведение, что и сказалось, в частности, на характеристиках летописцем всякого рода волхвов и кудесников.

В древнерусской литературе XI – начала XII вв. о предсказателях и волхвах другие оригинальные древнерусские произведения не рассказывали почти ничего. Пока нашелся только один относительно подходящий случай: в составе «Киево-Печерского патерика» содержится древнее «Слово о блаженном Агапите-лечце», в котором рассказывается о киевском враче-армянине Атанаисии, наделенном даром медицинского предсказания. Отношение автора рассказа к этому врачу было сугубо отрицательным, в том числе и потому, что Атанаисий специализировался в области только плохих предсказаний: «толико виде болнаго, познаваше и поведаше ему смерть, нарекъ ему день и час, – и никако же изменится слово его, – сего уже никако же не врачюеть»¹⁸. Тем не менее автор не без уважительности пояснил, начиная рассказ об Атанай сии, что тот «хытръ же бе врачеванию, яко таков не бе преже его» (39). С чего бы такая честь? Думается, и оттого, что Атанаисий был лечащим врачом самого Владимира Мономаха («прилежаше ему арменин, врачюя его» – 40), а у великого князя киевского, по разумению автора, никак не положено было служить слабому врачу.

В «Чтении о Борисе и Глебе» агиографа Нестора отразилось схожее уважение автора к профессионализму отрицательного персонажа – не волхва и не врача, но повара Глеба «именемъ торчинъ» (то есть повар был тюрком). Этот повар, лицо безусловно отрицательное, зарезал своего господина, за что автор называл торчина «окаянным». Автор детально описал, как именно расправился повар с Глебом. То был целый процесс: «старейшина поваромъ ... изволкъ ножъ свой и ять святого Глеба за честную главу, хотя и заклати», дал Глебу помолиться и затем «ставъ на колену, закла и главу святому и пререза гортань его»¹⁹. Авторы прочих произведений о Борисе и Глебе лишь кратко упоминали заклание Глеба и не описывали ни процесса убийства, ни позу повара – то, как повар взял Глеба за голову, стал на колени и перерезал Глебу «гортань». В отличие от других произведений борисоглебского цикла в «Чтении о Борисе и Глебе» специально описывались позы положительных персонажей, демонстрировавшие идеальное исполнение ими своих функций. Например, Борис

зримо показывал свою полнейшую покорность отцу: «Блаженный же, падъ, поклонися отцу своему, и облобыза честней нозе его, и, паки въставъ, обуимъ выю его, целоваше со слезами» (7). Глеб с идеальной истовостью молился: «падъ посреде церькви, моляся... и, вставъ отъ земля, иде ко иконе... и, ту падъ, поклонися съ слезами, и целовавъ образъ...» (8). Поза же повара-убийцы, персонажа отрицательного, была описана автором «Чтения» с той же целью: показать профессионализм убийцы, который режет не абы как, но по канону, основательно. Элемент своеобразной уважительности автора к повару был привнесен по социально-политической причине: это ведь повар князя, а у князя не должно быть неумелого повара-резальщика; к тому же князя обязан резать не рядовой повар, а «старейшина поваромъ» (в других произведениях такая статусная тонкость отсутствует, и буднично, без церемоний действует просто повар). Для Нестора-агиографа соблюдение социальных приличий, по-видимому, стояло на первом месте.

Подтверждается давний вывод исследователей о пронизанности не только раннего летописания, но и ранней русской агиографии этикетными политическими мотивами, при том даже в самых неожиданных эпизодах.

Еще о семантике рассказа и умонастроении летописца. К характеристике летописца как политика добавим наблюдения над манерой его повествования в рассказе о хазарской дани. Сопоставление египетских и хазарских старейшин было совершенно искусственным: оно основывалось лишь на одном функциональном признаке, на правильности предсказаний тех или других персонажей, в остальном совершенно разных. Летописец только приблизительно припомнил общий смысл подходящих эпизодов из «Жития пророка Моисея».

Это явление хорошо известно: летописец следовал жесткой идеологической традиции его времени – преимущественно по памяти осмыслять известных библейских, святоотеческих и хронографических персонажей в качестве символических носителей политически и морально значимых человеческих качеств. Поэтому, например, Соломон в летописи мыслился то как воплощение мудрости, то как воплощение женолюбства, а другие герои в летописи могли причудливо сопоставляться с довольно неожиданными персонажами или с их сонмом. Так, Олег сопоставляем был с Дмитрием Солунским; Ольга – с Еленой, матерью Константина Великого, а еще с царицей эфиопской, Адамом, Енохом, Ноем, Авраамом, Лотом, Моисеем, Давидом, Даниилом и пр.; Владимир – с Соломоном; Святополк – с Каином, Ламехом и Авимелехом и т. д. и т. п. Так составлялся политико-философский фон в летописи.

Наблюдается и другая, имеющая политическое значение, повествовательная особенность в рассказе о хазарской дани, заключая который, летописец выразился даже афористически: *«владеша, – а после же самими владеють»*. Этот афоризм относился как к хазарам, так и к египтянам. Подобные экспрессивные афоризмы использовались в летописи довольно часто (ввиду множества примеров ограничиваемся только первой половиной летописи): *«не мучими никим же, но сами ся мучать»* (9); *«не ведуще закона Божия, – но творяше сами себе законъ»* (14); *«не хочю розути робиича, – но Ярополка хочю»* (76, под 980 г.); *«си бози что сделаша? – сами делани суть»* (82, под 983 г.) и мн. др. Структура подобных афоризмов варьировалась, и нередко вместо повтора слов летописец использовал противоположные понятия (правда – ложь, бежать – стоять, хулить – хвалить): *«не право глаголють волсви, но вся ложь есть»* (39, под 912 г.); *«не имамъ убежати, но станемъ крепко»* (70, под 971 г.); *«своего никто же не хулить, но хвалить»* (107, под 987 г.) и пр.

Каждый из этих афоризмов звучал как некий приговор или как постановление некоего совещания. Недаром подавляющее большинство афоризмов произносилось в летописи персонажами, собравшимися на суд или на обсуждение затруднительных жизненных обстоятельств. Так, Олег в присутствии воинов вершил суд над самозванными правителями Киева Аскольдом и Диром: *«Вы неста князя, ни рода княжа, но азъ есмь роду княжа»* (23, под

882 г.); собравшаяся дружина Игоря «нача думати» и констатировала опасность: «се бо не по земли ходимъ, но по глубине морьстей» (46, под 945 г.); осажденные печенегами киевляне обвинили Святослава: «ты, княже, чюжеи земли ищеши и блюдеши, а своя ся охабивъ» (67, под 968 г.) и пр. В этом ряду высказываний персонажей летописи афористические выводы самого летописца тоже выглядели как приговор.

О «приговорном» характере афоризмов свидетельствовало и то, что летописец обязательно сообщал об исполнении вынесенного решения.

По поводу предсказаний хазарских и соответственно египетских «старейшин» и исполнения: «Се же сбься все... яко же и бысть» (17, под 852 г.); или по поводу суда над Аскольдом и Диром: «и убиша Асколда и Дира» (23, под 882 г.); или афористически обоснованный совет царьградских бояр византийскому императору о Святославе и его исполнении: «люоть се мужь хочеть быти, яко имения не брежеть, а оружие емлетъ. Имися по дань», и Святославу дали дань (71, под 971 г.). И т. д. и т. п.

Все эти многочисленные афористические приговоры и постановления вкупе составляли обширный свод политических и житейских уроков и правил, сформулированных, как неоднократно оговаривал летописец, «отъ Божья повеленья», «по Божью строю», «по изволенью Божью» и пригодных для всех нормальных людей: например, «человекъ аще вкусит сладка, последи горести не приимаеть» (106, под 987 г.). Политико-наставительная направленность летописи в еще большей степени и уже совсем открыто утвердилась в морализаторских размышлениях и в специальных поучениях летописца по ходу его повествования. Как политический мыслитель летописец вполне естественно обладал и настойчивостью морализатора.

Из прочих произведений полны были наставительными афоризмами некоторые библейские книги, «Изборник 1076 г.» и в особенности «Почение» Владимира Мономаха, а затем и «Пчела» – все это были первоначальные на Руси «исходища мудрости» философской, политической и житейской, наиболее развернутые и практически конкретизированные именно в летописи. Как ни странно, но еще недостаточно изучено именно это широкое и, возможно, очень желанное именно в XI–XII вв. предназначение древнерусской литературы в качестве учителя жизни, источника всесторонней «мудрости», прежде всего политической.

Похвала праведникам

Праведныхъ бо душа не умираеть. Яко же рече Соломонъ: «Похвала праведному възвеселятся людье». Бессмертье бо есть память его, яко от Бога познавается и от человекъ... Рече пророкъ: «Прославляющая мя прославлю». О сяковых бо Давыдъ глаголаше: «В память вечную праведникъ будеть, от слуха зла не убоится, готово сердце его уповати на Господа, утвердися сердце его и не подвижется». Соломонъ рече: «Праведници въ веки живутъ, и от Господа мзда имъ есть и строенье от Вышняго. Сего ради примуть царствие красоте и венець доброте от руки Господня, яко десницею покрыеть я и мышцею защититъ я» (68–69, под 969 г.).

Текстологическое замечание и семантика отрывка. Похвала праведникам состоит из набора библейских цитат: Притчи Соломона, гл. 29, стих 2; Первая книга Царств, гл. 2, стих 30; Псалтырь, псалом 111, стихи 6–8; Премудрость Соломона, гл. 5, стихи 15–16²⁰.

Такой набор библейских цитат не был абсолютно стандартным. К тому же летописец сопровождал цитаты собственными пояснениями, притом одну из цитат, пожалуй, переосмыслил в нужном для него направлении: высказывание «Прославляющая мя прославлю» у летописца произносил некий пророк, и неотчетливо подразумевалось, что это слова христианского Бога, в то время как в Первой книге Царств не пророк, а какой-то «человек божий» передавал эти слова «господа бога Израиля».

Благодаря сцеплению библейских цитат и пояснений летописца, в отрывке, характеризовавшем праведников (в первую очередь библейских), набрался целый букет мотивов, отразивших представление летописца о древних праведниках как самых выдающихся людях. Летописец прежде всего подчеркнул мысль о бессмертии праведников, многократно повторив соответствующий мотив («праведныхъ бо душа не умираеть... Бессмертье бо есть память его... Праведници въ веки живутъ»). Праведник знаменит: люди, «все человеци», знают праведника («познавается и от человекъ»); всегда помнят его («в память вечную праведникъ будетъ»); радостно хвалят его («похвала праведному възвеселятся людье»). Праведник непоколебим («от слуха зла не убоится, готово сердце его уповати на Господа, утвердися сердце его и не подвижется»). Бог очень привлекает праведников: Бог знает праведника («от Бога познавается»); способствует прославлению праведника («прославлю»); надежно защищает праведника («десницею покрыеть я и мышцею защититъ я»); праведники принимают от Бога великие награды («от Господа мзда имъ есть и строенье от Вышняго»; ... «приимуть царствие красоте и венець доброте от руки Господня»).

Умонастроение летописца. Летописец, следуя многовековой традиции, видел в древних праведниках образец для подражания, но не вообще, а уже и для его русских современников. Явную связь своих современников с древними праведниками летописец дважды обозначил в конце «Повести временных лет». Так, 90-летнего старца Яна Вышатича, сообщившего много полезного летописцу, летописец сопоставил именно с древними праведниками: «живъ по закону Божью, не хужии бе *первых праведникъ*» (281, под 1106 г.). А восхваляя другого своего старшего современника – Феодосия Печерского, – летописец уже очень настойчиво высказался об ориентации того на великих древних праведников: «*вследую стопамъ высокомысленнымъ отцемъ ... с праведными, отче, почилъ еси ... отцамъ наследникъ бывъ, последовавъ ученью ихъ и нраву ихъ ... и правило ихъ правя, паче же ревноваше великому Феодосью, нравомъ и житиемъ подобяся житию его и въздержанью ревнующа, последствуя обычаю его*» (213–214, под 1091 г. Имеется в виду Феодосий Иерусалимский).

Сочетания библейских цитат в летописи касались не только праведников, но имели в виду и иные нравоучительные темы. Так, похвала крещению Руси (119–121, под 988 г.) содержала почти двадцать цитат из разных мест Библии²¹; сочетая цитаты, летописец не только прославлял крещение, но призывал читателей к повседневным благодарственным действиям: поминать крещение, восклицать, петь, радоваться, ощущать освобождение от прошлого и пр.

Настойчивость летописца понятна: в летописи он не раз жаловался на недостаточную благочестивость «новых людей» на Руси; да и в упомянутой похвале крещению летописец недаром процитировал высказывание апостола Павла: «Ныне приближися нам спасенье, ношъ успе, а день приближися» (120), – спасенье и день еще только приблизились, но не наступили окончательно.

Вкупе все эти циклы цитат составили солидный нравоучительный пласт летописи. Летописец как активный мыслитель являлся и проповедником.

Упоминание о Каине

7 бо мстии прия Каинъ, убивъ Авеля, а Ламехъ – 70, понеже бо Каинъ не ведый мышенья прияти от Бога, а Ламехъ ведый казнь, бывшую на прародители его, створи убиство (145, под 1019 г.).

Семантика отрывка. Рассказ о сражении Ярослава со Святополком Окаянным, который потерпел поражение и тяжело заболел во время своего панического бегства, летописец завершил поучением. Фраза «понеже бо Каинъ не ведый мышенья прияти от Бога» отсутствует в возможных источниках летописца: в Библии (Бытие, гл. 4), в «Речи философа», в

«Хронографе». Сходный отрывок о Каине и Ламехе встречается только в «Сказании о Борисе и Глебе»: «Яко же Каинъ, *не ведый мсти прияти*, и едину рану прия, а Ламехъ, зане ведевь на Каине, темъ же седмидесятицею мьстися ему: така ти суть отъмьстия зълымъ делателемъ»²². Но вот что интересно: оба рассказа различаются по смыслу. В «Сказании о Борисе и Глебе» Каин был осужден безусловно и причислен к «злымъ делателемъ». Каин же в летописном поучении выглядел не столько законченным злодеем, сколько каким-то непредусмотрительным преступником: резко осудительной фразы о «злых делателях» в летописном тексте нет, а есть лишь упоминание летописца о том, что Каин, бедняга, легкомысленно «не ведый мыщенья прияти от Бога» за убийство Авеля.

Отношение к Каину как к незадачливому персонажу, возможно, было как-то связано с «Речью философа». Во всяком случае, в «Речи философа», включенной в летопись перед рассказом о Святополке Окаянном, Каин рядом деталей был представлен, пожалуй, совсем дураковатым. Его одурманил дьявол: «сотона же влезе в Каина и пострекаше убити Авеля»; Каин оказался бестолковым или неопытным: ведь он «не умяше, како убити Авеля», пока дополнительно не подучил его дьявол, как это сделать; Каин показал себя и просто наивным, когда пытался скрыть от самого Бога убийство Авеля (89, под 986 г.).

Отчего же Каин не обладал предусмотрительностью? В «Речи философа» нет объяснения этому. В поучении же по поводу смерти Святополка Окаянного летописец, пожалуй, объяснил, почему Каин «не ведый» своего печального будущего: потому что братоубийство случилось впервые в истории людей (а вот позднее Ламех уже знал, чего ему ожидать).

Умонастроение летописца. Там, где летописец применял выражение или даже формулу «не ведати» к персонажам, не предусмотревшим своего печального будущего, обычно содержалось и объяснение их «неведанья». Конкретные причины «неведанья» будущего выдвигались самые разные. В первую очередь «неведущими» были язычники, потому что «*не вѣдуще закона Божия*», «*не вѣдают славы Господня*», «*ни суть вѣдуще Бога*» (14; 63, под 955 г.; 118, под 988 г.). Так, языческие волхвы «своее пагубы *не вѣдуще*», потому что были одержимы «*наушеньемъ бесовьскимъ*» (178, под 1071 г.). А например, Святослав не внимал уговорам своей матери принять христианство, «*не вѣдыи*, аще кто мать не послушаешь, в беду впадаетъ ... смерть прииметь»; а «не вѣдыи» из-за своего неразумного язычества, ибо «не смыслиша бо, не разумеша во тьме ходящий ... делатели нечестивыхъ далече от разума» (63, под 955 г.). Также и половцы, «*не вѣдуще*, яко ... на ономъ свете приимуть муку с дьяволом, уготовании огню вечному», потому что, будучи язычниками, «укоряху Бога и законъ нашъ ... словеса хулная глаголаху на святыя иконы, насмехающеся» (233, под 1096 г.).

Больше того, у летописца и сам дьявол «не ведал» своего будущего, но уже из-за ошибочности своих рассуждений: «*не вѣдыи*, яко близъ погибель хотяще быти ему», потому что надеялся на вечность язычества на Руси («сде же мняшеся оканьными, яко “сде ми есть жилище, сде бо не суть апостоли учили, ни пророци прорекли”, и *не вѣдыи* пророка глаголюща...» – 83, под 983 г.). В связи с этим летописец делал вообще радикальный вывод: «беси бо тайны *не сведуще* ... беси же *не свѣдаютъ ничто же*» (178–179, под 1071 г.).

Некоторое ослабление в делах веры приводило персонажа к непредвидимо плохому концу. Например, монах Исакий признавался бесам: «*не вѣдахъ* козни ваших и лукавства», «*не разуме* бесовьскаго деиства», – а все потому, что при внезапном появлении нечистой силы не собрался он ни силами, «ни памяти прекреститися» (196, 192, под 1074 г.).

Наконец, «не ведали» отрицательные персонажи предопределенного им будущего из-за высокомерия и политических страстей. Так, Святополк Окаянный «*не вѣдыи* Давида глаголюща “Что ся хвалиши о злобе, силнии, – безаконье весь день умысли языкъ твой”», «*не вѣдыи*, яко Богъ даетъ власть ему же хоцеть»; и всего этого «не вѣдыи» Святополк, потому что «вознесеса сердцемъ болма» и «помысливъ высокоумьемъ своимъ» (137, 139,

под 1015 г.). Так и другой князь – Борис Вячеславович – тоже «не ведыи, яко Богъ гордымъ противится», потому что «похваливсья велми» (201, под 1078 г.).

Конкретные причины «неведанья» будущего были разными, но, очевидно, на их основе летописец делал общий вывод: человек «не вестъ ничто же, но токмо единъ Богъ вестъ» (176, под 1071 г.); «Богъ наводитъ по грехомъ на куюждо землю гладом, или моромъ, ли ведромъ, ли иною казнью, а человекъ не вестъ ничто же» (148, под 1024 г.).

Только отдельным праведникам было открыто будущее, и то они сомневались. У летописца даже Феодосий Печерский допускал два варианта будущего, будучи не уверен ни в одном из них, – «аще буду Богу угодиль» или же «яко не угодиль есмь Богу» (187–188, под 1074 г.). Такова была скептическая позиция летописца как этика.

Летописец как писатель-историософ и философ перечень спасенных праведников

Она же хотящи домови, приде къ патреарху, благословенья просящи на домъ. И рече ему: “Людьє мои пагани и сынъ мой, – дабы мя Богъ съблюлъ от всякого зла”. И рече патреархъ: “Чадò верное, во Христа крестилася еси и во Христа облечеся. Христосъ имать схранити тя, яко же схрани Еноха в первыя роды, и потомъ Ноя – в ковчезе, Аврама – от Авимелеха, Лота – от содомлянъ, Моисея – от фараона, Давида – от Саула, 3 отроци – от пещи, Данила – от зверии. Тако и ты избавить от неприязни и от сети его”. И благослови ю патреархъ. И иде с миромъ въ свою землю, и приде к Киеву (62, под 955 г.).

Семантика эпизода. Речь царьградского патриарха к княгине Ольге после ее крещения можно рассматривать как отдельный эпизод в ряду эпизодов летописного рассказа под 955 г.²³ Ободряющая Ольгу речь патриарха, скорее всего, была сочинена летописцем и содержала перечень однотипных библейских событий в их хронологическом, как бы сюжетном, порядке («в первыя роды и потомъ»): Бог постоянно и неизменно защищал праведников от опасностей.

В этом сюжетно-хронологическом перечислении праведников, по-видимому, отразилось представление летописца о существовании неких линий из однотипных событий, понижающих библейскую и мировую историю. Поэтому в данном рассказе под 955 г. крещение Ольги тоже входило в ряды повторяющихся событий: Ольга искала мудрости, как эфиопская царица у Соломона; Ольге дали христианское имя Елена, как у матери византийского цесаря Константина Великого; Ольгу избавит Бог от опасностей, как библейских праведников; Ольгу будут благославлять «сынове рустии» из поколения в поколение «и в последний родъ внукъ твоих» (61) – все повторяется до бесконечности.

Умонастроение летописца. Следы своего понимания истории как повторения однотипных событий летописец оставил в различных хронологических перечислениях в летописи. Вот, например, летописец выразил представление о регулярном соблюдении поста как вечной, сквозной линии в библейской истории: «Пощенье бо исперва преображено бысть Адаму...; постивъ бо ся Моиси...; постомъ Самоила мати роди; постившеся ниневгитяне...; постившеся Даниль...; постивъ ся Илья...; постившеся 3 отроци...; постився и Господь...; постомъ апостоли искорениша бесовское ученье; постомъ явишася отци наши...» и т. д. (185, под 1074 г.). Повторение традиции распространяется и на нас: «Намъ показая постно время».

Череда однотипных библейских событий могла быть не только хорошей, но и плохой – например, повторялись попытки захвата чужих земель: «ибо исперва преступиша сынове Хамови на землю Сифову и ... отмыщенье прияша...; паки преступи Исавь заповедь отца своего и прия убиство» (183, под 1073 г.). Повторения дошли и до нас: «а Святославъ седе

Кыеве, прогнавъ брата своего, преступивъ заповедь отню, паче же Божью» (имеется в виду сын Ярослава Мудрого Святослав Ярославович).

В истории Руси летописец тоже обозначил линии повторяющихся событий. Так, история расселения славян в летописи являлась серией повторений (отсюда и повторения фразеологические): «сели суть словени по Дунаеви ... *пришедше седоша* на реце имянемъ Марава... Словени же они *пришедше седоша* на Висле... словене *пришедше и седоша* по Днепру... а друзии *седоша* межю Припетью и Двиною ... инии *седоша* на Двине... Словени же *седоша* около езера Илмеря... а друзии *седоша* по Десне...» и т. д. (6). Повторами были и сообщения летописца про злые нравы языческих племен и народов вплоть до современности летописца («еже творять вятичи и *ныне*» – 14; «яко же се и *при насъ ныне* половци законъ держать отецъ своих» – 16). Повторами однотипных событий (с вариациями) являлись серии рассказов о походах русских князей на Царьград, серии о нападениях врагов на Русь, серия о местах княгини Ольги деревлянам и пр.

Факты, на первый взгляд, уникальные, возможно, тоже входили у летописца в систему повторяющихся событий. Например, смерть Олега от коня начинала череду «ненормальных» смертей языческих или дурных князей – Игоря, Святослава, Святополка Окаянного (а до них – Аскольда и Дира).

Само понятие «литературного этикета» (введенное Д. С. Лихачевым), видимо, имеет прямое отношение к повторяемости однотипных событий и ситуаций в летописном повествовании.

В комплекс качеств летописца как мыслителя входила его несомненная склонность к историософии. «Хронологические» перечисления летописец обычно сопровождал нравоучительными высказываниями или цитатами – своего рода уроками истории. Так, перечень праведников, защищаемых Богом, в конце концов свелся к поучающим цитатам, в том числе о гарантированной защищенности праведников: «Господь рече: “Приходящая ко мне не ижену вонь”» (62); перечисление исторически значимых блюдателей поста сопровождалось рассуждениями летописца о богоустановленности поста для всех людей, ибо «постное бо время очищает умъ человеку» (184–185); перечисление захватчиков чужих владений также начиналось и завершалось общим нравоучением: «велии бо есть грех преступати заповедь отца своего ... не добро бо есть преступати предела чужего» (183).

Подобная историософско-нравоучительная деятельность летописца через «хронологические» перечисления или сюжетные повторения однотипных исторических событий была очень старой и глубоко традиционной. Достаточно процитировать известный перечень из «Слова о Законе и Благодати» Илариона: «Хвалить же похвальными гласы Римская страна Петра и Паула...; Асия, и Ефесь, и Пафмъ – Иоанна Богословьца; Индия – Фому; Егупеть – Марка. Вся страны, и грады, и людие чтуть и славят коегождо ихъ учителя, иже научиша я православней вере»²⁴.

Взгляд на историю как на систему бесконечно повторяющихся однотипных явлений, возможно, сформировался у древнерусских авторов не без воздействия Библии, а также «Хроники» Георгия Амартола. Но все это требует специального изучения.

Вопрос про судьбу Иисуса Христа

Рече же Володимеръ: «Что ради от жены родися, и на древе распяся, и водою крестися?» (104, под 986 г.).

Текстологические замечания и семантика отрывка. Приведенные вопросы относятся к евангельской истории жизни Иисуса Христа, кратко пересказываемой неким греческим философом киевскому князю Владимиру Святославовичу перед его крещением.

Вопросы эти были вставлены летописцем в так называемую «Речь философа», использованную летописцем.

В серии коротких вопросов, вложенных летописцем в уста Владимира, содержалось по крайней мере два случая осмысления Евангелия. Во-первых, необычайно кратко была сформулирована история жизни Иисуса Христа. При «сверхсжатии» Евангелия в одну фразу летописец вовсе не проявил неслыханную вольность, но последовал распространенной литературной традиции кратчайшего напоминания тех или иных библейских сюжетов. Подобные напоминания в летописи служили риторическим средством преимущественно в торжественных речах персонажей и косвенно передавали возвышенное отношение летописца к соответствующим библейским героям и сюжетам – к Иисусу Христу («Господи Иисусе Христе, иже симь образомъ явися на земли спасенья ради нашего, изволивъ своею волею пригвоздити на кресте руце свои и приимъ страсть грехъ ради наших» – 133, под 1015 г.); к сотворению мира Богом («иже створилъ небо, и землю, и звезды, и луну, и солнце, и человека и далъ есть ему жити на земли» – 82, под 983 г.) и пр.

Во-вторых же, вопросы Владимира были оформлены наподобие загадки, задаваемой греческому философу (кто это – «от жены родися, и на древе распяты, и водою крестися»?). Как положено загадке, объект не назван, вопросы кратки, единообразны по структуре и даже рифмуются или созвучны. Сходство вопросов Владимира с формой загадки подтверждается аналогиями, например, из «Беседы трех святителей» – в сущности, сборника вопросов-загадок: «Кто умеръ и не возмерде, или погребень и не истле?»; «кто, солгавъ, спасся, а, истину рекъ, погипе?»; «гробъ хожаше, а мертвецъ въ немъ пояше» и т. д.²⁵ Летописные вопросы Владимира, по-видимому, и воспринимались как загадка, оттого и были включены в ту же самую «Беседу трех святителей»: «чего ради Богъ родися отъ жены, и водою крестися, и на древе распять бысть?»²⁶.

Умонастроение летописца. Летописные вопросы Владимира, правда, еще не превратились в полноценную загадку. Летописец не испытывал особой нужды в загадках и в их отчетливом оформлении. Поэтому необходимые по сюжету намеки или подступы к предметным загадкам летописец не всегда излагал в виде вопросов (ср. советы Ольги древлянам) или хотя бы конкретно (ср. абстрактный вопрос: «То веси, что утро хоцеть быти и что ли до вечера? ... То веси ли, что ти хоцеть быти днесъ?» – 181, под 1071 г. Ср. другие вопросы Владимира в «Речи философа»: «То в кое время сбьсться, и было ли се есть, еда ли топерво хоцеть быти?» – 101, под 986 г.).

И все же зачем летописец приблизил вопросы Владимира к загадке? Вероятно, для того, чтобы выставить Христа в каком-то парадоксальном, странном виде: что за Бог, который родился от земной женщины, крестился простой водой, был распят на «древе»? Подобный взгляд на Христа объясним сюжетом рассказа: для летописца Владимир в тот момент еще являлся язычником и «простецом», которому вполне естественно было задавать наивные и даже дурацкие вопросы, путать последовательность евангельских событий (сначала упомянуть распятие, а потом крещение) и, возможно, с некоторым простонародным юмором рифмовать слова. В статье под 986 г. (да и позже) летописец неоднократно давал понять, что Владимир – это «простец», неофит христианской веры.

В продолжении повествования о Владимире, уже под 988 г., загадок нет, но все же в иной форме, пожалуй, выражен сходный мотив парадоксальности, относящийся, правда, не к жизни Христа, а к деяниям Бога. Летописец, рассказывая о расправе Владимира с идолом Перуном, воскликнул: «Велик еси, Гоподи, *чюдна* дела твоя: вчера чтимъ от человекъ, а днесъ поругаемъ!» (117). И немного далее, говоря о крещении Руси, летописец опять упомянул об удивительной парадоксальности дел Бога: «си бо не беша преди слышали словеса книжная, но по Божью строению и по милости своеи помилова Богъ ... по изволенью Божью, а не по нашим делом ... велии бо еси и *чюдна* дела твоя» (119). Таким образом, в серии

обширных рассказов о крещении Руси летописец, действительно, выразил представление об удивительности дел Бога, но без особой увлеченности этой темой, и далее в летописи эту тему больше вообще не затрагивал: богословским философствованием ни в серьезном, ни в занимательном виде летописец не увлекался, а оставался эмоциональным писателем.

Рассуждение об ангелах

Ангель бо сице является — ово стопом огненным, ово же пламеннымъ. Яко же рече Давидъ: «Творя ангелы духы и слугы своя огонь полящъ». И слемь суть повеленьем Божьимъ, амо хоцетъ Владыка и Творецъ всех. Ангель бо приходит, кде благая места и молитвении домове, и ту показываютъ нечто мало виденья своего, яко мощно видети человекомъ: не мощно бо зрети человекомъ естества ангельскаго. Яко и Моиси великий не возможе видети ангельскаго естества: водяше бо я въ дне столпъ облаченъ, а в нощи столпъ огненъ. То не столпъ водяше ихъ, но ангель идяше пред ними в нощи и въ дне (284–285, под 1110 г.).

Семантика отрывка. Упоминание облачного и огненного столпов летописцем, ведших Моисея и его народ в пустыне, восходит к Библии (Исход, гл. 13, стих 21²⁷). Но ни в Библии, ни в «Речи философа» не говорилось о том, что эти столпы являлись воплощением ангела (ср.: «Богъ же въждаше ихъ въ день столпом облачнымъ... нощию же столпомъ огненнымъ» — «Острожская библия». Л. 31–31 об.; «и ведяше я Господь ... и предъидяше предъ ними нощию столпъ огненъ, а въ день — облаченъ» — «Речь философа», 95, под 986 г.). Откуда бы летописец ни взял истолкование столпов как видимости ангела²⁸, но вопрос, в каком виде можно узреть ангела, явно заинтересовал летописца, пустившегося в рассуждения на эту тему.

Умонастроение летописца. Явление ангелов не было единичным эпизодом в летописи. Земному человеку, по мнению летописца, невозможно было увидеть ангела в его подлинном обличье, однако «нечто мало виденья», с точки зрения летописца, какой-то «видъ ангелескъ» человеку разглядеть удавалось, потому что ангел представал не в своем физическом облике, но то в виде столпа, то в виде монаха (например, к одному из монахов «приде ангель к нему въ образе Феодосьеве» — 189, под 1074 г.), то в виде фантастического воина («види мужа стояща над нимъ, и мечъ нагъ в руце его, и обличенье меча его, яко молонии, ... и рече ему ангель...»²⁹).

Летописец описал довольно много персонажей и предметов, которые являлись людям в неистинном своем виде и составляли в своем роде или невоспринимаемые человеком, либо ложные, либо необычные миры. Прежде всего, потусторонний мир, по мысли летописца, был неподвластен человеческому зрению, содержа «она, их же око *не виде*» на земле (207, под 1086 г.). Ведь даже ангелы не могли на все смотреть, например, на Бога: «Богъ есть на небеси, седа на престоле, славим от ангель, иже предстоять ему со страхом, *не могуще* на нь *зрети*» (177, под 1071 г.).

Бесы, являвшиеся из внеземного мира («живуть в безднахъ» — 179, под 1071 г.), выглядели обманчиво для человека: воспринимались то «въ образе ляха, в луде и носяща в приполе цветкы»; то как «уноши ... красна, и блистаста лице ею, акы солнце»; то как «много народъ с мотыками и лыскаре [кирками]»; то «въ образе медвежи, овогда же лютым зверемъ, ово вломъ, овогда же змиемъ ползяху ... ово ли жабы и мыши и всякъ гадъ» (190, 192, 197, под 1074 г.); то «не бе ихъ видети самехъ, но конь ихъ видети копыта» (214–215, под 1092 г.).

Небо, солнце, луна, звезды время от времени тоже представляли в странном виде: «солнце пременися и не бысть светло, но, акы месяц бысть, — его же неvegli глаголють снедаему сущю» (164, под 1065 г.).

Волхвы-язычники, по рассказам летописца, добавляли фантазмагорическое начало в земной мир: волхвы то утверждали, что «Днепру потещи вспять и землямъ преступати на ина места, – яко стати Гречьскы земли на Руской, а Русьскый – на Гречьской»; то у женщин «в мечте прорезываше за плечемъ, вынимаста любо жито, любо рыбу» (174–175, под 1071 г.) и т. п.

В рассказах о языческих временах мотивы своеобразного оборотничества тех или иных объектов летописец повторял наиболее часто. Если речь шла, например, о племенах, то наблюдаемое мученичество новгородских словен оказывалось на самом деле баннным обычаем, а покорная дань полян хазарам оборачивалась угрозой для хазар. В рассказах об Олеге боевые корабли превращались в сухопутные повозки; богатая еда, преподнесенная греками Олегу, являлась отравой, а сам Олег толковался греками как святой Дмитрий; любимый же конь Олега становился орудием его смерти. В рассказах об Ольге ладья как знак почетного несения древлян, сидевших в ней, переходила в знак похорон древлян; необычно легкая дань с древлян означала на самом деле необычно жестокую расправу с ними; Ольга в качестве возможной жены византийского императора оказывалась его духовной дочерью, на которой императору нельзя было жениться. Наконец, в рассказах о Владимире, пока он являлся язычником, то говорилось, например, о воеводе, самом близком к князю человеке, на самом же деле предателе; то языческие боги, включая Перуна, выставлялись как деревяшки.

В летописных рассказах о событиях после принятия христианства Русью мотив оборотничества предметов в реальной жизни фактически уже не появлялся. Разве что однажды (под 997 г.) земля в колодцах белгородцев была представлена печенегам как съедобный кисель, но о том летописец рассказал как о вполне сознательном обмане, а не о действительном превращении или оборотной стороне предмета.

Летописец не был мистиком, но философом наглядности мира в какой-то мере был.

Мотивы неистинной видимости существ, людей и предметов увлекательно разрабатывались уже в древнейшей переводной литературе, начиная с Библии (вспомним дьявола, который в виде змея прельстил Еву), но особенно широко эти почти что сказочные мотивы разрабатывались апокрифами. Ограничусь только одним примером – «Хождением Агапия в рай», где описано, какими видит райских существ земной человек – праведник Агапий, – по Божьей воле привезенный в рай на своеобразную экскурсию. Он видит, что в раю «виногради же стояху, различно имуще гръздовие, – ово багъряно, ово чървьлено, ово бело»; и ему объясняют: «си же вся, яже видиши, душе суть человеческыя тебе явилы ся гръздовиємъ, поне бо живъ человекъ не можетъ видети душъ человеческъ»³⁰. Херувимов и серафимов в раю Агапий видел как сонм человеческих лиц и птиц пернатых, окруживших некоего «великого мужа», оказавшегося Иисусом Христом, который на земле, по дороге Агапия в рай, представал перед ним то орлом, то ребенком и т. д.

Летописец как ритор

Упоминание об Иисусе Христе

Темъ же и мы припадаем к Нему, глаголюще... Реку же съ Давыдомъ: «Придете, възрадуемъся Господеви, възкликнемъ Богу и спасу нашему, варимъ лице его въ исповеданье...». Се же не единъ, ни два, но бещисленное множество к Богу приступиша, святымъ крещеньемъ просвещени ... Павелъ глаголетъ: «Братъя, елико нас крестися въ Иисуса Христа... и погребомъся убо с нимъ крещеньемъ въ смерть...» (119–120, под 988 г.).

Семантика отрывка. Серию летописных рассказов о принятии христианства Владимиром и Русью летописец завершил большой похвалой крещению, в которой обратим вни-

мание на две фразы летописца, касающиеся уверования во Христа: «Темъ же и мы *припадаем* к Нему, глаголюще... Се же не единъ, ни два, но бещисленно множество к Богу *приступиша*»: люди как бы физически приступили к Богу и телесно припали к нему. Несомненно, таким способом летописец выразил свою экспрессию.

По многочисленным библейским цитатам, использованным летописцем в данной похвале³¹, сразу видно, что обозначение предметными глаголами как бы физического общения людей с Богом являлось у летописца традиционным экспрессивным средством повествования. В использованных летописцем цитатах люди так же торжественно, как бы физически приходили к Богу и стояли непосредственно перед его лицом: «Реку же съ Давыдомъ: “*Придете, възрадуемъся* Господеви, *въскликнемъ* Богу и спасу нашему, *варимъ* лице его”...» (119. Псалом 94). Люди как бы телесно близки к Христу: «елико нас крестися въ Иисуса Христа... *погребохомся* убо с нимъ» (120. Послание апостола Павла к римлянам, гл. 6, стих 4).

Таким образом, в похвале крещению летописец, несомненно, показал себя достаточно искусственным ритором.

Умонастроение летописца. Эмоционально-риторические мотивы летописец использовал постоянно, например, тогда, когда речь шла о крещении. Так, в связи именно с крещением Ольги летописец затронул экспрессивный мотив физического прихода к Христу: «*приде* царица Ефиопская к Соломану, слышати хотящи премудрости Соломани... Тако же и си блаженная Ольга *искаше* доброе мудрости Божьи ... *налезе* бисерь многоценень, еже есть Христось... Господь рече: “*Приходящая* ко мне не изжену вонъ”» (62, под 955 г.), – Ольга как бы физически искала, пришла и нашла Христа, и другие тоже приходят к Христу, и их не прогоняют. Использованная летописцем цитата (Первое послание апостола Иоанна, гл. 6, стих 37) подтверждает традиционность данного мотива.

Экспрессивный мотив тесного соприкосновения людей с Богом отразился и в формуле, связанной с крещением: «во Христа крестихомся и во Христа *облекохомся*» (16), «во Христа крестилася и во Христа *облечеся*» (61, под 955 г.). Формула тоже традиционная (ср. «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона: «въ Христа крестився, въ Христа *облечеся*» – 28).

Еще один момент физического соседства Бога с людьми был отмечен летописцем опять-таки в цикле рассказов о крещении, когда русские «мужи» эмоционально посоветовали Владимиру принять греческую веру, потому, мол, что в стенах Софии Царьградской «онъде *Богъ с человеки пребываетъ*» (108, под 987 г.).

В деле риторического прославления крещения летописец, конечно, не был одинок. Тот же экспрессивный предметный мотив как бы физического присутствия новокрещеных русских людей при Боге с демонстративной настойчивостью повторила и усилила «Память и похвала князю русскому Владимиру» притом нередко в тех же летописных выражениях: Владимир «*приде къ Богу*, крещение приимъ, и всю землю Рускую ... *къ Богу приведе*... и человеки ... *къ Богу приведе*... Толико бес числа душъ по всей земли Руской *приведены къ Богу*... Блаженный князь Володимерь... *прииде къ Христу-богу*, владыце своему, и люди своя *приведе*... всю землю Рускую *приведе къ Богу*... Аки младенци еврейстии съ ветвми *усретоша Христа*... И *къ Богу приближившися* ... *приведе къ Богу* святымъ крещениемъ бещисленное множество»³².

Сопоставление с Исавом

В лето 6581. Въздвиже дьяволъ котору въ братъи сеи Ярославичехъ. Бывши распри межи ими. Быста съ собе Святославъ со Всеволодомъ на Изяслава. Изиде Изяславъ ис Кыева.

Святослав же и Всеволодъ выидоста в Кыевъ месяца марта 22 и седоста на столе на Берестовомъ, преступивше заповедь отню. Святослав же бе начало выгнанию братню, желая болшее власти... А Святославъ седе Кыеве, прогнавъ брата своего, преступивъ заповедь отню, паче же Божью.

Велии бо есть грѣхъ преступати заповедь отца своего, ибо исперва преступиша сынове Хамови на землю Сифову... Паки же преступи Исавъ заповедь отца своего и прия убиство. Не добро бо есть преступати предела чужего (182–183, под 1073 г.).

Семантика отрывка. Летописец бескомпромиссно осудил распрю за Киев между сыновьями великого князя киевского Ярослава Мудрого вопреки его завещанию братьям, чтобы не жили «в распряхъ и которающесе» (161, под 1054 г.). Главную вину летописец возложил на черниговского князя Святослава Ярославовича, которого сопоставил с библейским Исавом, сыном Исаака, внуком Авраама. Но в отличие от Библии, летописец преувеличил вину Исаву, который, по словам летописца, «прия убиство». По Библии же, Исав лишь грозился убить своего брата: «И рече Исавъ въ уме своем: "... да быхъ убилъ Иакова, брата своего"» («Острожская библия». Бытие, гл. 27. Л. 12 об.), но затем братья помирились, а на чужие владения Исав вовсе не покушался и «заповедь отца своего» не преступал.

В прочих источниках («Речи философа», «Хронике» Георгия Амартола, «Хронографе») отношение к Исаву было отрицательным, но опять-таки не за братоубийство или попытку братоубийства. Летописец, видимо, ощущал некоторый перебор в своем обвинении Исаву как убийце и поэтому выразился, так сказать, обтекаемо: Исав «*прия убиство*» (а не «сотвори убиство», как обычно рассказывалось об убийствах в летописи), что можно истолковать наподобие выражения «допустил мысль об убийстве».

Высказывание летописца об Исаве явно было связано с больной для летописца темой – братоненавидением у современных князей – и оттого отличалось экспрессией («велми бо есть грѣх ... не добро бо есть...»), выраженной летописцем также и в перечислении с усугубляющим элементом: Исав не только «преступи заповедь отца своего», но и больше того – «прия убиство».

Умонастроение летописца. Казалось бы, в чисто фактографических рассказах эмоциональность летописца постоянно давала знать о себе усугубляющими перечислениями. Конечно, небратолюбие князей глубоко беспокоило летописца, и оттого в приводимых летописцем речах персонажей на тему братолюбия перечисления с усугубляющими или усиливающими элементами встречались особенно часто, как, например, в завещательной речи Ярослава Мудрого своим детям: «да аще будете в любви межю собою, Богъ будетъ в васъ, и *покорить вы противныя* подъ вы, и будете *мирно живуще*. Аще ли будете *ненавистно живуще, в распряхъ и которающесе*, то погыбнете *сами* и погубите *землю* отецъ своихъ и дедъ своихъ... Но пребывайте *мирно, послушающе* брат брата» (161, под 1054 г.). И далее: «заповедавъ имъ *не преступати* предела братня, *ни сгонити*» и т. д.

Сам летописец уже от своего имени тоже высказывался с той же эмоциональностью на тему княжеского братолюбия: «и начаста жити *мирно* и в *братолюбьстве*. И преста *усобица* и *мятежъ*, и бысть *тишина велика* в земли» (149, под 1026 г.).

И многие другие темы в фактографических рассказах летописец затрагивал с той же экспрессией усугубления: воинскую тему (ср.: «в силе велице, бещислено множество» – 65, под 968 г.; «убояся и ужась нападе» – 239, под 1096 г.; «помроша вси, и не остана ни единъ, их же несть племени, ни наследька» – 12); языческую тему («живяху звериньскимъ образомъ, живуще скотьски» – 13; «ядуще мерьтвечину и всю нечистоту – хомеки и сусолы» – 16; «невеголоси и погани» – 83, под 983 г.); церковную тему («учаше я к вере своеи и показующе им истинную веру» – 38, под 912 г.; «любя церковны уставы, попы любяше по велику, излиха же черноризьце» – 151, под 1037 г.) и пр. Практически почти все летописное повествование было заполнено данным экспрессивным средством (и многими другими проявлениями экс-

прессии), потому что для летописца-мыслителя давняя и недавняя история Русской земли служила волнующей и актуальной темой, – «на наказание княземъ русьским», «на показанье земле Русьстей» (145, под 1019 г.; 172, под 1068 г.).

Повтор библейской фразеологии

...бысть плачь великъ в граде, а не радость... за умноженъе безаконии наших ... в праздники... въ праздникъ Бориса и Глеба, еже есть праздникъ новыи Русьскыя земля. Сего ради пророкъ глаголаше: «Преложю праздники ваши в плачь и песни ваша в рыданье». Сотвори бо ся плачь великъ в земли нашей, опустеша села наша и городи наши, быхом бегаючи пред врагы нашими. Яко же пророкъ глаголаше: «Падете пред врагы вашими... и побегнете... и будетъ земля ваша пуста и двори ваши пусти будут...»... «Идеже множество греховъ, ту виденья всякого показанья». Сего ради вселеная предасться... Подобаше нам «преданым быти в руки языку странну и безаконьнейшу всея земля»... Рцемъ по оному разбоинику: «Мы достойная, яже сдеяхомъ, прияхомъ»... Яко створихом, тако и стражем. Городи вси опустеша, села опустеша... «не по безаконью нашему створи нам...». Тако подобаетъ благому Владыце казати не по множеству греховъ... (222–224, под 1093 г.).

Семантика отрывка. Приводим не все летописное поучение по поводу нашествия половцев на Русь, а лишь отрывки из него с шестью библейскими цитатами (Книга пророка Амоса, гл. 8, стих 10; Книга Левит, гл. 26, стихи 17–28; Послание апостола Павла к римлянам, гл. 5, стих 20; Книга пророка Даниила, гл. 3, стих 32; Евангелие от Луки, гл. 23, стих 41; Псалтырь, псалом 102, стих 10³³).

В данном случае не так уж важно, какой «сюжет» образовался из серии библейских цитат, а интересно другое. Летописец повторял некоторые слова и выражения из использованных им цитат уже и в своем тексте. Например, в цитате говорилось: «Преложю *праздники* ваша в *плачь* и песни ваша в *рыданье*»; соответственно летописец стал высказываться фразеологически похоже: «бысть *плачь* великъ в граде, а не радость ... в *праздники* ... сотвори бо ся *плачь* великъ...». В другой цитате говорилось: «Падете *пред врагы* вашими ... и *побегнете* ... и будетъ *земля* ваша *пуста* и двори ваши *пусти* будут...»; и летописец соответственно выразился: «в *земли* нашей ... *опустеша* села наша и городи наши, быхом *бегаючи пред врагы* нашими... Городи вси *опустеша*, села *опустеша*». Далее, в иной цитате говорилось: «Идеже *множество греховъ*, ту виденья всякого показанья»; и летописец тоже использовал это словосочетание: «Тако подобаетъ Владыке казати не по *множеству греховъ*...» Далее следуют еще цитаты: «*преданым* быти в руки языку странну и *безаконьнейшу*...»; «не по *безаконью* нашему створи нам»; и слова «преданый» и «беззаконье» стал употреблять летописец: «Сего ради вселеная *предасться*... за умноженъе *безаконии* наших...». Наконец, последняя цитата: «Мы достойная, яже сдеяхомъ, прияхомъ...»; и летописец тут же подхватил форму высказывания: «Яко створихом, тако и стражем».

Подобранные библейские высказывания, несомненно, служили для летописца чем-то вроде повествовательного образца, подсказывавшего то после цитаты, а то и перед ней, в каких понятиях, выражениях и формах вести рассказ о современных летописцу событиях. К этим цитатам-образцам летописец относился достаточно свободно, переосмысляя их и, в частности, по-иному применяя эпитеты, взятые из цитаты. Например, летописец вольно процитировал обращение Бога к согрешившим людям: «“...яко вы худи есте и *лукави*, и азъ поиду к вамъ яростью *лукавою*”, – тако глаголетъ господь Богъ Израилевъ» (ср.: Книга Левит, гл. 26, стихи 23–24, 27–28), но тут же неожиданно применил эпитет «лукавый» не к согрешившим русским, а к половцам: «Ибо *лукави* сынове Измаилеви пожигаху села и гумна» (223).

Отчего летописец, словно загипнотизированный, повторял фразеологию приведенных им библейских цитат? Несомненно, потому, что Библия (в основном Псалтырь и Пророки) служила для летописца не просто суфлером, а в своем роде кладезем высокой экспрессивной речи (а стили речи в летописи различались ощутимо). Недаром в этом же отрывке перед очередной библейской цитатой (из 118 псалма) летописец призывал к торжественности: *«Рцемъ велегласно: “Праведень еси, Господи, и прави суды твой”»* (223).

Умонастроение летописца. Всюду в летописи Библия оставалась для летописца, пожалуй, единственным образцом высокого стиля. Летописец достаточно часто в своих рассказах приводил серию цитат из Библии и только из библейских цитат далее повторял выражения, внося экспрессию в свое повествование. Разумеется, о стиле Библии летописец не рассуждал, но иногда он невольно все же отмечал экспрессивность библейских высказываний в своих ремарках. Например, в похвале крещению Руси под 988 г. летописец так или иначе дал оценку тона цитат: *«Реку же съ Давидомъ: “Придете, възрадуемъся Господеви, възкликнемъ Богу и Спасу нашему...”»* (119. Псалом 144); и еще: *«Мы же възопьемъ к господу Богу нашему, глаголюще: “Благословень Господь, иже не дасть нам в ловитву зубомъ ихъ...”»* (120. Псалом 123).

Основу отношения к Библии как образцу высокого стиля, вероятно, заложило «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона³⁴. Однако этот процесс формирования стилистических вкусов и взглядов древнейших русских авторов следует изучить внимательнее.

Подведем краткий итог сделанным (отнюдь не исчерпывающим) наблюдениям над осмыслением Библии летописцем. Главная направленность этих осмыслений у летописца была политической, и прежде всего острое желание того, чтобы возобладало братолюбие во взаимоотношениях у русских князей, двигало летописцем. Далее, осмысля Библию, летописец действовал как этик и ввел в летопись целый свод нравоучительных правил соблюдения благочестия для его мирских и церковных современников. При осмыслении Библии отразились также некоторые историософские взгляды летописца (все повторяется в истории) и философское понимание мироустройства (невидимые или обманчиво видимые миры). Обо всем этом летописец писал, как правило, со скрытой страстностью, которая временами переходила в открыто эмоциональные речи, ориентированные на Библию. Летописец являлся не просто фактографом, но время от времени и темпераментным религиозно-политическим писателем-мыслителем.

Термин «мыслитель» мы прилагаем к летописцу с известной долей условности. В те времена такое понятие не употреблялось, хотя комплекс качеств летописца подводит нас к определению его как многостороннего мыслителя. Если же подыскать более или менее соответствующие понятия того времени, то можно назвать летописца-мыслителя любителем мудрых «словес» и «премудрости». В конце летописи встречается один случай, когда летописец косвенно обозначил свою приверженность мудрым, философским и поучительным «словесам», а именно когда признался, что многое в летописи он пересказал со слов праведного киевского старца Яна Вышатича («от него же и азъ многа словеса слышах, еже и вписах в летописньи семь, от него же слышах» – 281, под 1106 г.). Выражение «многа словеса» указывало на то, что Ян излагал летописцу не только факты, но и размышления по поводу них. И действительно, в рассказе, например, о расправе Яна с языческими волхвами (под 1071 г.) летописец подробно пересказал содержание дискуссии Яна с волхвами о языческих богах и христианском Боге. Кроме того само слово «словеса» (разумеется, хорошие, а не плохие) в летописи употреблялось в значении толкования («учителя, иже намъ можетъ сказати книжная словеса и разумъ их» – 26, под 898 г.), поучения («рече бо Соломанъ: “... прострохъ словеса ... моя советы...”» – 63, под 955 г.; «словеса твоя, яже глагола ко мне ... тихаго твоего наказанья» – 136, под 1015 г.), а также воплощения мудрости («мудрость бо обретаемъ и въздержанье от словесъ книжныхъ» – 152, под 1037 г.).

В летописи есть, пожалуй, еще одно косвенное свидетельство уважения летописца-мыслителя к «премудрости»: летописец не повторял цитат из Библии, один раз где-нибудь им приведенных; на этот счет летопись, видимо, была хорошо отредактирована; исключение же составляет лишь цитата именно о премудрости из Притч Соломона, гл. 8, стих 17³⁵: «ищущей же мене обрящут благодать» («Острожская библия». Л. 32). Эту цитату летописец повторил (с вариациями) трижды: дважды под 955 г. («ищущи бо премудрости обрящут ... ищущи мене обрящут мя» – 62) и в третий раз – под 1037 г. («ищущи мене обрящут» – 152). Нельзя объяснить повтор цитаты возможным редакторским недосмотром при объединении разных летописных сводов, так как во всех трех случаях цитата была вставлена одним и тем же летописцем при составлении «Начального свода»³⁶. Значит, летописец, пускаясь в рассуждения, придавая «премудрости» особое значение.

В заключение остается посетовать на то, что история ранних древнерусских писателей-мыслителей еще не написана, и оттого степень литературности их творчества остается недооцененной.

Вопросы перевода

Анализ семантики литературных средств летописного повествования очень помогает верный и точный перевод древнерусского текста. Проблема перевода летописи уводит нас в отдельную, особую и малоисследованную научную область. В виде опыта помещаем разбор перевода двух рассказов летописи, связанных с библейской тематикой и на этот счет уже охарактеризованных в начале нашей работы.

Рассказ о Вавилонском столпе

Перевод

[После того, как] Сим, Хам и Иафет разделили [между собой всю] землю, – [потому] и бросали жребий, – [то они поклялись, чтобы] никому [из них] не переходить во владения [остальных] братьев, и [так они и] жили – каждый в своей части [земли]. А язык [у людей во всех частях земли] был один [и тот же]. И когда умножились люди на земле, то [они] вздумали соорудить столп [аж] до неба – во времена Нектана и Фалека. И [все люди] скопились на [одном] месте, на поле [называемом] Сennaар, [чтобы] соорудить столп до неба, а около него [и] город Вавилон. И сооружали [они] столп больше 40 лет, да [так и] остался [он] недоделанным. И [тут] сошел [с неба] господь Бог, [чтобы] увидеть город и столп. И [тогда] сказал господь Бог: «Вот [что нехорошо] – народ [только] один и язык [у него] один [и тот же]». И намешал господь Бог [разные] языки, то есть разделил [человечество] на 72 [народов, разных по] языку и рассеял [их] по всей земле. После размещения же народов [по земле] Бог повелел мощным ветром разрушить столп. Но [до сих пор] остаются его [развалины где-то] между Ассирией и Вавилоном и составляют в высоту и в ширину, [если мерить в] локтях, [по] 5433 локтя. Многие годы сохраняемы [людьми эти] оставшиеся [развалины столпа]. После же разрушения столпа и разделения [человечества на отдельные] народы сыновья Сима взяли [себе] восточные страны, сыновья Хама – южные страны, а сыновья Иафета взяли [себе] западные и северные страны. А от [какого-то из] тех 72 народов произошел славянский народ, – [например, произошедшие] от потомков Иафета [так] называемые норичи, которые являются славянами.

Принципы перевода

Мы учитываем предыдущие научные переводы текста «Повести временных лет», включая данный рассказ³⁷. Но при этом мы стараемся сделать перевод максимально понятным для современного читателя (да и для самих себя), отчего приходится внимательно следить за фразеологией летописного рассказа. Наш перевод фактически является пояснением-пересказом-переложением древнерусского текста на основе подстрочника.

Первый вид затруднений при переводе: одно и то же слово в разных местах летописи нередко употреблялось летописцем в разных значениях и с разными оттенками. Поэтому мы выбираем значение или оттенок многозначного слова в зависимости от конкретного контекста.

Прежде всего это касается союза «и», частицы «же» и предлога «за». Союз «и» нами переводится, кроме своего основного значения, и как «а», и как «но», «то», а однажды даже и как «то есть». Частица «же» может иногда переводиться как союз «а», а нередко и совсем быть опускаемой, когда «же» обозначало новую фразу и больше ничего. Предлог «за» в словосочетании «за 40 лет» мог иметь два значения: или «в течение», либо «более, дольше»³⁸. Контекст рассказа побуждает выбрать второй вариант – «строили столп более 40 лет».

Два существительных нуждаются в семантическом осмыслении – «языкъ» и «родъ». В летописи, по нашим наблюдениям, слово «языкъ» сначала обозначало «народ, говорящий на одном и том же языке», а затем – просто «народ» или просто «язык, на котором говорят»; слово же «родъ» в начале летописи обычно обозначало «разветвленное семейство или потомство от одного прародителя», а потом – «народ, население, сообщество с неким общим для них этническим, вероисповедным или иным качеством» (род славянский, род русский, род христианский и пр.). В рассказе о вавилонском столпе отразилось, пожалуй, более позднее словоупотребление: «родъ» – народ, «языкъ» – народ или разговорный язык.

Два многозначных прилагательных тоже нуждаются в осмыслении соответственно контексту – «единый» и «великий». В данном случае прилагательное «единъ» означало «один» или «один и тот же», и в этом значении оно употреблялось в летописи неоднократно (ср.: «верують ... въ едино крещенье, въ едину веру, законъ имамъ единъ» – 16; «быша человеци мнози и единоголасни» – 91, под 986 г.; «вы есте братья единого отца и матере» – 161, под 1054 г. и мн. др.). Прилагательное же «великий» в словосочетании «ветерь великий» явно обозначало «сильный» или даже «мощный».

Наконец, глагол «преступати» («преступити») требует пояснения. Обычно в летописи он имел переносный смысл и означал: «нарушать что-то» или «отступить от чего-то» (например, нарушать договор, клятву, заповедь или отступить от правил; «не преступати предела братня» тоже означало «не нарушать границы с братом» – 161, под 1054 г.). Но в сочетании с предлогом «въ» глагол «преступати» сохранял пространственный оттенок «переходить куда-то» («ни Отець бо въ Сынъ ли въ Духъ преступаетъ, ни Сынъ во Отца и в Духа и ни Духъ въ Сынъ ли во Отець» – 112, под 988 г.; ср.: «въ инъ законъ ступитъ ... в нашу веру ступит» – 106, под 987 г.).

Второй вид затруднений при переводе летописного рассказа о вавилонском столпе касается в общем понятных сейчас однозначных древнерусских слов и словосочетаний, которые тем не менее не совсем подходят для перевода в той же словесной форме, и поэтому для ясности смысла их лучше заменять другими, чаще всего синонимичными словами. Это преимущественно глаголы: «метати жребий» – переводим как «бросать жребий»; «помыслити» – «задумать»; «создати» – «построить»; «свершити» – «закончить»; «снити» –

«сойти»; «видети» – «увидеть»; «не свершень быти» – «остаться недостроенным»; «быти от кого-то» – «произойти от кого-то»; «приятти» – «взять».

Сложнее из-за переносности значения переводить словосочетания с существительными – «въ жребии» и «въ дни». «Преступати *въ жребии*», – словосочетание «въ жребии» здесь означало «во владение, доставшееся по жребию» (подобный сокращающий оборот не раз использовался в летописи; ср.: «преступивше *крестъ*», «да не преступають честнаго *креста*» – 167, 172, под 1067 и 1066 гг.; «преступати крестъ», то есть «нарушать крестоцеловальную клятву»). В выражении же «*въ дни* Нектана и Фалека» словосочетание «въ дни» указывало на довольно большой отрезок времени, и поэтому его лучше перевести как «во времена кого-то» или «во время [жизни] кого-то» (ср. далее в летописи: «в последняя же дни» – имеется в виду конец света, 236, под 1096 г. И. И. Срезневский³⁹, выражение «в свои дни» трактует как обозначение жизни кого-то).

Есть еще третий вид затруднений при переводе – пояснения или напоминания летописца по ходу изложения. Как правило, их вообще не было в данном летописном тексте, а в пояснительном переводе обойтись без них немислимо, потому что приходится считаться с потребностями нашего современного повествования и ради ясности приближать научный перевод древнерусского текста к пересказу. Введенные нами пояснения и напоминания заключаем в квадратные скобки, это «лишние слова».

И напротив, пояснения или примечания, сделанные летописцем (их всего два), рискуют оказаться не замеченными сейчас и оттого не отраженными в переводе. Так, летописец написал, что «Симъ же, Хамъ и Афеть, разделивше землю, и жребьи метавше и ... никому же преступати...» и т. д. Тут летописец нарушил свой обычный принцип изложения – по хронологии событий: ведь братья сначала бросали жребий, а лишь потом в зависимости от выпавшего жребия разделили землю. Летописец же выделил главное и потому на первое место поставил важный результат (разделили землю), а затем в виде примечания или напоминания упомянул и способ достижения этого результата (бросание жребия).

Показательно, что в этом же рассказе летописец еще раз предпочел подобный способ изложения – начинать с главного вопреки хронологии: «И съмеси господь Богъ языки, и раздели на 70 и на 2 языка, и расъсея по всеи земли». Как мог Бог смешать разные народы, если отметил, что перед ним один единый народ? Видимо, здесь летописец не последовательно перечислил действия Бога, а сначала назвал главное действие (смешал народы), а затем пояснил, как оно было осуществлено (разделил единый народ на 72 разных народа и рассеял их по земле). Нехронологический способ повествования (главное, а потом предшествовавшее второстепенное; обобщение, а потом частности; целое, а потом детали) был очень распространен в летописи наряду со способом хронологическим, и в переводе все это надо отражать.

Наконец, самое спорное в переводе, приближающее его к переложению древнерусского текста: надо отразить и отрицательное эмоциональное отношение летописца к вавилонскому столпу и его строителям, несколько выпятив экспрессию в лексике перевода. И тогда «помыслити» превращается в «вздумать»; «здати» – в «соорудить»; «до неба» – «аж до неба»; «свершити» – в «доделать»; «се» – в «это нехорошо»; «останокъ» – «развалины». Но тут уже вступает в дело литературный вкус переводчика.

Рассказ о Хазарской дани

Перевод

В последующие годы, после смерти упомянутых братьев [Кия, Щека и Хорива, поляне] подвергались нападениям деревлян и иных окружающих [племен]. На них [поляне], засевших в лесах на холмах тех [киевских], [случайно] наткнулись хазары. И стали хазары предлагать: «Платите нам дань». Посоветовались поляне и дали [им] от [каждого] очага [по] мечу. И понесли хазары [мечи] к своему князю и к своим старейшинам. И объявили им: «Вот собрали [какую-то] новую дань». Те же спросили у них: «Откуда [дань]?» Они же [хазары] ответили: «[Собрали в какой-то глуши] в лесах на холмах над рекой Днепровской». Те же [князь и старейшины] спросили: «[А] что [это вам] дали?» Они же [хазары, не называя] показали меч. Поняли хазарские старцы: «Князь! Зловещая [эта] дань [оружием]. Мы [ее] добыли себе [с помощью] оружия [же] односторонне [острого], называемого саблями, а у тех оружие обоюдоострое, называемое «меч». [Поэтому] те [поляне] станут [в будущем] брать дань с нас и с иных стран.

Все это сбылось. [Потому что старцы] предсказывали не по своему хотению, а в результате Божья повеления. Подобное [случилось и] при фараоне, египетском царе, когда привели Моисея пред [очи] фараона, и [тогда] предсказали фараоновы старейшины: «Этот [Моисей] победит египетскую землю». Что и произошло: погибли египтяне от Моисея, а [ведь] сначала у них были [евреи] в рабстве. То же самое и те [хазары]: [сначала они] управляли [другими], а после ими самими [другие] управляют. Получилось [именно] так: управляют хазарами русские князья и по сегодняшний день.

Принципы перевода

К изложенным выше принципам пояснительного перевода добавим три замечания, касающиеся данного рассказа. Во-первых, в данном рассказе больше, чем в предыдущем, многозначных слов и словосочетаний, при переводе которых необходимо конкретизировать их важнейший смысл или оттенок соответственно контексту именно этого рассказа («по сих же летех», «быти», «реши», «они», «добрыи», «рекше», «воля», «оть», «яко же»).

Во-вторых, некоторые древнерусские слова можно бы повторить и в русском переводе, но при этом ускользнут или исказятся их главные смысловые оттенки в данном контексте. Поэтому стараемся тоже конкретизировать их смысл («околныи», «обидети», «найти я», «седети», «от дыма», «доискатися», «смирити», «область»).

В-третьих, отдельные слова нельзя передать в той же форме в переводе и поэтому заменяем их синонимичными словами («вдати», «налезти», «володети»).

Все-таки требует краткого объяснения перевод глаголов «обидети», «найти», «смирити». В летописи слово «обидети» означало не моральную обиду, а серьезное, преимущественно физическое или материальное нападение, вторжение или преследование (ср.: «убивъ еюптянина, *обидящаго* евреянина» – 94, под 986 г.; «аще кто хошетъ *обидети* брата своего, то ты помогаи, его же обидять» – 161, под 1054 г.; «изгонимъ от братья своя, *обидимъ*, разграбленъ» – 206–207, под 1086 г.; «избавите *обидимаго*» – 169, под 1068 г.).

Словосочетание «найти *на* кого-либо» означало нападение. Но беспредложная форма «найти я» имела, вероятно, иной смысл – «найти», «обнаружить кого-то или что-то», возможно, «наткнуться на кого-либо случайно». К сожалению, форма «найти я» в летописи употреблена только однажды – только в данном рассказе⁴⁰.

Глагол «смирить» во всех основных списках «Повести временных лет» (кроме одного) употреблен по отношению к египтянам (их в будущем «смирят» Моисей). Но Моисей вовсе не умиротворял, не примирял и не делал смиренными египтян (а также не уничижал и не обуздывал их, если предположить, что вместо «смирить» здесь имелся в виду глагол «смерить»⁴¹. Моисей *победил* египтян, когда над его преследователями – фараоном и его войском – сомкнулось море, и таким образом египтяне погибли от Моисея. Поэтому в данном случае переводим «смирить» как «победить».

II. «Слово о законе и благодати» Илариона: интимно-физические мотивы

Упоминание об Аврааме

Явися Богъ Аврааму, сядящу ему пред дверьми куште его въ полудне у дуба Мамвь-риискааго. Авраамъ же текъ въ сретение ему, поклонися ему до земли и приать и в кушту свою⁴².

Семантика отрывка. Иларион пересказал историю Авраама и его жены Сарры в соответствии с библейским повествованием о них (ср.: «Острожская библия». 1580. Бытие, гл. 16, 18, 21. Л. 6 об., 7, 8 об.⁴³). Но отметим одно из заметных отклонений Илариона от библейского сюжета. У Илариона сказано, что «явися Богъ Аврааму» и Авраам «приать и в кушту свою». В Библии же сначала говорится о появлении Бога («яви же ся ему Богъ у дуба Маврия, сядящу пред двери храму его» – л. 7), но затем сообщается о появлении трех ангелов перед Авраамом («се трие мужи стояху прямо ему»). В Библии Авраам вовсе не приглашал ни Бога, ни ангелов в свое жилище, а принимал ангелов под дубом («сам же стояше пред ними под древом»).

Не ясно, откуда Иларион мог заимствовать деталь о принятии Бога Авраамом «в кушту свою» (или же придумал ее сам), но появление этой детали явно было продумано автором «Слова», потому что ветхозаветную Авраамову «кушту» Иларион тут же сопоставил с новозаветной «куштой» Богородицы (подобно посещению Богом «кушты» Авраама, «посетить Господь человеческаго рода, и съниде съ небесе, въ утробу девици вьходя; приать же и девица съ покланяниемъ въ *кушу* плътяную, не болевъши» – 15). И далее Иларион продолжил сопоставление ветхозаветных и новозаветных событий; например, провел параллель между рождением Исаака и рождением Христа («тогда убо отключи Богъ ложесна Саррина и, заченьши, роди Исаака, свободнаа свободнааго. – И присетивъшу Богу человеческа естества... и родися ... сынъ, а не рабъ» и т. д. – 15–16). При этом далекие и близкие предвестники христианства Иларион связывал с интимными физическими деталями: и с внутренностью «куш» жилых и телесных, и с «утробой», и с «ложеснами» и пр. Все это подчинялось главной идее – как «спасти миръ» (15).

Умонастроение Илариона. Мотивы физической интимности постоянно повторялись в «Слове». Так, Иларион обращался к различным мотивам пребывания Бога и благочестивых персонажей в тесном или небольшом пространстве. Что касается Христа, то Иларион продолжил тему его зачатия – упомянул «утробу»: «въплотися отъ девице чисты, безмужны и бесквернены, вышед яко же самъ вестъ ... *утробу* матерню растяше» (20). Далее тема рождения Христа была связана у Илариона с яслями («възлежа въ яслехъ» – 20), тема крещения Христа – с купелью («въ святеи купели» – 19), тема его смерти – с гробом («в гробе положень бысть ... печаталеша въ гробе» – 21), – все это очень небольшие замкнутые объемы.

Принятие христианства человечеством Иларион опять-таки обозначил мотивом проникновения в небольшой объем, в некий сосуд («да яко *сосудъ* скверненъ, человечество, помовень водою ... прииметь млеко...» – 14) или же в мехи («не вливають ... вина новааго учения благодатна въ *мехы* ветъхы... но ново учение – новы *мехы*» – 23).

То же касалось и Руси. Принятие христианства Владимиром сопрягалось, так сказать, с его внутрисердечной деятельностью («вься разумъ въ *сердци* его», «*сердце* разверзся» – 27, 30), а крещение Владимира – тоже с купелью («вълезе въ святую *купель*», «въниде въ святую *купель*» – 27, 30); христианские качества Владимира сосредотачивались также в тесном

пространстве («смыслу *место*, милостыни *гнездо*» – 29); а упоминание о Владимире как отце Ярослава побуждало Илариона вспомнить о его «утробе» и «чреслах» («виждь *утробу* свою... изведе от *чресль* твоихъ» – 33).

Наконец, новокрестившиеся русские люди в «Слове» Илариона тоже представляли скопившимися в ограниченном пространстве – в домах и церквях («въ всех *домах* своих зовемъ», «*церкви* люди исполнены», «епископи стаха пред святымъ *олтаремъ*» и пр. – 25, 27, 28).

Все перечисленные мотивы традиционны, но особенностью Илариона явилась навязчивая частота их повторения в «Слове». Зарождение и принятие христианства представлялось Илариону каким-то интимным физическим или телесным действием, связанным с «утробой», «чреслом», «сердцем», омыванием в «купели» и пр.

Другой частый телесный предметный и символический мотив в «Слове», опять-таки связанный с христианством, – это мотив еды и удовлетворения голода. Недаром рассмотренный нами рассказ об Аврааме Иларион повернул к теме кормления – еды – пира («и яко *отдоися* отроче Исаакъ и укрепе, сътвори Авраамъ *гоститву* велику... И еще ... Христось ... *отдоися* и укрепе сътвори Богъ *гоститву* и *пиръ* великъ *тельцемъ* упитенным... – 16).

Соответственно принятие христианства Русью Иларион обозначал символикой тоже еды и питья. Так, Владимир насытился («испи будущая жизни *сладкую чашу* ... *въкуси*...» – 19); и других покормил («жадные и алчные *насыщая*»; «зрения *сладкаго* лица его *насыщаяся*», «*пиемъ источникъ* нетления», «преизлиха *насытити*емъ *сладости* книжныа» «Христовы пречистыа крове *въкушающе*, съпасаемся» – 31, 34, 25, 14, 24).

Принятие христианства Иларион связывал и с другими видами физических чувств, в частности с обонянием (Владимиру «*припахну* *воня* святого духа», «темианъ Богу въспущаемъ», «*тимианомъ обухаемъ*» – 29, 34). Но чаще речь шла о прозрении от слепоты в христианстве («бывшемъ намъ *слепомъ* и истиннаго света не видящемъ», но «Христось *слепыа* ихъ *просвети*», «*ослеплени* невидениемъ и тобою *прозрехомъ*» и т. д. и т. п. – 24, 21, 34).

Иларион связывал принятие христианства с символическим и реальным исцелением от различных болезней («ушеса *глухых* услышать», «именемъ Иисус Христовомъ *болящихъ* съдравеють, *немыхъ* глаголють» и пр. – 24, 30).

Наконец, Иларион символизировал принятие христианства еще одним физическим состоянием, – теплом после холода, одеянием после наготы («*студеньство* *нощное* погыбе, солнечней *теплоте* землю съгревши ... христиани же при благодетьнем солнци свое спасение жиждють», «*нагыа одевая*», «правдою бе *облеченъ*, крепостию *препоясанъ*, истиною *обуть*» и мн. др. – 17, 31, 34).

Объяснить столь непрерывное повторение многообразных интимных телесно-физических символических и реальных мотивов в «Слове» можно увлеченностью Илариона главной своей темой «спасения» людей христианством, в том числе спасением физическим и телесным.

III. Письмо Владимира Мономаха: внимание к эмоциям

Упоминание о Давиде

Не крове деля пролитъа помазаникъ Божии Давидъ, нъ прелюбодейные створи, посыпа главу свою и плакася горко. Во тѣ час отда ему согрешенья его Богъ⁴⁴.

Семантика отрывка. Владимир Всеволодович Мономах, тогда (в 1096 г.) еще князь Переяславля Южного, в своем письме к черниговскому князю Олегу Святославовичу, повинному в убийстве Мономахова сына, призвал Олега покаяться и в качестве примера привел библейского Давида, который усиленно каялся даже не из-за убийства, а из-за прелюбодейния. Но в Библии Давид каялся иначе, чем описано в письме Мономаха. По Библии, Давид перестал принимать пищу, «облекся въ вретѣще, лежаше ниц на земли» («Острожская Библия». 1580. Вторая книга Царств, гл. 12. Л. 145 об.). По словам же Мономаха, Давид «посыпа главу свою и плакася горко». Мономах упомянул покаяние Давида явно по памяти, притом заместил проявление покаяния у Давида многочисленными традиционными проявлениями горя у разных библейских лиц – посыпанием главы пеплом и горьким плачем (ср., например, как изнасилованная дочь Давида «попель насыпа на главу ея ... и въпияше» – «Острожская библия». Вторая книга Царств, гл. 13. Л. 146; или: «въскричать о тебе горце и въсплачут и въсыплють персть на главы своя» – Книга пророка Иезекииля, гл. 27. Л. 138; и мн. др.). В результате, Давид у Мономаха каялся гораздо эмоциональнее, чем в Библии.

Умонастроение Владимира Мономаха. Эмоциональность Давида объясняется психологической особенностью автора письма – у Мономаха все персонажи представляли остро переживающими. Конечно, письмо было написано по печальному поводу, но обозначения горя персонажей в письме Мономаха выходили за пределы традиционной эпистолярной сдержанности и за пределы выражения только печали. Так, свое душевное состояние Мономах описал с необычным отчаянием: «О, многострастныи и печалны азъ! Много борещися сердцемъ, и одолевши душе сердцю моему» (252). А затем Мономах представил и свое будущее утешение, посоветовав Олегу прислать «ко мне бяше грамоту *утешеную*» и вдову Мономахова сына, «да бысть обуимъ, оплакаль мужа ея ... да с нею, *кончавъ слезы* ... азъ *утешюся*» (253–254).

И закончил свое письмо Мономах, заботясь о состоянии своей души: «Но душа ми своя лутши всего света сего» (255).

Своего адресата – Олега – Мономах также стремился склонить к переживаниям: Олегу надо бы каяться с чувством («рещи бяше ... вникнуци въ помыслы души своеи: “Увы мне, что створихъ...”» – 253) и с чувством же прочесть Мономахово послание («написах ти грамоту, аще ю примешѣ с добромъ ли с поруганьемъ» – 253).

Мономах думал о переживаниях и «проходного» персонажа для его письма – вдовы его сына, которую он даже и не видел («не видехъ бо ея первее *радости* ... и сядет, акы горлица на сусе древе, *желеючи*» – 253–254).

Даже сам Бог предстал в письме у Мономаха довольно импульсивным. Так, описав покаяние Давида, Мономах добавил: «Во тѣ час отда ему согрешенья его Богъ» (253). По Библии же, Бог отъял согрешение у кающегося Давида далеко не сразу. Мономах же исходил из представления о том, что «Богъ всеи вселене иже хоцетъ, то в *мгновеньи ока* вся створити хоцетъ то» (253).

Об отзывчивости и сострадательной эмоциональности Владимира Мономаха нам уже приходилось писать на основе других источников⁴⁵. Таким этот грозный великий князь киевский оставался всю жизнь.

IV. «Чтение о Борисе и Глебе» Нестора: склонность к штампам

Упоминание о Каине

Мыслящую убо Каину, рече, како и кымъ образомъ погубить брата своего Авеля. Не баше бо тогда ведети, кымъ образомъ смерть бываетъ. И се яви ему злодей, врагъ, въ нощи спящую, убийство. Въставъ же, увидевъ во сне, и тако уби брата своего Авеля⁴⁶.

Семантика отрывка. В библейском рассказе о преступлении Каина (Исход, гл. 4, стих 8) не говорилось о явлении дьявола Каину именно во сне ночью. Нет такой подробности ни в анонимном «Сказании о Борисе и Глебе», ни во включенной в летопись «Речи философа». Нестор же в своем «Чтении» подчеркнул эту деталь: когда Каину «въ нощи спящую», то дьявола он «увидевъ во сне». Упоминание о ночном сне Каина Нестор, возможно, заимствовал из какого-то апокрифа; но этой «ночной» детали Нестор, несомненно, придавал значение, о чем свидетельствует продолжение повествования в данном месте «Чтения». Сопоставив Святополка Окаянного с Каином, Нестор добавил, что Святополк велел посылаемым убийцам Бориса: «Нападше на него *нощю*, погубите и» (9), – опять упомянута ночь (в «Сказании о Борисе и Глебе» подобное приказание именно о ночном убийстве отсутствует). И далее в «Чтении» еще раз упомянута эта ночь: «*Нощи* же сущи... И се они послании беша идущи... поглотити хотяще праведнаго» (в «Сказании» нет и фразы о ночном приближении убийц к Борису).

Умонастроение Нестора. Сравнительно со «Сказанием» Нестор однообразнее связал ночь только со зловещими или удивительными явлениями (в «Сказании» ночь обычно оказывалась всего лишь реалией, без отчетливого экспрессивного подтекста). Так, именно ночью в «Чтении» происходили чудесные явления: «Многажды *нощю* на месте томъ видяху, идеже лежашеть тело святою страстотерпцю Бориса и Глеба, овогда свеще, овогда столпъ огнень, с небесе сущъ» (15–16. В «Сказании» не уточнено, в какое время суток происходили аналогичные события. Ночь добавил Нестор). Кроме того, описывая чудеса, Нестор чаще, чем «Сказание», упоминал ночь. Например, в «Сказании» к некоему слепому ночью явился святой мученик Георгий, а в «Чтении» Нестора этот слепой пережил уже не одну, а две чудесные ночи: однажды ночью явился ему Георгий, а после «въ едину *нощъ* являшася ему святая» Борис и Глеб (24). Упоминание ночи превратилось у Нестора в штамп.

Сон персонажей Нестор тоже постоянно связывал и с явлениями зловещими, и с явлениями чудесными. Так, в «Чтении» сообщалось о том, что Борис-Роман во сне видел Богородицу и дьявола: «мало ему *уснувшю*. И явися ему мати Божия, имущи же в руку ея свитокъ, иже подасть святому. И яко взять и, и се ненавидай добра дьяволъ, текъ, въсхвати и. И паки мати Божия взять и свитокъ и подасть и святому Роману. Онъ же воставъ отъ *сна*» (6. В «Сказании» нет такого эпизода).

Добавлял Нестор и указания на сонное состояние персонажей, исцеляемых святыми. Так, в «Сказании» сухорукая женщина видит святых ночью, но наяву, а в «Чтении» они являются ей во сне: «И во едину *нощъ*, *спящу ей* предъ дверми церковными, изыдоста святая и яко придоста к ней»; вне сна она не видела святых: «она же ощути ся и к тому не виде святою» (24). Упоминание сна тоже штамп.

В общем, подтверждается общепринятое сейчас мнение о «Чтении» Нестора как о произведении, старательно заполненном различными агиографическими штампами.

Штампы нужны были Нестору-агиографу для вящей убедительности его повествования⁴⁷. Так и ночной сон Каина еще больше убеждал в злодейскости его натуры: «Видите ли... немилосердие Каина являшася?» (9). «Чтение о Борисе и Глебе» – не проповедь, но что-то от проповеди в нее вошло.

V. Послание Климента Смолятича: полемический темперамент

1. Упоминание о дочери Иаира

Зело полезно, и добро, и похвально, то не толма чюдна и славна, елма же та сама истинна, иже Господь нашъ, делом чюдо и знамение сотворивъ, показа: въскресивъ Аира князя дщерь, мертву сущу отинудъ и издъхшу⁴⁸.

Текстологическое замечание. Послание Климента Смолятича дошло, как известно, в крайне неисправном виде и с позднейшими добавлениями XIII в. Мы пользуемся краткой реконструкцией самого послания Климента, предпринятой В. В. Колесовым и отсекающей позднейшие добавления⁴⁹, в отличие от пространной реконструкции послания вместе с позднейшими добавлениями, проделанной Н. В. Понырko⁵⁰, тем более что все, относящееся к Клименту в реконструкции В. В. Колесова, присутствует и в реконструкции Н. В. Понырko.

Семантика отрывка. Внимание исследователей последнего времени было направлено преимущественно на философские и богословские идеи Климента Смолятича (книги А. Замалеева, М. Н. Громова, В. В. Милькова). Нас же интересует Климент как писатель.

В приведенном выше отрывке Климент, упомянув о воскрешении дочери Иаира, сослался на Евангелие («въ святемь еуагелии поминает ... иже от Луки ... яко же и еуаггелист сказаетъ» – 286). Но несмотря на старательную ссылку на Евангелие от Луки (гл. 8, стихи 41, 59–55), Климент несколько неточно передал содержание евангельского эпизода, прибег к натяжке. По Клименту, дочь Иаира была совсем и безнадежно мертвой («мертву сущу отинудъ и издъхшу»), а по Евангелию, она еще лишь умирала («та умирааше»), и затем, как только отцу сообщили, что она умерла («умреть дъщи твоя»), Иисус Христос заявил, что не умерла она, но спит («не умрла девица, нъ съпить»), и отроковица ожила («възвратися духъ ея и въскресе абие»⁵¹). Сравнительно с Евангелием от Луки (сходно этот эпизод изложен также в Евангелиях от Матфея и Марка) Климент все же экспрессивно преувеличил чудесность (или резкость) воскрешения девицы Христом («делом чюдо ... показа ... не притчею, но делом ... чюдеса показа»).

Преувеличение это не было демонстративным; скорее всего, именно так в памяти Климента преобразовался данный евангельский эпизод, изложенный более резко из-за эмоционального тяготения Климента к более глубокому осмыслению и истолкованию Библии. Подобного волновавшего его желания Климент и не скрывал и разразился целой тирадой в рассматриваемом месте своего послания: «чюдеса Христова хошу разумевати праведно и духовне. Что мне дщерию Аира князя? Прашаю праведне, и речеть ми: “То и то есть” ... хошу уведати духовне ... прашаю еуаггелиста ... прашаю силы слову ... хотящю ведети и праведне» (286).

Умонастроение Климента. В своем послании многомудрый Климент неоднократно допускал броские или преувеличенные высказывания, и все они так или иначе были вызваны его упорным отстаиванием права на более глубокое толкование Библии. Так, до упоминания дочери Иаира Климент совсем кратко упомянул Соломона: «Соломонъ, славы ища» (284). Но в Библии (см. Третью книгу Царств) нигде не дается подобной характеристики Соломону. Замысел же Климента здесь заключался в том, чтобы, несмотря на сомнительность роли Соломона, сослаться на этого мудреца и утвердительно ответить на вопрос: «Нестъ ли лепо пытати потонку божествныхъ писаний?» И Климент призвал следовать Соломону, кото-

рый, даже несмотря на желание мирской славы, якобы одобрил толковательные склонности: «Торчиве блаженному Соломону, рекушу въ притчахъ: “Аще утвердиши к нему око свое, никакже сравнить ти ся”». Первая часть этого высказывания внешне, действительно, восходит к Притчам Соломона (ср.: «аще бо устремлши на него око свое» – «Острожская библия». 1580. Притчи Соломона. Гл. 23. Л. 87 об.). Но смысл этой фразы у Соломона и у Климентя совершенно разный: Климент как нечто положительное предлагает «утвердить око» на Писании, а Соломон, напротив, осудительно предостерегает человека «утверждать око» на скоропреходящем богатстве («не належи убогъ сыи съ богатымъ. От своего же помышления вьстязайся. Аще бо устремлши на него око свое, никогда же явится»). Получается, что в послании Климента высказывание Соломона было грубо переосмыслено. Больше того: вторая часть цитаты (похвала толковательным усилиям) якобы из Притчей Соломона вообще Соломону не принадлежит, в Библии не встречается и, вероятно, просто была присочинена в послании. Если все это проделал Климент (а не позднейший редактор), то можно представить, как сильно хотелось Клименту, несмотря ни на что, привлечь Соломона к себе в союзники.

Климент не только защищал, но прямо-таки превозносил перед людьми пользу углубленного («ища сего по тонку» – 286) толкования Писания, развернуто сравнив толковательные усилия не с чем-нибудь, а с очищающим использованием огня: «Расматряти ны есть лепо, возлюблении, и разумети. Виждь бо ... яко же се огонь ... составляемъ есть и съгнешаемъ человеческими вещественными руками; гда же силу из горения приимет огонь, смотри, како ти человеческими хитростями чистейшаа вещь, влагаема въ нь, очищается! Рекше злато или сребро, аще наполнено будетъ каа любо скверны, рекше мяса, ти влагаемо будетъ къзньнивьше огонь и изжагается огненымъ разгорениемъ, и очищается вьложное то злато и сребро и отдавается вложившему его и чисто и без вреда... Да ели то огонь вещественъ сы, иже Богомъ сотворенъ на службу умну, и смыслену, и словесну человеку» (284, 286). То есть: «чистейшаа вещь», «злато и сребро» – это Писание; «огнь» – это толкование Писания, притом толкование горячее («силу из горения приимет огнь») и сотворенное самим Богом («огнь ... иже Богомъ сотворенъ»); толкователь – это не всякий, а умный и искусный человек («къзньнивьше огонь ... на службу умну, и смыслену, и словесну человеку»); «скверна» или «мес» – это неверное либо поверхностное понимание Писания; наконец, выражение «очищается ... чисто и без вреда» означает верное и углубленное толкование Писания. Все сравнение у Климента содержит целую серию похвал углубленному толкованию Писания.

Кроме того, Климент не без раздражения и даже саркастической агрессивности попрекал людей («их же конецъ – сетнаа пагуба»), не овладевших искусством утонченного толкования (в первую очередь своего адресата пресвитера Фому и того учителя Григория): «сам ся обличаеши ... того не могль еси разумети ... всеу приводиши ... не веде, откуда хоцещи поручившаяся тебе душа руководити, – Григорю бо и тебе того не ведати» (282); «по велику, брате, дивлюся, аще тако улучилъ тя Григоръ, аще бо о всемъ не даль ти выникнути, – от, дивлюся!» (288).

Как писатель, Климент, несомненно, был «кусачим» и обладал полемическим темпераментом в борьбе «за величество разума и глубину сокровенныхъ ради и дивныхъ словесъ» (288). Зачем же Клименту так хотелось заниматься толкованием Библии, пока остается неясным.

VI. «Киевская летопись»: официозность летописца

В летописях XII–XIII вв., в отличие от «Повести временных лет», содержится крайне мало пересказов библейских сюжетов летописцами, которые довольствовались преимущественно цитатами из Библии. Лишь два случая «неточных» упоминаний библейских сюжетов извлекаются из «Киевской летописи». Облик киевского летописца XII в. сильно обеднел. Он в основном документалист⁵² и официозный писатель.

Упоминание о Содоме и Гоморре

Слышахомъ преже треи летъ бывшее знамение в Новгороде, всимъ людемъ видящимъ. Въ трехъ бо церквахъ новгородскихъ плакала на трехъ иконахъ святая Богородица. Видевши бо мати Божия пагубу, хотящую быти надъ Новымъгородомъ и надъ его волостью. Моляшетъ бо сына своего со слезами, абы ихъ отинудъ не искоренилъ, яко же преже Содомы и Гоморы, но, яко ниневыгитяны, помилова⁵³.

Семантика отрывка. Предварительно сделаем одно текстологическое замечание. Приведенный отрывок входит в рассказ о походе русских князей на Новгород Великий в 1169–1170 г. В «Ипатьевской летописи» этот поход отнесен к 1173 г. Аналогичный рассказ содержится в «Летописце Переяславля Суздальского»⁵⁴, а также в «Лаврентьевской летописи»⁵⁵. Хотя датировка новгородского знамения в «Лаврентьевской летописи» ближе к реальности (за три года до 1169 г., то есть в 1166–1167 г.), а в «Ипатьевской летописи» датировка знамения сдвинута (за три года до 1173 г., то есть в 1170–1171 г.), но рассказ в «Ипатьевской летописи» более детален и внятнее, а в «Лаврентьевской летописи» явно сокращен и не всегда ясен. Поэтому отдаем предпочтение рассказу киевского летописца в «Ипатьевской летописи».

Обратим внимание в летописном отрывке на краткое упоминание библейского сюжета о наказании палестинских городов Содомы и Гоморры Богом за их вызывающую порочность. В летописном рассказе действия Бога определяются словом «искоренил», в то время как в Библии к Содому и Гоморре прилагаются слова «рассыпал», «погубил», «потребил», «превратил», «разорил», «испроверг», но не «искоренил» (ср.: Бытие, гл. 13 и 19; Второзаконие, гл. 29; Книга пророка Исаии, гл. 13; Книга пророка Иеремии, гл. 49–50; Книга пророка Амоса, гл. 4; Второе послание апостола Петра, гл. 26). К Содому и Гоморре не прилагается слово «искоренил» ни в «Хронике» Георгия Амартола, ни в летописной «Речи философа», ни в «Хронографе». По-видимому, довольно редким и резким словом «искоренил» летописец с максимальной усилительностью обозначил трагическую судьбу Содомы и Гоморры (в Библии слово «искоренити», как правило, обозначает уничтожение людей и народов. Ср. в «Киевской летописи»: «вас искоренити» – 349, под 1147 г.).

Зачем летописец выразился с подобной усилительностью? Скорее всего, из-за своеобразного политического раздражения. Он ведь рассказывал о походе русских князей на Новгород Великий, а с Новгородом и сопоставил Содом и Гоморру: «так и сия люди новгородския ... злое неверствие в нихъ *вкоренилося* крестъ къ княземъ преступати и князе внуки и правнуки обеществовати и соромляти, а крестъ честныи к нимъ целовавши, преступати. То доколе Господеви терпети?» – 561). Что *вкоренилось*, то и надо искоренить. Рассказом о новгородцах и было навеяно слово «искоренил» по поводу Содомы и Гоморры. То есть областническая неприязнь повлияла на припоминание библейского эпизода летописцем.

Умонастроение летописца. Областнический настрой киевского летописца широко проявился во всем рассказе о походе русских князей на Новгород Великий. Ведь не только

к новгородцам, но и к пошедшим на Новгород русским князьям (ростовским, суздальским, рязанским, муромским) киевский летописец тоже отнесся в общем отрицательно или, по крайней мере, скептически. Он отметил, что у пошедших на Новгород русских князей «толико бысть *множьство* и *вои*, яко и числа нетуть» (560). Летописец подчеркивал необычное множество воинов почти всегда только у вражеских войск – все предыдущее летописное повествование свидетельствует о том (приведем лишь один пример из очень многих: когда хвастливый черниговский князь Ярослав Святославович с венграми, поляками и чехами напал на Владимир, то, по словам летописца, «*множьство вои* бе с нимъ ... не имеяше на Бога надежи, но надеяшеться на *множьство вои*» – 287, под 1123 г.).

Отрицательное отношение киевского летописца к князьям из других областей далее проявилось в рассматриваемом рассказе и в довольно едком замечании об их неудаче под Новгородом: «и *не успеха ничто же* городу ихъ и възвортишася опять въ свояси и одва дома своя доехаша пеши» (560). В летописи только к врагам относились эти постоянные и многочисленные замечания летописца о том, что «не успевше ничто же, воротишася въ свояси» (иногда с уничижительной добавкой: «и мнози пеши придоша» или «но толко сорома добыли» – 492, под 1158 г.; 433, под 1151 г.).

Однако степень экспрессивности выражений летописца не надо преувеличивать. Так, не об областнических антипатиях летописца, а о его официозности можно говорить на примере выражения «много зла створиша», в котором, казалось бы, должно было отражаться отрицательное отношение летописца к тем, кто сотворил зло, и жалость к тем, кто пострадал (вот пример перед рассказом о походе русских князей на Новгород Великий: половцы – «плохие», потому что «выездяче погании диции с *вои*, *много зла творяху*, овы избиваху, а ины руками имаху, яша бо тысячкогo..., ины многи ... Половци же воротишася опять, *много створивше зла*, люди повоеваша» и пр. – 549–550, под 1172 г.). Но в самом рассказе о походе русских князей на Новгород Великий выражение «много зла створиша» летописец применил к русским князьям, как бы уже жалея новгородцев: «пришедъше толко в землю ихъ, *много зла створиша*, села взяша и пожьгоша, и люди исекоша, а жены, и дети, имения взяша, и скоты поимаша» (560). В других случаях летописец применял выражение «много зла створиша» к явно положительным персонажам. Так, русские князья, воевавшие с половцами, говорили о себе с удовлетворением: «Се, братье, половцемъ есме *много зла створили*, веже ихъ поимали есмы, дети ихъ поимали есмы, и стада, и скоть» (541, под 1170 г.) По-видимому, выражение «много зла створили» служило у летописца официальной формулой ущерба, приложимой к любым персонажам.

О том же свидетельствуют неожиданные детали в рассказе о неудачном походе русских князей на Новгород Великий. Только что летописец злорадствовал по поводу того, что напавшие «не успеха ничто же», но тут же вроде бы их пожалел: «не бысть бо николи же толь *тяжька* пути людемъ симъ» (560. Ср., как летописец пожалел одного из князей: «*тяжко* бысть ему, зане не бысть помочи ему ни откуду же» – 445, под 1151 г.). И тут же летописец добавил осуждение: «конину едоша и въ великое говение, – се бысть за наша грехы» (560–561). Так что в слове «тяжкий» не сто́ит искать проявления сочувствия летописца. Это была официальная фиксация некоей трудности, и только. Экспрессивные выражения начали превращаться в официальные формулы.

Упоминание о Давиде

И возиидоша иноплемьеници на Русалимъ и вземши дщицю скрижали завета Господня ... и святыню завета Господня плениша. И ни по количехъ летъ, яко же исповедаютъ Царския книги, опять возвратитъ Господь скрижали завета Господня во Иерусалимъ, пред нима же богоотець Давидъ веселия исполнися, скакаше, играя⁵⁶.

Семантика отрывка. На первый взгляд, перед нами обычный пересказ библейского сюжета летописцем (Первая книга Царств, гл. 4; Вторая книга Царств, гл. 6). Но упоминание летописца о Давиде отличается от библейского текста одной любопытной деталью: Давид «*веселия исполнися*». Такого замечания о «веселии» Давида нет в Библии. Фактически летописец сделал, пусть мелкое, но собственное дополнение к библейскому изложению.

Чем объяснить упоминание о «веселии» Давида у летописца? Летописец не имел какого-то особого мнения о Давиде и вовсе не склонен был к описанию эмоций у летописных персонажей. В отличие от Библии, летописец подчеркнул не внешнюю помпезность, а внутреннюю атмосферу иерусалимского действия. Если в Библии описывалась только внешняя церемония («играюще въ органы, устроеных въ крепости и пениих, и въ гуслях, и въ свирелехъ, и в тимпанех, и въ кимвалех ... скачуща, играюще» – «Острожская библия». 1580. Вторая книга Царств. Л. 142 об. – 143), то летописец опустил все «музыкальное сопровождение» церемонии, но добавил ссылку на «веселие». Больше того, летописец не просто упомянул «веселие», но написал, что «Давидъ веселия *исполнися*», то есть буквально наполнился веселием. Если в Библии Давидово «скакание» было даже порицаемо как несоответствующее его царскому статусу, то в летописи деталь «скакаше играя» уже означала настолько буйное веселье Давида, что оно прорвалось в бурное действие.

Для обозначения насыщенной атмосферы празднества летописец упомянул как бы об участии Бога в торжестве: «опять возвратить Господь скрижали завета Господня во Иерусалимъ». Так что «веселие» Давида представляло глубоко оправданным чувством.

В свою очередь можно спросить, что же побудило летописца проявлять внимание именно к «веселию» Давида. Думается, что причиной послужила официозная оптимистическая настроенность киевского летописца. Ведь упоминание Давидова «веселия» летописец в данной статье приурочил к только что разразившемуся несчастью – ко взятию Иерусалима сарацинами: подобно тому, как библейская святыня в свое время была возвращена в Иерусалим, так и теперь Иерусалим будет возвращен христианам; по этому поводу летописец высказал нечто расплывчато обнадеживающее: «намъ же укоренымъ сущимъ, понось приимающимъ от безаконныхъ техъ агарянъ, и чающе есмы Божия благодати и лика преславна» (656).

Умонастроение летописца. Мотив торжественного и благочестивого веселья так многократно и настолько единообразно повторялся в летописи, что летописца, действительно, можно заподозрить в стойком официозном оптимизме. В подавляющем большинстве случаев этот мотив относился к современности летописца, чаще всего ко всякого рода княжеским праздникам. Вот типичный пример. В рассказе под 1151 г. летописец подчеркнул торжественность праздничного въезда князей в Киев, среди прочего, и мотивом благочестивого веселья: «и ту поклонившеся святей Софье и святей Богородици Десятиньнеи и пребыша у *велице весельи* и у *велице любви*» (441).

Точно по той же схеме, с обязательным упоминанием благочестивого «веселия», летописец составил однообразные рассказы о различных праздничных свиданиях князей, в том числе о многочисленных княжеских обедах («похвали Бога и силу животворящаго креста и пребыша у *велице любви* и у *велице весельи*» – 461, под 1152 г.; «и тако обедавшие, быша *весели*» – 386, под 1149 г.).

Эта официозно-бодрая фразеология сообщений о княжеских торжествах была использована и в упоминании древнего празднества с участием веселящегося библейского Давида, а также при описании совсем иных торжеств, вовсе не официальных. Так, когда казнили ненавистного мучителя людей, чересчур ретивого ростовского епископа Федорца, то народное ликование по этому поводу летописец описал по той же официальной схеме: «христьяни, избавлени Богомъ и святою Богородицею, радующеся глаголаху и *веселящеся*» (553, под 1172 г.).

Подобная официозная заштампованность летописных рассказов свидетельствует о раннем зарождении официальной литературы на Руси – уже в XII в., притом в условиях развивающегося областничества.

VII. «Слова» Кирилла Туровского: изобретательный растолкователь

«Притча о человечьстей души и о телеси»

Рассуждение о создании человека

Преже Бог созда тело Адамле бездушно, потом же душу. По созданию бо тела, глаголетъ Писание, и дуну на лице его дух животен. Тем же тело без душа хромо есть и не наречется человек, но труп. Смотри сде и разумей от Бытийских книг. Створи Бог тело вне рая и внесе е в едем, а не в рай. Яко се кто бы, на пир зовый, преже уготоваеъ обильну пищу, ти потом привести званого, тако и Бог преже уготоваеъ ему жилище – едем, а не рай⁵⁷.

Семантика отрывка. Пересказ библейского сюжета о создании человека явно отличался у Кирилла Туровского от Библии. Библия вовсе не утверждала, как это делает Кирилл, что Бог внес в едем тело человека, пока еще не наделенное душой; напротив, оживление человека, по Библии, произошло не в едеме, а еще вне его, где-то на земле: «И създа Богъ человека, персть въземь от земля. И въдуну въ лице его дыхание жизни, и бысть человекъ въ душу живу. И насади Богъ раи на востоцехъ въ едеме. И въведе ту человека, его же созда» («Острожская библия». 1580. Бытие, гл. 2. Л. 1 об.).

Отчего же Кирилл вставил отдельный эпизод – внесение тела человека в едем? Скорее всего, оттого, что начальная биография человека представлялась Кириллу составленной из последовательных материальных событий: «Бог созда тело Адамле бездушно ... труп» – «Бог преже уготоваеъ ему жилище – едем» – «внесе е в едем» – «сзда ... душу ... дуну на лице его» – все это происходило «вне рая». Кирилл постарался упорядочить не очень ясное изложение Библии, основываясь на бытовой аналогии с приготовлениями к пиру. Свой аналитический метод изложения и его цель Кирилл тут же и обозначил: «Послушайте же со вниманиемъ, да *по ряду беседу скажемъ*, и вы со вниманиемъ смотрите ... ползы ради слушающихъ пишемъ» (342). «По ряду сказать» – значит, растолковать.

Умонастроение Кирилла. В указанном «Слове» Кирилла немало примеров присущего ему растолковательного предметного аналитизма, прежде всего в сообщениях об Адаме («коснуся ... простре руку и возметь от древа» и пр. – 344). Подобную манеру изложения у Кирилла кратко уже отметил И. П. Еремин: пересказывая Библию, Кирилл «дополнял сюжет подробностями, отсутствующими в источнике. Вводил новые эпизоды ... допускал вымысел», каждый «рассказ разбит на дробные эпизоды»⁵⁸; «пересказ “вольный”, расцвеченный разного рода добавлениями “от автора”»⁵⁹, «чтобы заполнить собой условно-риторическую “пустоту” темы»⁶⁰.

«Сказание о черноризьчьем чину»

Напоминание об исходе евреев из Египта

Замешено же тесто несяху, поне же не даша им испечи. Борзаго ради шьствия възложиша опреснькы на главы своя, и тако от солнца испекошася⁶¹.

Семантика отрывка. Не известно, откуда Кирилл взял экстравагантный эпизод с несением опресноков на голове. В Библии изложено иначе: «Взяша же людие муку прежде възкисения тесту ихъ, и, въвязавше въ ризы, възложиша на рамы своя» («Острожская библия. Исход, гл. 12. Л. 30 об.>). Не упоминается несение опресноков на голове ни в апокрифическом «Житии Моисея», ни в «Хронике» Георгия Амартола, ни в «Хронографе», ни во включенной в летопись «Речи философа».

В данном случае внимание Кирилла было поглощено внешним видом и одеянием людей; поэтому он продолжил повествование следующими любопытными деталями: от опресноков на головах «использшем власом, и быша на всех плещи ... и ризы же на них растяху» (355). Опресноки на головах были представлены Кириллом как своеобразный головной убор.

Умонастроение Кирилла. В своем «Слове» Кирилл говорил о приличествующем внешнем виде монахов и оттого постоянно упоминал должную их одежду: «искусные ризы мнишьскаго образа» (354), «смотри своих риз обьчения» (355), «ризы же не славны и не мяжкы любви, но растуца, сиречь многими пошивая заплатами» (356), «четверьроконьчна манотью носить» (359), «не ризами светлыми буди славен» (361) и т. д. и т. п.

Но для ученийшего проповедника разговор о монашеской одежде был поводом для экскурсов в собрание библейских и церковных одеяний вообще, и Кирилл упоминал одежды, начиная с Адама («Адамов смоковный лист одение» – 359); перечислял части наряда ветхозаветного Аарона («стихарь убо от багра ... пояс же усянь ... на пьрсех же положи пяди уткано и с 12 каменема ефуд» и пр. – 358); не забывал об одежде Христа («обьчения Христова ... Съвлекоша бо с него ризы его и облекоша и в ризу червлену» – 359) и об одежде разбойников, судимых вместе с Христом («разбойники и от них одежда обнажену» – 358); указывал даже на одежду третьестепенных новозаветных персонажей – Акилы и Прискиллы («черны от сукна отвориста си ризы» – 356); доходил до одеяния женщин («должна ест жена ... имети покров на главе» – 360); наконец, недобрым словом поминал современных ему богатых монахов («ризы изменяющих ... тряпезу с пивом творяща» и мн. др. – 357) и предсказывал «одежное» наказание порочным («на онуче растерган будеши» – 355).

В сознании Кирилла существовала как бы целая выставка (или энциклопедия) одежд, из которых те или иные он извлекал по мере истолковательной надобности. Недаром он сравнил себя с собирателем отдельных колосьев на ниве: «Несмь бо женьци, но класосьбиратели ... Мы грубая чадь» (361).

«Слово о сънятии тела Христова с креста»

Рассказ об Иосифе Аримафейском

Ныня же Иосифа благообразнааго ... похвалим..., его же евангелист богата нарицаетъ, пришьдъша от Аримафея. Бе бо рече – и ть ученик Исусов ... и въ время страсти воль-

няя Спасовы виде страшная в твари чюдеса, солнце помъркыше и землю трясущуюся, страха испонився и дивися, приде въ Иерусалим. И обрете тело Христово, на кресте наго и прободено висяще, и Марию, мать его, съ единемъ ученикомъ тому предъстоящую, яже от болезни сердца горце рыдающи... И си слышав, Иосиф приближися къ горко рыдающей матери... Дерзнув, вниде къ Пилату и въпроси... И си вся слышав от Иосифа, Пилат дивися... И уведав, дасть тело Иосифу, да его погребеть, яко же хоцеть. И купив плащаницу, сънят тело Исусово съ креста... И положиша и в гробе⁶².

Семантика отрывка и умонастроение Кирилла. Краткий евангельский рассказ об Иосифе Аримафейском (Матфей, гл. 27, стихи 57 и 59; Марк, гл. 15, стихи 43 и 45; Лука, гл. 23, стих 50; Иоанн, гл. 19, стих 38) был растянут Кириллом на всю его проповедь. Кирилл по своему обыкновению превратил эпизод с Иосифом в последовательный развернутый сюжет, сконтаминировав различные евангельские детали, а какие-то придумав сам. Но самым большим новшеством явились чрезвычайно пространные речи евангельских персонажей, сочиненные плодovitым Кириллом. Богородица перед крестом произносила длинную горестную речь, а потом обращалась с риторической просьбой к Иосифу, чтобы он пошел к Пилату. И тут Иосиф произнес перед Пилатом огромную проповедь. Затем, после того, как тело Христа было обернуто в плащаницу, Иосиф «въпияше» новую речь. Далее ангелы выступили с речами, и особенно долгой была заключительная речь ангела к женам-мироносицам.

Подобная вставка речей персонажей в проповедь служила у Кирилла средством придания нарядной ясности его сочинению: «Яко же бо и пленица златы, растворены жьньчюгомь съ многоценьнымъ каменемъ, веселять зрящих их на ня очи» (419).

«Слово о расслабленемъ»

Речь расслабленного

Врачем издаях все мое имение и помощи уллучити не възмогах... Знаемии мои гнушаються мене, смрад бо мой всякая утехы лиши мя, и ближнии мои стыдяться мною... Нъ чрево ми пища желяеть, и язык от жажа исыхаетъ... Нъ не тъкмо възстати с одра, нъ ни подвигнути себе не могу, нозе имею непоступне, руце же не тъчию безделне, нъ ни осязати себе тема съвладаю⁶³.

Семантика отрывка и умонастроения Кирилла. В отличие от достаточно краткого евангельского рассказа об исцелении парализованного человека Иисусом Христом (Матфей, гл. 9, стихи 2–8; Иоанн, гл. 5, стихи 5–15), ретивый проповедник включил всякого рода добавления в своей пересказ евангельской легенды и, в частности, сочинил большую речь расслабленного к Иисусу Христу. Хотя расслабленный обещал быть кратким («нъ аще мя еси о сдравии, Владыко, въпросил, то крьтьце послушай моего ответа» – 332), но он, видимо, имел в виду малость перечисления из множества своих мучений, а не собственно длину речи, отрывок из которой (а не вся речь и не все мучения) приведен нами выше.

Надо отметить, что никакой жалости к расслабленному Кирилл не проявил, но, напротив, ввел далее довольно мерзостные детали (расслабленного «от всех бо пльвание слин покрываеть» – 333), намекнул на прошлую греховность расслабленного и вставил не менее большую ответную речь Христа, осудившего расслабленного за отчаянные вопли. Логичный Кирилл большой речью расслабленного просто попытался растолковать трудности положения этого парализованного персонажа («болезни напасть исповеде» – 332), в том числе – как же без этого – трудности материальные («не имею же ни имения, да бых си единого умъздил о мне пекущаяся человека, яко зле расточих даное ми ... богатство» – 333).

Преобладание сосредоточенной растолковательности над эмоциональностью вообще было характерно для Кирилла. Ср., например, формально-предметное описание нищего в «Повести о белоризце человеце»: «седаще мужь, в последний нищете жива, худыми оболчен ризы ... ту бо яриг, и власяница, и сукняныя одежа, и от козых кож оболченья»⁶⁴. Рассудительны обозначения горя даже в плаче Богородицы в «Слове о снятии тела Христова с креста». Богородица анализирует свое состояние: «Что ти ныня въсплачу? ... горко уязвляюся душою... Радость мне отселе никако же прикоснется... Ныне ... радости же и веселия ... лишена бых ... растързаюся утробою ... душевную рыдаю объята горестию, дивящися...» и т. д.⁶⁵

И не только о печальных, но и о радостных событиях Кирилл повествовал с той же неуклонной логичностью, например, в «Слове на възнесение Господне», где на горе Елеонской, по рассказу Кирилла, провожают Христа на небо праотцы, патриархи, пророки, апостолы, ученики, а ангелы и архангелы готовят облака и небесные врата для Христова вознесения; все поют; гора светится, как солнце; Бог-отец ждет вознесения и т. д. Все это Кирилл перечислял для того, чтобы убедительно растолковать величие праздника («да поистине сий праздник пълн есть радости и веселия. Радость на небесех ... и на земли веселие всей твари»⁶⁶). Что-то в «Словах» Кирилла Туровского напоминает гораздо более позднего схоласта Симсона Полоцкого.

* * *

Наш общий вывод будет очень кратким. Пересказы библейских сюжетов в XI–XII вв. присутствовали преимущественно в произведениях официальных или у официальных авторов. Осмысление библейских сюжетов у одних авторов было глубокомысленным («Повесть временных лет», Кирилл Туровский), у других – шаблонным («Чтение о Борисе и Глебе», «Киевская летопись»), у третьих – эмоциональным (Иларион, Владимир Мономах, Климент Смолятич). Эти три направления в осмыслении библейских сюжетов появились одновременно и развивались параллельно (возможно, и пересекались) и, кажется, становились все формальнее. Древнерусская литература XI–XII вв. с самого ее начала отличалась исключительно живым разнообразием и затем медленно стабилизировалась – это видно даже на сравнительно небольшом материале библейских пересказов.

Примечания

¹ См.: Данилевский И. Н. Повесть временных лет: Герменевтические основы изучения летописных текстов. М., 2004.

² ПСРЛ. М., 1997. Т. 1 / Текст летописи подгот. Е. Ф. Карский. Стб. 5. Далее столбцы указываются в скобках.

³ См. разночтения: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 5; Летопись по Лаврентиевскому списку / Изд. подгот. А. Ф. Бычков. 3-е изд. СПб., 1897. С. 4–5; Шахматов А. А. Повесть временных лет. Пг., 1916. Т. 1. С. 4–5, 375.

⁴ Шахматов А. А. Повесть временных лет. Т. 1. С. 4.

⁵ См.: Шахматов А. А. Повесть временных лет» и ее источники // ТОДРЛ. М.; Л., 1940. Т. 4. С. 44–45, 74; Истрин В. М. Книги временныя и образныя Георгия Мниха: Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Пг., 1920. Т. 1. С. 57–58.

⁶ Это заметил Д. С. Лихачев, см.: Комментарии // Повесть временных лет. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1996. С. 385.

⁷ Книга нарицаема Козьма Индикоплов / Изд. подгот. В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина. М., 1997. С. 92–93.

⁸ ПСРЛ. СПб., 1911. Т. 22, ч. 1 / Текст памятника подгот. С. П. Розанов. С. 30.

⁹ Истрин В. М. Книги временья и образныя Георгия Мниха. Т. 1. С. 57.

¹⁰ См.: Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 152–154, 231; Лихачев Д. С. Комментарии. С. 454–455; Свердлов М. Б. Дополнения // Повесть временных лет. СПб., 1996. С. 614.

¹¹ См.: Демин А. С. «Подразумевательное» повествование в «Повести временных лет» // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2005. Сб. 13. С. 519–579.

¹² См.: Лихачев Д. С. Комментарии. С. 305; Шахматов А. А. Повесть временных лет. Т. 1. С. 9–17; 365–367; Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 539–540.

¹³ См.: Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 427–428.

¹⁴ См.: Лихачев Д. С. Комментарии. С. 395, 456–457.

¹⁵ Памятники отреченной русской литературы / Изд. подгот. Н. С. Тихонравов. СПб., 1863. Т. 1. С. 233, 235.

¹⁶ См.: Шахматов А. А. «Повесть временных лет» и ее источники. С. 50–51.

¹⁷ Истрин В. М. Книги временья и образныя Георгия Мниха. С. 306.

¹⁸ Древнерусские патерики: Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик / Изд. подгот. А. А. Ольшевская и С. Н. Травников. М., 1999. С. 40.

¹⁹ Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им / Изд. подгот. Д. И. Абрамович. Пг., 1916. С. 13.

²⁰ См.: Шахматов А. А. Повесть временных лет. Т. 1. С. 80–81.

²¹ См.: Шахматов А. А. Повесть временных лет. Т. 1. С. 151–153.

²² Жития святых мучеников Бориса и Глеба... С. 47.

²³ См.: Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 111–112.

²⁴ Идеино-философское наследие Илариона Киевского / Текст «Слова» подгот. Т. А. Сумникова. М., 1986. Ч. 1. С. 26.

²⁵ Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1890. С. 381–382, 387, 389.

²⁶ Пыпин А. Н. Ложные и отреченные книги русской старины // Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Г. Кушелевым-Безбородко. СПб., 1862. Вып. 3. С. 173.

²⁷ См.: Шахматов А. А. Повесть временных лет. Т. 1. С. 333.

²⁸ О возможных источниках см.: Свердлов М. Б. Дополнения. С. 639.

²⁹ ПСРЛ. М., 1962. Т. 2: Ипатьевская летопись / Текст подгот. А. А. Шахматов. Стб. 263.

³⁰ Успенский сборник XII–XIII вв. / Изд. подгот. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. М., 1971. С. 471.

- ³¹ Все они идентифицированы: *Шахматов А. А.* Повесть временных лет. Т. 1. С. 151–153.
- ³² Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1 / Текст памятника подгот. Н. И. Милютенко. М., 1997. С. 318, 320.
- ³³ См.: *Шахматов А. А.* Повесть временных лет. Т. 1. С. 280–284.
- ³⁴ См.: *Демин А. С.* Семантика перечислений и манера повествования в «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона // Свободный взгляд на литературу: Проблемы современной филологии. М., 2002. С. 141–145.
- ³⁵ См.: *Шахматов А. А.* Повесть временных лет. Т. 1. С. 72, 193.
- ³⁶ См.: *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 114, 164–165.
- ³⁷ См.: Повесть временных лет / Подготовка текста, перевод, статьи и комментарии Д. С. Лихачева. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1996. С. 144; Древнерусские летописи / Перевод и комментарии В. Панова. М.; Л., 1934. С. 5–6.
- ³⁸ См.: *Срезневский И. И.* Материалы для Словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1893. Т. 1. Стб. 891.
- ³⁹ *Срезневский И. И.* Указ. соч. Т. 1. Стб. 770.
- ⁴⁰ Ср. в других памятниках: *Срезневский И. И.* Материалы для Словаря древнерусского языка. СПб., 1902. Т. 2. Стб. 289.
- ⁴¹ О значениях этих глаголов см.: *Срезневский И. И.* Материалы для Словаря древнерусского языка. СПб., 1912. Т. 3. Стб. 748–749, 766.
- ⁴² Идеино-философское наследие Илариона Киевского / Текст памятника подгот. Т. А. Сумникова. М., 1986. С. 15.
- ⁴³ Ср.: Идентификацию см.: Идеино-философское наследие Илариона Киевского / Комментарии Т. А. Сумниковой, В. В. Милькова и А. И. Макарова. С. 71. Далее пользуемся идентификацией библейских мест у Илариона из названных комментариев.
- ⁴⁴ ПСРЛ. М., 1997. Т. 1 / Текст памятника подгот. Е. Ф. Карский. С. 253.
- ⁴⁵ См.: *Демин А. С.* Поэтика древнерусской литературы: (XI–XIII вв.). М., 2009. С. 104–110.
- ⁴⁶ Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им / Изд. подгот. Д. И. Абрамович. Пг., 1916. С. 9.
- ⁴⁷ См.: *Демин А. С.* Поэтика древнерусской литературы: (XI–XIII вв.). М., 2009. С. 23–25.
- ⁴⁸ ПЛДР. XII век. М., 1980 / Текст памятника подгот. В. В. Колесов. С. 286.
- ⁴⁹ О ней см.: ПЛДР. XII век. С. 659.
- ⁵⁰ См.: Библиотека литературы Древней Руси. М., 1997. Т. 4.
- ⁵¹ Цитаты приведены по изд.: Архангельское евангелие 1092 года / Изд. подгот. Л. П. Жуковская, Т. Л. Миронова. М., 1997. С. 149–151.
- ⁵² Об этом см.: *Еремин И. П.* Литература Древней Руси: Этюды и характеристики. М.; Л., 1966. С. 98–131.
- ⁵³ ПСРЛ. М., 1962. Т. 2: Ипатьевская летопись / Текст подгот. А. А. Шахматов. Стб. 561, под 1173 г.
- ⁵⁴ Летописец Переяславля Суздальского, составленный в начале XIII века, между 1214 и 1219 годами / Изд. подгот. М. А. Оболенский. М., 1851. С. 80, под 1173 г.

⁵⁵ ПСРЛ. М., 1997. Т. 1 / Текст подгот. Е. Ф. Карский. Стб. 361–362, под 1169 г.

⁵⁶ ПСРЛ. М., 1962. Т. 2: Ипатьевская летопись / Текст памятника под гот. А. А. Шахматов. Стб. 655–656, под 1187 г.

⁵⁷ *Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. М.; Л., 1956. Т. 12. С. 342.

⁵⁸ *Еремин И. П.* Литература Древней Руси. М.; Л., 1966. С. 147, 149.

⁵⁹ *Еремин И. П.* Лекции и статьи по истории древней русской литературы. 2-е изд., доп. Л., 1987. С. 88.

⁶⁰ *Еремин И. П.* Литература Древней Руси. С. 136.

⁶¹ ТОДРЛ. Т. 12. С. 355.

⁶² *Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. М.; Л., 1957. Т. 13. С. 419–423.

⁶³ *Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 15. С. 332.

⁶⁴ ТОДРЛ. Т. 12. С. 348, 351.

⁶⁵ ТОДРЛ. Т. 13. С. 419–420.

⁶⁶ ТОДРЛ. Т. 15. С. 343.

«Опредмечивание» абстрактных понятий и поэтика превращений в древнерусских произведениях XI–XII вв. («Слово о Законе и Благодати», «Сказание о Борисе и Глебе», «Слово о полку Игореве»)

Поиски столь ценимых нами образных явлений в древнерусских текстах приводят нас к любопытному факту – к «опредмечиванию». Под «опредмечиванием» мы понимаем смысловое превращение абстрактного объекта в предметный объект, воображаемое автором произведения и выраженное в тексте при сочетании абстрактных или отвлеченных существительных с предметными глаголами (при условии, что предметный смысл глагола не заменился абстрактным). Подобные образные превращения – это не сравнения, не метафоры, не символы, а особое явление поэтики, мало изученное, на которое мы обратим внимание на примере тех памятников XI–XII вв., где этот феномен представлен наиболее обильно.

Главная наша задача – доказать, что образные превращения на уровне словосочетаний действительно существовали в поэтике древнерусских произведений.

«Слово о Законе и Благодати» Илариона

В «Слове о Законе и Благодати» много символики, и поэтому прежде всего скажем о различии смысла символического и смысла предметно-образного. Так, «Слово» свое Иларион завершил пожеланием князю Ярославу Мудрому: «пучину жития преплутити, и въ пристанищи небеснаго заветрия пристати, невредно корабль душевный – веру – съхранышу, и съ богатством добрыми делы, безъ блазна же, Богомъ даныа ему люди управивышу, стати непостыдно пред престоломъ вседержителя Бога»¹. Приведенный отрывок имел у Илариона одновременно двойной смысл – символический (обозначение качества объекта) и смысл образный (превращение абстракции в предмет). Символический смысл понятия «жизнь»: пучина – символ опасности земной жизни; тихое пристанище – символ жизни небесной; корабль – символ духовности человека; перевозимый богатый груз – символ добрых дел и т. д. Общий иносказательный смысл отрывка: торжественно-риторическое пожелание Илариона князю жить благочестиво и после кончины быть принятым на небеса.

Предметно-образный же смысл этого отрывка был иным: жизнь человека превратилась в плавание и представлялась Илариону в виде картины благополучного путешествия корабля по морской пучине к безветренному порту с сохранением экипажа и богатого груза.

Объяснить оба смысла приведенного отрывка нетрудно. Символическое иносказание отразило риторический пафос проповедника, а предметно-образное превращение жизни в плавание появилось для придания яркости пожеланию Илариона.

Среди множества абстрактных понятий, использованных Иларионом в «Слове», более 30 понятий (а это немало) имели образные оттенки и превращались во что-то предметное. Чаще всего, в соответствии с главной темой «Слова», Иларион повторял понятия «благодать», «закон», «вера», и у каждого из этих понятий выделялся свой предметно-образный мотив. Благодать напоминала некое живое существо, «биографию» которого обозначил Иларион: благодать ожидала «времени сънвити ми на землю»; затем на земле «родися благодать» как человек («сынъ») и понемногу росла («еще не у благодать укрепила бяше, нъ дояшеся ... егда же уже отдоися и укрепе, и явися благодать Божия всемъ человекомъ въ Иорданьстеи рече»); появились у благодати дети («видевши ж свободная благодеть чада своа христиании»); и благодать с земли обращалась к Богу («възьпи къ Богу») (15–16).

Однако к созданию единого образа благодати Иларион вовсе не был расположен. Благодать у него то вдруг становилась водой или вином («и Христова благодать всю землю объять и, яко вода морьскаа, покры ю ... дождь благодетными оброси» – 18–19); «въливають ... вина ... благодетьна въ мехы» – 23); то благодать испускала сияние («лепо бо бе благодати ... на новы люди въсиати» – 23); то благодать превращалась в солнце («человечество ... въ благодети пространо ходитъ ... при благодетьнеим солнци» – 17). Разные образные мотивы Иларион находил от случая к случаю с одной целью: подсобными элементами образности сделать ярким иносказательный смысл своей речи.

То же происходило при упоминаниях веры и закона.

Самым же распространенным предметно-образным мотивом у всей массы абстрактных понятий в «Слове» являлось их превращение в живительную жидкость («еуагельский же источникъ наводнився, и всю землю покрывъ, и до насъ разлися ... вънезапу потече источникъ еуагельский, напаяя всю землю нашу» – 23–24; «пиемъ источникъ нетления» – 25; «испи памяти будущая жизни сладкую чашу» – 29; «дождемъ Божия поспешения распложено бысть» – 34; и пр.). Как это объяснить?

Иларион в своем «Слове», судя по «опредмечиванию» понятий, выразил оптимистическое ощущение всеобщего благополучия («възвеселятся и възрадуются языци» – 26). Поэтому понятия с отрицательным смыслом получили образные обозначения мертвящего зноя, сухости и гибели (например: «идольскому зною исушивъши» – 24; «законное езеро прасеше» – 23; «оттрясе прахъ невериа» – 27). Соответственно свет побеждал тьму, жажда утолялась питьем, засуху прекращал дождь и т. п.

Представление о благополучии Руси Иларион выразил, также превратив положительные абстрактные понятия в обозначения свежей чистоты и ладной одежды и обуви (например: «правдою бе облеченъ, крепостию препоясанъ, истиною обуъ, съмысломъ венчанъ, и милостынею, яко гривною и утварью златою красуюся» – 34. Еще: «въ нетление облачить» – 19; «въ лепоту одеша» – 28–29). И напротив, отрицательное с себя снимали («свълече же ся... и съ ризами ветъхааго человека съложи тленьнаа» – 27).

«Опредмечивание» абстрактных понятий Иларионом наверняка было связано с библейской и византийской литературной традицией; но отчего так густо такая образно-иносказательная манера изложения заполнила «Слово о Законе и Благодати»? На этот вопрос ответил сам Иларион, предупредив, что он повествует, очевидно, в новой для Руси, очень учено-философской манере, заставляющей думать, для интеллектуальной элиты, для подготовленных слушателей и читателей («ни къ неведущимъ бо пищемъ, нъ преизлиха насытѣшемся сладости книжныа» – 14), однако ради ясности восприятия говорит, «опредмечивая» абстракции. «Слово о Законе и Благодати» Илариона свидетельствует о существовании, хоть и не самостоятельных и очень специфических, элементов образности с самого начала оригинальной (непереводной) древнерусской литературы.

«Сказание о Борисе и Глебе»

После «Слова о Законе и Благодати» прошло больше полувека, и обильное «опредмечивание» абстракций дало знать о себе в «Сказании о Борисе и Глебе», но «опредмечивание» абстрактных понятий, обозначающих преимущественно настроения и чувства человека. Чаще всего, опять-таки в связи с главной темой этого произведения, анонимный автор «опредмечивал» печаль и тугу.

Вот, например, высказывание Бориса о печали: «къ кому сию горькую печаль простерети?»². Главный смысл словосочетания «печаль простерети», разумеется, переносный (поделиться с кем-нибудь своим горем), но некоторый предметно-образный оттенок вносил глагол «простерети», который в книжности обычно ассоциировался с протягиванием

рук: распространенность данной фразеологической ассоциации хорошо (репрезентативно) демонстрируют произведения конца XI – начала XII в., современные «Сказанию о Борисе и Глебе», – «Повесть временных лет», «Чтение о Борисе и Глебе», «Житие Феодосия Печерского» и др. (а также «Успенский сборник» в целом). Там этих примеров, особенно простиранья рук, множество. Так что в словосочетании «печаль простерети» печаль скрыто и слабо мыслилась автором как объект, протягиваемый руками персонажа. Тем более что руки этого персонажа упоминались перед данной фразой: «своима рукама съпряталь». Словосочетание «печаль простерети» у автора «Сказания» не являлось символом, но относилось к иной категории поэтики – неявному превращению абстрактного понятия в предмет в момент высказывания: печаль на миг стала представляться материальной вещью или горьким веществом, протягиваемыми по направлению к кому-либо.

Нельзя исключить, что выражение «печаль простерети» возникло у автора по аналогии с традиционным выражением о возложении своей печали на Бога (ср.: «печаль свою на Бога възложь»; «всю печаль свою възвързи къ Богу»³). Автора «Сказания» привлекла экспрессивность и яркость выражения «горькую печаль простерети» (сравнительно с нейтральными выражениями «поведать о печали», «сказать о печали»). Средством выразительности дополнительно служил пространственный оттенок (наряду с предметным оттенком) в высказывании «къ кому ... печаль простерети: къ брату ли?» (ведь брат находился далеко, и Борис со своей печалью еще только шел к брату: «къ кому прибегну... Се да иду къ брату моему» – 29–30).

Второй случай «опредмечивания» печали в «Сказании» тоже относился к Борису: «И узреста попинь его и отрокъ, иже служааше ему, и видевьша господина своего дряхла и печалию *облияна* суца зело» (34–35). Глаголы «облияти», «обливати», «разливати» традиционно ассоциировались с разлитием жидкости (ср. «Успенский сборник»: «водою облияти», «росою обливааше» – 241, 214), но чаще всего ассоциировались с разлитием слез (ср. в «Сказании» о Борисе же: «всь слъзами облиявься», «слъзами разливаашеся всь» – 36, 31), а слезы ассоциировались с лицом (см. в «Сказании» о Борисе: «лице его вьсе слъзь испълнися, и слъзами разливаяся»; о Глебе: «слъзами лице си умывая ... всь слъзами разливаяся» – 29, 41). Так что выражение «печалию облиян» имело предметный оттенок у автора «Сказания», и печаль на миг превращалась в жидкость и ассоциировалась с лицом персонажа, облитым слезами. Ассоциация «печаль – льющиеся слезы» наверняка традиционная (ср. в «Успенском сборнике»: «излееве печаль очима» – 400). Выражение «печалию облияна суца зело» понадобилось автору тоже благодаря своей выразительности и экспрессивности (на фоне нейтральных выражений «печалитися», «быти в печали»).

Третий случай «опредмечивания» печали относился уже к «туге» Глеба: «туга състиже мя» (40; в других списках – «постиже»). Глаголы «състиже», «постиже» в данной ситуации обозначали «настичь кого-то или что-то кем-то» (ср. в «Успенском сборнике»: Феврония «ишедь ... и постигыши множество много женъ ... и постиже Фамаиду на пути» – 239; Феодосия «вскоре текъше, постигоша патриарьшьскыи домъ» – 252. Ср. еще в «Повести временных лет»: «постиже и ту и победи»⁴). Туга в выражении «туга състиже мя» неотчетливо представала неким агрессивным существом, настигшим персонажа или даже напавшим на него. Конечно, и этот предметный оттенок был традиционным (ср. в «Успенском сборнике»: «ни едина бо туга прикоснетъ ся сущихъ въ корабли»; «бедно дело постиже ны ... приближая ся къ нама» – 291, 181). Выбор выражения понятен: «туга състиже мя» ярче и экспрессивнее, чем «я тужу».

Автор «Сказания» употреблял и иные, не «опредмечивающие», но экспрессивные выражения, относившиеся к печали (например: «И бяше ... въ тузе и печали ... И бяше сънь его въ мьнозе мысли и въ печали крепъце, и тяжьце, и страшъне» – 33). При этом автор все же, вероятно, ощущал, что выражения о печали с предметно-образным оттенком наиболее

экспрессивны, и поэтому вспоминал о них в самые острые, можно сказать, театрализованные моменты своего повествования, когда печальные персонажи появлялись на публике или горевали при возбужденных зрителях.

«Сказание» наполнено множеством выражений, «опредмечивающих» абстрактные понятия. Так, душу и сердце автор обозначал как некие замкнутые пространства («въ души своеи стонааше» – 31; «глаголаше въ сьрьдци своемъ ... полагая въ сьрьдци» – 30; «въниде въ сьрьдце его сотона» – 38); или как существа, вещи или орудия («вижь скръбь сьрьдца моего и язву душа моя» – 41; «сердце ми горить» – 29; «душу изимающе» – 40; «предавъ душу свою въ руке Бога жива» – 37; «вижь съкрушение сьрьдца» – 42; «възнесея сьрьдьцьмъ» – 43; и т. п.). Некоторые абстракции становились жидкостями («почьреплють ицеление» – 50; «милость твою излеи» – 51). Довольно много абстрактных понятий выступало в роли агрессивных существ («жалость ... съесть мя, и поношения ... нападутъ на мя» – 38; «рана ... приступитъ къ телеси твоему» – 50; «болезни вьси и недугы отьгонита» – 49; «убежати от прельсти» – 35 и пр.).

Мы не станем углубляться в область очень древних мифологических представлений славян о ныне абстрактных понятиях. Отметим только, что «Сказание о Борисе и Глебе» свидетельствует о том, что элементы образности стихийно проникали в произведение в моменты сильной экспрессии автора. Поэтому образное «опредмечивание» абстракций редко встречалось в произведениях на ту же тему, но иных по стилю: в фактографичной летописной статье «Об убьеньи Борисове» и в суховато-учительном «Чтении о Борисе и Глебе» Нестора.

В отличие от пафосного «Слова о Законе и Благодати» Илариона, в «Сказании о Борисе и Глебе» эмоциональное «опредмечивание» абстракций осталось отрывочным и не связалось в единое смысловое целое, в «образ мира». Эту дробность образных мотивов можно объяснить как следствие литературной работы автора, предположив, что «Сказание» было составлено из разнородных кусков. Но тут необходим особый текстологический анализ «Сказания». Однако недаром в «Сильвестровском сборнике» XIV в. разнородность «Сказания» была продолжена, и в «Сказание» кто-то дополнительно вставил отрывки из «Повести временных лет» под 1015–1018 гг.

«Слово о полку Игореве»

В конце XII в. в «Слове о полку Игореве» случаев «опредмечивания» абстрактных понятий, их превращения в материальные предметы или существа стало еще больше, чем в «Сказании о Борисе и Глебе» (70 или более). Чаще всего, в соответствии с темой «Слова», автор «опредмечивал» такие понятия, как «туга, печаль, тоска, труд, жалость», а также «мысль» и «слава». Туга представала в «Слове» растением. Например, во фразе «чръна земля подъ копыты костьми была посеяна, а кровию поляна, тугою въздоша по Руской земли»⁵, битва превращалась в посевную работу, поле битвы превращалось в плодородный чернозем, конские копыта – в мотыги, кости – в семена, а интересующая нас туга представала растительными всходами.

Но затем в тексте «Слова» туга мимолетно вдруг становилась чем-то вроде агрессивного существа («туга умь полонила» – 50), а потом – каким-то предметом, напоминающим пробку («тугою имь тули затче» – 55). Тоска и печаль, в свою очередь, оказывались жидкостями («тоска разлися по Руской земли, печаль жирна тече средь земли Рускыи» – 49); «трудъ» (то есть та же печаль) превращался в вещество, растворимое в вине («чръпахуть ми синее вино, съ трудомъ смешено» – 50); а жалость объявилась страшным существом («Жля поскочи по Руской земли, смагу людемъ мычючи въ пламяне розе» – 49). Постоянного превращения понятия в один и тот же объект в «Слове» не предусматривалось.

Такое же разнообразие превращений демонстрировали понятия «мысль» и «слава». Мысль, правда, не очень отчетливо: то покрывала древо или даже становилась деревом («рас-текашется мыслию по древу»; «скача, славию, по мыслену древу» – 43, 44); то мысль выступала в роли реального орудия реально совершаемого полета («мыслию ти прелетети, отня злата стола поблюсти» – 51; «храбрая мысль носить ваю умъ на дело, высоко плаваеши на дело ... на ветрехъ ширяся» – 52); то мысль использовалась как средство землемерия («Игорь мыслию поля мерить отъ великаго Дону до малаго Донца» – 55).

То же происходило со славой, которая, уже совсем неотчетливо, мыслилась сначала неким ущербным предметом («свивая славы» – 44; «притрепа славу», «разшибе славу» – 53); затем слава превратилась во что-то вроде звонящего колокола («звенить слава въ Кыеве» – 44; «звонячи въ прадеднюю славу» – 51); а потом слава предстала какимто живым существом («слава на судъ приведе ... зелену паполому постла» – 48).

Автор «Слова о полку Игореве» стремился ко многообразию предметных превращений. Больше всего абстрактные понятия в «Слове» превращались в материальные вещи. Например, души воинов напоминали шелуху от зерна («снопы стелють головами, молотять чепи харалужными, на тоце животъ кладуть, веють душу отъ тела» – 54); душа же князя являлась наружу в виде роняемого жемчуга («изрони жемчюжну душу изъ храбра тела чресъ злато ожерелие» – 53). Княжеское слово становилось роняемым золотом («изрони злато слово» – 51). «Крамола» превращалась в металл («мечемъ крамолу коваше» – 48). Крик использовался как ограда («дети бесови кликомъ поля прегородиша, а храбрии русици преградиша чрълеными щиты» – 47). Даже тьма материализовалась в покрывало («тьмою ... воя прикрыты» – 44; «Олегъ и Святославъ тьмою ся поволокоста» – 51). И т. д. и т. п.

Абстрактные понятия превращались также в жидкости (например: «грозы твоя по землямъ текутъ» – 52) и в растения («сеяшется и растяшетъ усобицами» – 48), но особенно эффектно – в живые существа («въстала обида ... вступила девою на землю ... всплескала лебедиными крылы... плещучи, убуди жирня времена ... уже лжу убудиста...» – 49; «веселие пониче» – 50 и пр.).

Превращения в «Слове» были универсальными и охватывали не только абстракции. Природные явления превращались в живых существ, наделенных чувствами («ночь стонуци» – 46; «ничить трава жалощами» – 49; «уныша цветы жалобою» – 55) или превращались в активных деятелей (например, в плаче Ярославны ветер метал стрелы «на своею нетрудною крилицю», веял «подъ облакы», лелеял «корабли на сине море», развеивал «веселие по ковылию»; Днепр-Словутич пробивал «каменные горы» и тоже «лелеялъ» корабли; солнце, словно руки, «простре горячую свою лучю» на воинов – 54–55. И ветер, и Днепр, и солнце Ярослава называла господами. В других местах «Слова» Дон по-человечески «кличетъ и зоветъ князи» – 52. А Донец становится нянькой: лелеет князя «на вльнахъ, стлавшу ему зелену траву на своихъ сребреныхъ брезехъ ... стрержаше є» – 55. Солнце же «тьмою путь заступаше» Игорю с войском – 46; то есть тьма превращалась в нечто вроде загородки, созданной солнцем. И т. д.).

Мало того, предметы людского обихода и воинского быта тоже вели себя, как живые: струны Бояновых гуслей, а также половецкие телеги превращались в «стадо лебедеи» (44), «крычать ... рци, лебеди роспущени» (46). Стяги и копья что-то произносили: «стязи глаголютъ» (47); «копия поють» (54). Крепостные стены печалились: «уныша бо градомъ забралы» (50).

Наконец, люди превращались в животных: «Боянь ... растекашется ... серымъ вълкомъ по земли, шизымъ орломъ подъ облакы» (43); Игорь «поскочи горнастаемъ къ тростию, и белымъ гоголемъ на воду ... скочи ... босымъ вълкомъ и потече по лугу Донца, и полете соколомъ подъ мыглами, избивая гуси и лебеди...» (55). Тут автор использовал не сравнения и не метафоры, переносящие на человека некоторые черты животных и создаю-

щие образ-«кентавр», но на время заменил человека животным, обратил человека в животное. Если в некоторых лаконичных случаях еще можно сомневаться в том, что не к метафорам ли, к сравнениям или к символам обращался автор «Слова», то при пояснительных упоминаниях звериных или птичьих примет автором ясно наблюдалось полное превращение героев в животных как оригинальный феномен поэтики «Слова о полку Игореве». Чаще всего персонажи «Слова» превращались в волков (например, «Всеславъ ... скочи влькомъ до Немиги съ Дудутокъ», «въ ночь влькомъ рыскаше» – 53–54; Овлуръ «влькомъ потече, труся собою студеную росу» – 55), а еще чаще превращались в птиц (например, Ярославна «зегзицею ... кычетъ. Полечю, – рече, – зегзицею по Дунаеви...» – 54; Мстислав или Роман – «высоко плаваеши ... яко соколъ на ветрехъ ширяся» – 52).

Даже части человеческого тела тоже превращались: персты Бояна – в десять лебедей; княжеские сердца – в булат («ваю храбрая сердца въ жестоцемъ харалузе скована, а въ буести закалена» – 51).

Объяснения столь небывалого пристрастия автора к превращениям всего и вся в «Слове» мы можем выдвинуть только предположительные. Вероятно, автор конца XII в. повернулся лицом к прошлому повествовательному фольклорному и полуфольклорному стилю XI в. (или ранее) и постарался именно «старыми словесы» воспеть поход Игоря, оценив яркую и экспрессивную иносказательность «старых словес». К сожалению, подтвердить это предположение почти нечем, разве что скудными цитатами из песен Бояна в «Слове», былинной «Волх Всеславьевич» и поэтикой превращений в очень поздних полуфольклорных памятниках (например, в «Повести о Горе-Злочастии»).

Демонстративное, пожалуй, даже нарочитое обилие преимущественно благородных превращений в «Слове» сравнительно с предыдущими памятниками показывает, насколько поднатерел автор «Слова» в рыцарственных «старых словесах». Благодаря «опредмечиванию» и обилию превращений мир «Слова» оказался заполненным огромным количеством действующих существ и предметов. Так, автор героизировал трагические события архаическим способом. Но в этом героическом мире роль Игоря получилась довольно скромной.

В заключение кратко взглянем вперед. Дальнейшая судьба «опредмечивания» абстрактных понятий и превращения объектов свидетельствует о том, что этот архаичный способ образного повествования со временем стал непонятен. Так, в «Задонщине» восходящие к «Слову о полку Игореве» отрывки с превращениями были довольно неуклюже истолкованы как символы: «то ти не орли слетосаша – съехалися все князи русскыя»; «то ти были не серие волци – придоша поганые татарове»; «то ти не гуси гоготаша, ни лебеди крилы всплескаша – се бо поганый Мамай приведе вои свои на Русь» и пр.⁶ Или же вместо превращений возникли реалии (например: «Жаворонокъ-птица, въ красныя дни утеха, възиди под синие облакы, пой славу великому князю Дмитрею Ивановичю...» – 548). А многие отрывки с превращениями исказились в невнятные фразы.

В былинке же «Волх Всеславьевич», которую считают очень древней, но, однако, известной лишь по очень поздней записи XVIII в., мотив превращений героя был огрублен до физиологического, волшебного, сказочного оборотничества Волха на какое угодно время и для каких угодно поступков в ясного сокола, серого волка, гнедого тура, горностая, муравья.

В «Повести о Горе-Злочастии» же в XVII в. была предпринята попытка сделать превращения Гора и Молодца раскрывающими многоликость персонажей и зыбкость жизненных ситуаций того времени. Правда, в конце повести автор вроде бы возвращался к древнейшим превращениям литературных персонажей наподобие «Слова о полку Игореве», но с характерным для XVII в. отличием: превращения были сугубо хозяйственно-бытовыми, а Горе представляло то охотником, то косарем, то рыбаком:

Молодецъ пошелъ в поле серым волкомъ,
а Горе за нимъ з борзыми вежлецы.
Молодецъ сталъ в поле ковыль-трава,
а Горе пришло с косою вострою.

... ..

Быть тебе, травонка, посеченой,
лежат тебе, травонка, посеченой
и буины ветры быть тебе развеяной.
Пошелъ Молодец в море рыбою,
а Горе за ним с щастыми неводами.

... ..

Быть тебе, рыбонке, у бережку уловленной,
быть тебе да и съеденой⁷.

В общем, превращения сами тоже «превращались», но в том или ином виде, кажется, никогда не выбывали из системы образных средств древнерусской литературы.

И все-таки нельзя не задаться вопросом о том, почему возникли и существовали превращения людей и людских качеств в иные предметные объекты в древнерусской литературе (наряду с приближением превращений к классическим тропам и символам). Ответ в мировоззренческом виде известен уже давно: древние мыслители считали человека родственным всему на свете. Правда, древних же русских письменных подтверждений такого представления нет. Но вот, например, в «Беседе трех святителей» по списку XVI в. (более ранние древнерусские списки неизвестны) мысль об исконной родственности человека всем явлениям в мире была высказана: «от колика части створи Богъ Адама: перьвая часть, – даде тело его от земли; второе, – даде кости ему от камени; третее, – очи ему от моря; четвертое, – мысль ему даде от скорости ангелиския; пятое, – душу его и дыхание от ветра; шестое, – разумъ его от облака; седмое, – кровь его от росы и от солнца»⁸. В «Сказании, како сотвори Богъ Адама» по списку XVII в. человек и собака оказываются родственными: «сотвори Господь собаку, и смесивъ со Адамовыми слезами»⁹.

Предполагаем также, что не последнюю роль в поэтике превращений играло пробуждение предметного авторского воображения. И вот тому подтверждение из «Слова о полку Игореве» уже не на уровне словосочетаний, а на уровне одного понятия и окружающего его контекста. Например, слово «поле» в этом знаменитом памятнике автор употреблял всегда с прибавкой устойчивого предметного представления о ровном, гладком поле: «Игорь-князь ... поеха по чистому полю» (46). Это поле беспрепятственно для едущих на конях, и загородить путь может лишь тьма («солнце ... тьмою путь заступаше» – 46).

Конечно, автор «Слова» знал, что поле не такое уж ровное, и упоминал «яруги» (овраги), болота, «грязивые места» и холмы (46, 47, 50); но это не заставило автора отступить от устойчивого образа плоского поля, по которому можно двигаться с огромной быстротой – «растекаться», скакать, рыскать, мчаться (например: «рища ... чрьсь поля на горы»; «по полю помчаша» – 44, 46). Более косвенно автор обозначил ровную плоскость поля тем, что при необходимости поле приходилось перегораживать («великая поля чрьлеными щиты прегородиша»; «загородите полю ворота» – 46, 47, 53). Еще более косвенно ровность поля подразумевалась, когда поле выступало как посевная площадь («въ поле незнаеме ... чрьна земля ... костыми была посеяна» – 48); или как землемерная поверхность («Игорь мыслию поля мерить» – 55); или же как ровно залитое пространство («по крови плаваша ... на поле незнаеме» – 52).

Кроме того, в этом гладком поле не за что было зацепиться (поэтому «буря соколы занесе чресъ поля широкая» – 44) и нечем прикрыться сверху (когда «пороси поля прикрываютъ» – 47; когда «слънце ... простре горячую свою лучю на ... вои ... въ поле везводне» – 55; или если «почнуть наю птици бити въ поле» – 56). А ухабистое поле подвергалось уплотнению («притопта хльми и яругы ... иссуши потоки и болота» – 50).

Автор «Слова» всюду имел в виду именно половецкое поле, которое простиралось очень далеко («дремлетъ въ поле Ольгово хороброе гнездо. Далече залетело!» – 47).

Таково было элементарное предметно-образное представление о поле у автора «Слова о полку Игореве», в то время как в предшествующих памятниках, включая летописи, слово «поле» употреблялось лишь как логическое понятие. Один этот пример уже показывает, насколько напряженным было воображение автора «Слова», тип которого еще только предстоит определить, притом по многим разным формам и литературным средствам в «Слове».

Примечания

¹ Идейно-философское наследие Илариона Киевского. М., 1986. Ч. 1 / Текст памятника подгот. Т. А. Сумникова. С. 35. Страницы указываются в скобках.

² Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им / Изд. подгот. Д. И. Абрамович. Пг., 1916. С. 29.

³ Успенский сборник XII–XIII вв. / Изд. подгот. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. М., 1971. С. 197, 101. Страницы указываются в скобках.

⁴ ПСРЛ. М., 1997. Т. 1 / Текст летописи подгот. Е. Ф. Карский. Стб. 146, под 1021 г. Страницы указываются в скобках.

⁵ Слово о полку Игореве / Изд. подгот. Д. С. Лихачев, Л. А. Дмитриев, О. В. Творогов. Л., 1967. С. 48. Страницы указываются в скобках.

⁶ «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла / Тексты «Задонщины» подгот. Р. П. Дмитриева. М., 1966. С. 548–549. Цитируется Кирилло-Белозерский список конца XV в. Страницы указываются в скобках.

⁷ *Симони П. К.* Повесть о Горе-Злочасти... // Сборник ОРЯС. СПб., 1907. Т. 83. № 1. С. XXI–XXII.

⁸ *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. М., 1863. Т. 2. С. 448.

⁹ Пам. СРЛ. СПб., 1862. Вып. 3 / Изд. подгот. А. Н. Пыпин. С. 13. Страницы указываются в скобках.

Предсказания в древнерусской литературе XI–XVII вв.

Сразу вспоминаются причудливые и страшные произведения о «конце мира», начиная с Апокалипсиса. Но в данной работе речь пойдет не об эсхатологических произведениях о «последних днях» человечества, потому что их совсем мало, переведены они были в ранний период древнерусской литературы и больше почти не пополнялись.

Однако есть другой, более долговременный, хотя и более приземленный объект изучения в древнерусских произведениях, как в переводных, так и в оригинальных, – это предсказания будущего конкретным персонажам или даже целым людским сообществам (например, войскам и отдельным народам) – уверенные, произнесенные вслух утверждения о будущем («иже хочеть быти»), которое, как правило, сбудется.

Предсказания не только раскрывают отношение книжников к предсказанному будущему и к предсказателям, но и позволяют выйти к постановке малоизученной проблемы о степени ментального разнообразия древнерусской литературы в тот или иной период. До сих пор мы больше обращали внимания как раз на единообразие древнерусской литературы, на ее обязательную «этикетность», общепринятые «стили эпох» и пр.

Предсказания в произведениях, помимо Бога и ангелов, произносили преимущественно служители культов, языческого и христианского, изредка – правители и военачальники. Оттого больше всего предсказаний содержится в исторических и отчасти в житийных произведениях. Их-то мы и будем рассматривать. Далее прилагается пока еще очень неполный источниковедческий очерк памятников, содержащих предсказания.

Произведения XI–XII вв.

Из всех ранних непереводаемых древнерусских памятников «Повесть временных лет»¹ наиболее богата предсказаниями, благодаря чему можно попытаться определить, как летописец относился к предсказанному будущему.

Летописцу было чуждо олимпийское спокойствие. Главным чувством летописца при изложении предсказаний было удивление, которое он выражал парадоксами. Так, удивительное для него предсказание хазарских старейшин о будущем покорении хазар русским князьям (хотя в тот момент будущие русские – поляне – платили дань хазарам) летописец прокомментировал парадоксом: «си владеша, а после же самими владеють» (17). Другое предсказание – волхва Олегу Вещему – также было у летописца парадоксальным: «конь, его же любиши и ездиси на нем, – от того ти умерети» (38, под 912 г.). Парадокс содержало и предсказание Феодосия Печерского своей духовной дочери Марии о месте ее будущего захоронения: «идеже лягу азъ, ту и ты положена будеши» (212, под 1091 г.).

Удивление летописца не всегда было явным, отчего и сами парадоксы не всегда были отчетливо сформулированы летописцем. Так, парадоксальность предсказания апостола Андрея о будущем строительстве Киева становилась ясной только на фоне подразумеваемого контекста в рассказе: «Видите ли горы сия? Яко на сихъ горахъ... имать градъ великъ быти» (6). Лишь подразумевалось удивительное: ведь апостол провидел будущий великий город на совершенно пустых и безлюдных горах.

И все же удивление от предсказанного будущего было постоянным чувством летописца. Однажды он даже пытался умерить удивление (когда говорил о языческом предсказании): «Се же не дивно, яко от волхвованія собывается чародеиство» (39, под 912 г.). Чаше же летописец с настойчивым удивлением повторял, что предсказанное будущее сбылось.

Так, по поводу предсказания хазар он дважды повторил: «Се же сбыся все... яко же и бысть: володеють бо хозары русьскіи князи и до днешнего дне» (17). А по поводу предсказания Феодосия, которое точнейшим образом сбылось через 18 лет, когда о нем уже никто и не помнил, летописец повторил даже трижды: «ся сбыся прореченье Феодосьево... се сбыся... се же сбыся прореченье отца нашего Феодосья» (211–212). Конечно, и в этих случаях не всегда летописец демонстративно выражал свое удивление. К примеру, о предсказаниях киево-печерского монаха Еремии, который «проповедаше предидущая», летописец отозвался гораздо скупее: «что речаше – ли добро, ли зло – сбудяшется старче слово» (190, под 1074 г.).

Другим чувством летописца по отношению к будущему являлось нечто вроде благоговения. Летописец прямо или косвенно отмечал внутреннюю, скрытую и даже тайную обусловленность предсказанного будущего. Действительно, предсказатели в летописи опирались на приметы будущего, не понятные или вообще не воспринимаемые другими людьми (в том числе и читателями летописных рассказов). Перечислим некоторые факты. Так, только хазарские старцы (и больше никто) обратили внимание на обоюдоостроту мечей у полян сравнительно с однолезвийностью хазарских сабель как на залог будущей победы русских над хазарами. Половецкий хан Боняк предсказал победу русского войска по полунощному волчьему вою (271, под 1097 г.). В рассказе о предсказании апостола Андрея, провидевшего постройку Киева, признак этого отдаленного будущего вообще был не афишируем летописцем. Можно заметить лишь, что летописец в кратком рассказе чересчур часто, почти навязчиво повторял слово «горы», «идеже после же бысть Киевъ». Подобное повторение слова, возможно, последовало неспроста. Ведь «горы», не только киевские, но и самые разные и в самих разных ситуациях, ассоциировались у летописца со строительной деятельностью на них – созданием жилищ, всяких сооружений и целых поселений.

Но намеренно ли летописец «скрывал» признаки будущего в рассказах о предсказаниях или делал это интуитивно, остается неясным. Однако в полную случайность подобного явления все же не верится, потому что тот или иной скрытый признак будущего упоминался летописцем почти во всех рассказах о предсказаниях. Так, в рассказе о зловещем предсказании волхва Олегу Вещему многократно упоминался конь. Если просмотреть всю летопись, то можно убедиться, что конь у летописца, помимо воинских ассоциаций, постоянно, хотя и не совсем отчетливо, ассоциировался с различными людскими несчастьями – болезнями, голодом, жаждой, а также с убийствами и иными насилиями, нападениями бесов, смертью и похоронами.

В рассказе о предсказании Феодосия Печерского о месте захоронения своей духовной дочери Марии ощущение глубинной обусловленности будущего летописец, возможно, выразил, упомянув такой скрытый признак будущего, как любовь (конечно духовную) Феодосия к благочестивой Марии и ее супругу: «Феодосии бо бе любя я, зане же живяста по заповеди Господни» (212). Ведь особо любившие друг друга люди оказывались в летописи и похороненными рядом друг с другом: например, под 1015 г. сообщалось, что Глеб очень любил брата своего Бориса («брате мои любимыи» – 136) и соответственно рядом с ним и был похоронен («положиша и у брата своего» – 137); далее, под 1093 г. говорилось, что великий князь киевский Ярослав Владимирович любил своего сына Всеволода («любимъ бе отцемъ своимъ»), предсказал ему захоронение рядом с собой («да ляжеші, идеже азъ лягу, у гроба моего, поне же люблю тя»), и предсказание сбылось («се же сбыся глаголь отца» – 216).

Наконец, благоговейное отношение летописца к предвиденному будущему выдавали его ссылки на Бога. Так, Еремии «бе даръ дарованъ от Бога» верно предсказывать будущее (190, под 1074 г.); апостол Андрей угадал Божью волю, провозглашая: «на сихъ горахъ восияетъ благодать Божья... и церкви многи Богъ въздвигнути имать» (8). Божье воздействие распространялось и на языческих предсказателей: хазарские старейшины «не от своего

воля рекоша, но отъ Божья повеленья» (17); волхв Олега Вещего верно предсказал тоже по попущению Божию: «философскую хитрость имуще ... ослабленьемъ Божьимъ... будущаа предпоказа» (41, под 912 г.).

Предсказания воинствующих язычников, естественно, вызывали у летописца не удивление и благоговение, а напротив, возмущение и презрение. Например, предсказание волхва, появившегося в Киеве, было грубо и отталкивающе парадоксальным: «Днепру потещи вспять, и землямъ преступати на ина места, – яко стати Гречьскы земли на Руской, а Русьской – на Гречьской» (174, под 1071 г.). Показывая полнейшую вздорность такого будущего, летописец не упомянул, сбылось ли предсказание и имелись ли у него хоть какие-нибудь приметы или предпосылки, а предсказание волхва приписал воздействию не Бога, но беса: «волхвъ прелщень бесомъ»; люди тоже обвиняли волхва: «бесь тобою играетъ».

В летописи отразилось еще одно чувство летописца, относившееся к будущему – это ощущение неуверенности, когда предсказания оказывались зыбкими, предусматривая два противоположных варианта развития событий, или очень хороший, или очень плохой: «да любо налезу собе славу, а любо голову сложю» (266, под 1097 г.); «егда кто вестъ, кто одолеетъ, – мы ли, оне ли?» (46, под 944 г.); «аще по моемъ ошествии света сего... монастырь ся начнетъ строити и прибывати в нем, то вежьте, яко приялъ мя есть Богъ; аще ли по моеи смерти оскудевати начнетъ монастырь черноризци и потребами монастырьскими, то ведуще буди, яко не угодиль есмь Богу» (187–188, под 1074 г.).

Различные оттенки тревожности и неуверенности летописца выражали и многочисленные небесные «знамения», сопровождаемые предсказаниями. «Знамения» могли предвещать неведомо что – то ли зло, то ли добро («знаменья бо бывають ова на зло, ова ли на добро» – 276, под 1102 г.), а если предвещали нечто плохое, то неясно, какое именно и когда оно сбудется («знаменья сиця на зло бывають – ли проявление рати, ли гладу, ли смерть проявляеть» – 165, под 1065 г.).

В общем, отношение летописца к будущему представляло собой сплав различных чувств: удивления, благоговения, опасения и пр. Главное тут: летописец всегда эмоционально относился к фактам предвосхищения будущего. Причина заключается в общем характере «Повести временных лет»: все летописное повествование было пронизано явной или скрытой экспрессией летописца.

Для сравнения привлечем некоторые другие, тоже самые ранние, исторические и житийные произведения. Из исторических трудов родственным «Повести временных лет» является славяно-русский перевод «Хроники» Георгия Амартола, как известно, достаточно обильно использованный древнерусской летописью². Тем не менее литературное различие между обоими памятниками разительно, в том числе в области предсказаний. «Хроника» Амартола, в отличие от эмоциональной «Повести временных лет» служила в первую очередь ученым трудом, что и определило подход Амартола к будущему и характер изложения предсказаний в его «Хронике»³.

Основное различие касалось, так сказать, технологии проникновения в будущее. При всем множестве ссылок на Библию в «Повести временных лет» летописец нигде не высказывался о Библии как об универсальном источнике предугадывания будущего. Ученый же подход Амартола к будущему выразился в подчеркнуто провозглашенной опоре на книги, прежде всего на Библию: надо «будущая проведети ... беспрестанньнымъ поучениемъ пророчьскихъ и прочихъ святыхъ словесъ ... философею» (230); «прорицание некое въ святыхъ писаниихъ обретаемо» (220); «будущее оттуда древле исписано бысть» (456) и пр.

Далее. Летописец лишь однажды кратко перечислил некоторые суеверия, предвещающие будущее: «усрети верующе, – аще бо кто усрящеть черноризца, то възвращаетъ, ли единецъ, ли свинью ... зачиханию верують, еже бываетъ на здравье главе» (170, под 1068 г.). Амартол же с удовольствием и помногу занимался учеными обзорами разных примет буду-

щего, в особенности систематизацией оснований библейских предсказаний (что «Моиси и прочии пророци Божиюю благодатью будущая прежде ведяху» – 256), а еще больше – странными реестрами языческих гаданий волхвов: «ово же есть и птицесмотренье, ово же блатное, другое же домосмотренье, ино же напутное, другое же рукосмотрное...» и т. д. (70); «мукъволшвеници, и ячьновльници... волхвующе и дубравую, и кровавныя знамения, еще же и утробами, и летаниемъ птичьнымъ, и званиемъ чарование, и кытание, и буря, и громъ, мухами же, и ласицами, скрипаниемъ древнымъ, и звиздениемъ ушьнымъ, и кровавицами телесными, и имени мертвѣчи, и звездами, и водами и многими таковыми» (169).

Летописец не вдавался в обсуждение вопроса о ясности или неясности предсказаний; а аналитик Амартол в этом деле, напротив, преуспел, постоянно комментируя качество предсказаний: «зело являя всемъ», «что лучше божествныхъ сихъ глаголѣ и явнеише ли истиннеише будетъ?», «убо что истовее сихъ хочеть быти?», «предъглаголюща яве», «яве свидетельствуютъ» и мн. др. (275, 277, 285, 336, 207). На неясность предсказаний Амартол тоже указывал регулярно: «притчами глаголющему», «притьчею намъ пророкъ изглагола», «запечателеньна суть словеса» (277, 281, 283). При этом, если летописец почти не уделял внимания толкованию предсказаний (разве лишь один-два раза – в рассказе о предсказании хазарских старцев в начальной части летописи и в рассказе о предсказании волхвов под 1071 г.), то Амартол пунктуально сопровождал предсказания развернутыми филологическими, числовыми, символическими и пр. разъяснениями и очень подробно и детально полемизировал, по его мнению, с неправильными толкованиями предсказаний.

В отличие от «Повести временных лет» с ее неопределенностью или странностью примет будущего, в «Хронике» Амартола приметы будущего были четко и логично расписаны, даже вплоть до предсказательного значения элементов одежды. Например, драгоценные камни на архиерейском одеянии однозначно предвещали то или иное будущее: «толикомъ бо сущимъ камениемъ на немъ блисташеся заря... яко темь разумети получение воемъ, да будетъ Богъ с ними на помощь... Паче на адаманте камыще, иже, пременуя различья, будущая некая поведая, проявляше хотящее быти людемъ: аще чернѣ будяше, то смерть; аще ли червлень будяше, то крѣви пролитие; аще ли белѣ, – премену являющую Богу» и т. д. (44–45). Приметы были и не такими возвышенными, но все равно точно исчислимыми. Например, попадание или непопадание стрелы в землю соответственно означало будущую победу или будущее поражение (вот что пророк предсказал израильскому царю: «повеле ему по земли стреляти 5-краты. 3-е бо уполучно стрели, 4-е же не уполучи. И пророчествова ему до 3-го съступа победити асурияны, прочее же побежену ему быти. Аще бо 5-краты стрелы по земли уполучно стрелявъ, – 5-краты убо исполчивъся, сурьскую бы власть разрушилъ» – 183). У волхвов, по рассказу дотошного Амартола, тоже существовали четкие и ясные приметы будущего (хотя и неверные); в частности, гадали по полету птиц («аще не движеться пта, – пребыти на томъ месте всемъ; аще ли, вставши, напредъ полетитъ, то всем ити; аще ли назадъ полетитъ, – въскоре възвратитися» – 46).

Наконец, если в «Повести временных лет» небесные знамения были сопряжены у летописца с неопределенным тревожным ожиданием, а точно исполняющиеся предсказания вызывали у летописца восхищенное удивление, то у гораздо более рационального Амартола экспрессия будущего отсутствовала, все было расчислено, место и время исполнения предсказания предусмотрены («прежереши престоимъ и место, и время, и образъ, и злобие, и въсхождение и ина прочая съ многымъ истовьемъ» – 280); полнота исполнения оценена («аще не свершена вся си безъ остатка» – 277); знамения на небе или на земле всегда предвещали зло и несчастья, незамедлительно разражавшиеся (например: «начашася ... бивати знамения на перстехъ человеческихъ и на церковныхъ святыхъ одежахъ крести неции масленши мнози, и такъ наста Божии гневъ мозолный, чръмнаа нежитовница... и к тому бываху мечти неции на многыя человеки и ужасты некоторые дивны» и т. д. и т. п. – 476); притом злых

последствий можно было избежать при определенном расчете (типичный пример: «Бысть же исчезновение луны. Царь же митрополита Пантелеонта призва... вопроси его: “На кого хочеть быти зло?” Сеи же рече: “На тя. Аще въ 13 день иуния месяца изидеши, – оттоле ничто же ти будетъ зло”» – 539). Амартол так и утверждал: в предсказаниях о будущем важнее всего разумный расчет: «и смотрение есть паче, некли прорицание. И ничто же дивно таковая пророчества имуть» – 169).

О большей экспрессивности «Повести временных лет» сравнительно с рациональной «Хроникой» Амартола свидетельствует один сходный мотив в обоих памятниках – явление обнадеживающего небесного существа в земном образе какому-либо персонажу во сне или в болезни. Так, в летописи умирающему киево-печерскому монаху явился ангел в виде игумена Феодосия Печерского («разболевшую же ся и конецъ прияти, лежащую ему в немощи, приде ангель к нему въ образе Феодосьева, даруя ему царство небесное за труды его» – 189, под 1074 г.). Аналогичная ситуация упоминается в «Хронике» Амартола: во сне Александру Македонскому, задумавшему идти на персов, явился Бог в виде архиерея (по словам Александра, «яви ми ся въ сне образомъ симъ архиереевомъ Богъ и дерзати ми повеле и на поспешствие прити рече скоро, яко “тобою разврацую персьскую силу”» – 45). Но показательно различие дальнейших действий персонажей. У Амартола Александр Македонский дополнительно проверяет предсказание Бога по книгам пророка Даниила (ему «книгы Даниила принесоша, пророчество его, и протолковаша, яже пророкъ преже глагола, яко подобаетъ некому македонянину царствие Персьское прияти»). Только получив ученое подтверждение, Александр уверился в будущем и пошел на персов («Александръ же въ чювьствие сия приимъ и радъ бывъ... на персы подвижеся» – 46). В отличие от стандартного обозначения «чювьствия» в «Хронике», монах в летописи, когда его посетил реальный Феодосий Печерский, вел себя эмоциональнее: очень беспокоился о будущем («оному же изнемогающе, възревъ на игумена, рече: “Не забывай, игумене, еже еси обещал”») и лишь после заверения помер успокоенный.

Разное отношение авторов к будущему (эмоциональное либо «ученое») побуждает задать вопрос: почему в столь близкое время на Руси появились ментально такие разные исторические произведения? В данном случае не так уж важно, что одно из них оригинальное, а другое переводное. Оба они обслуживали некие читательские потребности на Руси, по-видимому, разнообразные. Вспомним, что тогда же в близкое время появились и два литературно разных жития Бориса и Глеба – более «ученое» «Чтение о Борисе и Глебе» и лиричное «Сказание о Борисе и Глебе», два литературно разных «Изборника» – ученый «Изборник» 1073 г. и экспрессивно-простецкий «Изборник» 1076 г., взволнованное «Слово о Законе и Благодати» Илариона и деловитые поучения Феодосия Печерского и т. д.

Феномен ментального разнообразия ранних произведений одного жанра на Руси, в данном случае исторического, требует более глубокого исследования, но более глубокому исследованию мешает наше незнание конкретных причин и обстоятельств появления памятников, особенно переводных, в начальный период формирования древнерусской литературы. Пока же можно выдвинуть лишь самые общие предположения: литературные вкусы тогда либо были еще хаотичны; или быстро менялись даже в одном книжном центре; или же каждый центр отличался от других своими вкусами. Намеренного стремления к разнообразию, пожалуй, не было.

Близким к «Повести временных лет» является и другой исторический труд – **«История иудейской войны» Иосифа Флавия**, переведенная на Руси в XI в.⁴ Есть элементы стилистической близости между «Повестью временных лет» и «Историей Иудейской войны»⁵.

Если в своем отношении к будущему летопись отличалась от «Хроники» Георгия Амартола как произведение более эмоциональное от труда более ученого, то различие между летописью и «Историей» Флавия касалось как раз эмоциональной сферы. Будущее у Флавия

отличалось постоянной и неизменной трагичностью сравнительно с более оптимистичной «Повестью временных лет». Если в летописи лишь одно предсказание предвещало смерть персонажу (Олегу Вещему от коня), то в «Истории» Флавия почти все многочисленные предсказания предусматривали гибель, смерть, кончину, опустошение и пр., причем самым разным деятелям и областям, а не только участникам Иудейской войны. Знаменья также были определено, безусловно и непреодолимо зловещими («пред мором же, и пред градом, и пред трусом, и пред ратьми, и пред воиноу бывають знаменья, яко ти бываеть вестъ пред цесаремъ или пред вои» – 201–202). В редчайших случаях эти предсказания оказывались, так сказать, полутрагичными («будеть ти напасть различнаа, но избудеши и спасешися» – 196). Кроме того, предсказатели, по мнению автора, становятся все хуже и хуже сравнительно с прошлыми: «тогда бо и пророци людем были учителя и обещаху о плене и о възвращении. А ныне ни есть ... о ком ся утешати» (200).

Трагичность атмосферы в «Истории» Флавия усиливало то, что будущее нередко раскрывалось не сразу, с большим трудом, приходилось созывать толкователей: книжников, мудрецов, халдеев, священников и пр., и их толкования были противоречивы («онемъ ино глаголющим», «инемъ же инако раздрешающим», «им же разноличнаа сказания суть» – 251, 282, 422). В конце концов персонажи стали отмахиваться от предсказаний, не хотели знать будущее («знамениемъ и явлениемъ не внимаше, ни вероваше ... не послушаша... ни разумеша...» – 420).

Таким образом, «История Иудейской войны» Иосифа Флавия подтверждает факт озадачивающего, но пока точно не объяснимого тяготения самых ранних на Руси исторических произведений к ментальному разнообразию.

Теперь перейдем к ранним памятникам житийным, прежде всего к **«Сказанию о Борисе и Глебе»**. Нет нужды долго говорить о тесной текстуальной связи «Сказания о Борисе и Глебе» с «Повестью временных лет», содержащей аналогичную повесть «О убьении Борисове». Но в летописной повести (как и в «Чтении о Борисе и Глебе») отсутствуют предсказания, весть о предстоящем убийении приходит к Борису непосредственно перед нападением на него, а вот в «Сказании о Борисе и Глебе» предсказания есть⁶.

Особенность «Сказания» заключалась в отношении автора к предсказателям – в постоянно отмечаемой автором области зарождения такого знания, а именно в сердце, душе, уме, сне предсказателей самим себе. Так, Борис задолго до своего убийства Святополком предчувствовал свое будущее и жаловался: «Сердце ми горить, душа ми съмысль съмущаетъ... ть [Святополк], мню, ... о биении моемъ помышляеть... кровь мою пролееть и на убиство мое потыщиться» (29) И дальше чувство продолжало еще конкретнее подсказывать Борису его несчастное будущее, хотя Святополк еще даже не нанял убийц: «Помышляшетъ же въ сьрдьци своемъ богоблаженны Борисъ и глаголааше: “Веде брата моего зьлу ради человеци поняти и на убиство мое и погубить мя ... пролееть кровь мою”» (31). Сердце подсказывало Борису даже исторические аналогии его будущего: «съкрушенъмъ сьрдьцьмъ... помышляшетъ же мучение Никиты и святого Вячеслава, подобно же сему бывъшу убииству» (33). Чем ближе событие, тем острее томило предупреждающее чувство: «И бяше сънь его въ мнозе мысли... како предати ся на страсть... и течение съкончати» (33).

Интересно, что в **«Чтении о Борисе и Глебе»** все было наоборот: Борис ничего не предчувствовал: «никогого же зла помышляющю въ сьрдьци своемъ, иже бы прияти отъ брата своего» (9).

По представлению же автора «Сказания о Борисе и Глебе», предвидением своего будущего ведал внутренний мир человека – его сердце, душа и пр. Поэтому у Бориса с самого начала в сердце было сомнение, удастся ли ему увидеть своего младшего брата Глеба: «глаголаше въ сьрдьци своемъ: “То поне узрю ли си лице братьца моего мьнышаго Глеба...?”» (30). Поэтому и Святополк в душе предвидел свое будущее: «Глаголааше

въ души своеи оканъней: "...буду чюжь престола отца моего... и княжение мое принять инь..."» (38).

Возможно, душевную прозорливость автор «Сказания» приписывал только зрелым героям, но не слишком юным. Оттого молоденький Глеб сам не догадывался о своем будущем, а напротив, ошибался в своих наивных предположениях о желаниях Святополка.

Опора автора «Сказания» на душевное и сердечное предвидение будущего объясняется, конечно, лирическим характером этого произведения, которое, если судить по предсказаниям, в ментальном отношении опять-таки не примыкало ни к какому памятнику того времени и добавляло еще один штрих к удивительному разнообразию ранних произведений литературы Древней Руси.

Тот же вывод о разнообразии подтверждается и при обращении к другому памятнику, тоже тесно связанному с «Повестью временных лет» – к **«Житию Феодосия Печерского» Нестора-агиографа**⁷. Отношение автора к предвидению будущего было опять своеобразно. В «проречениях блаженнаго» Феодосия речь шла, как правило, о ближайшем материальном будущем – о нехватке пищи и иных продуктов в монастыре, а Феодосий каждый раз твердо обещал, что Бог попечется о нехватке и даст изобилие, что вскоре и происходило – буквально через несколько минут, или в тот же день, либо, в крайнем случае, на другой день. Смирный Феодосий далеко не заглядывал. Свою смерть Феодосий тоже точно предсказал за несколько дней. Если же надо было подумать о большем сроке (например, о будущем монастыря), то тут Феодосий оставался в большой неуверенности, будет ли хорошо или плохо.

Из изложенного можно сделать вывод, что Нестор-агиограф, в отличие от Нестора-летописца, предпочитал загадывать только самое ближайшее узкопрагматическое будущее, потому что был занят исключительно конкретными внутримонастырскими, преимущественно хозяйственными сюжетами. Произведения XI – начала XII вв., если основываться на авторском отношении к будущему и предсказателям, стихийно взаимодополняли друг друга, составляли бесструктурную россыпь памятников, а не сформировавшееся стройное целое.

Рассмотрим теперь самые ранние рассказы («слова») в **«Киево-Печерском патерике»**⁸. Многие его рассказы были включены в «Повесть временных лет». В первом же «слове» патерика сообщается о предсказании киево-печерского игумена Антония в 1068 г. сыновьям великого князя киевского Ярослава и с ними варяжскому князю Шимону, собравшимся воевать с половцами: «хотящую имъ быти погибель ясно исповедаше»; а Шимону дополнительно предрек: «бежащим вамъ от супостатъ вашихъ... уязвени будете...; ты же спасень бывъ, zde имаши положень быти в хотящей създатися церкви» (412). Тут особенно интересно предсказание о будущей церкви, о которой никто и не помышлял. Автор рассказа подчеркнул, что это будущее обязательно должно было сбыться: ведь «старец же отвръзь неложнаа своа уста». И далее последовали многократные напоминания о будущем возведении церкви и положении в ней тела Шимона. Эти напоминания настоятельно делались еще до предсказания Антония, которое, в сущности, тоже служило напоминанием в целом ряду аналогичных фраз. Вначале Шимону был глас от изображения Христа («слышахъ глас от образа, обратився къ мне и рече ми: "...неси же на уготованное место, идеже зиждеться церковь матерѣ моея"», то есть Богородицы – 414). Затем Шимону и его спутникам во время бурного плавания по морю была явлена будущая богородичная церковь со всеми, так сказать, параметрами («и се видехъ церковь горѣ... И бысть съвыше глас къ намъ, глаголяй: "Иже хощетъ създатися от преподобнаго во имя Божиа матерѣ, в ней же и ты положень имаши быти". И яко же видехомъ, величествомъ и высотой размеривъ... 20 въ ширину и 30 въ делину, а 30 въ высоту стены, съ врѣхомъ 50» – 414). Тут-то присоединился к напоминаниям и Антоний. Потом, когда, в точном соответствии с предсказанием Антония, в битве с половцами «побежени быша христiane и бежащимъ имъ... Ту же и Шимонъ лежаще язвень», то снова явилось ему напоминательное видение: «Възрев же горѣ на небо и виде церковь пре-

велику, яко же преже виде на мори» (412). Наконец, после исцеления Шимона и переименования его в благочестивого Симона, Антоний призвал Феодосия и напомнил: «Симоне сий хочеть въздвигнути таковую церковь» (414).

Мало того, в следующем, втором, «слове» патерика напоминания продолжились. К каким-то четырем царьградским строительным мастерам во сне явилась Богородица и объявила: «Хощу церковь възградити себе въ Руси, въ Киеве» (418). Образец был показан («и виде хомъ церковь на въздусе» – 420). Мастера прибыли в Киев к Антонию и Феодосию и напомнили: «Где хощета начати церковь?» (418). Антонию ночью во время молитвы явился Господь, и речь снова пошла о церкви (420); в течение трех дней разные знамения давали понять, где строить церковь и т. д.

Почему так навязчиво следовали все эти напоминания? Видимо, главной у автора служила мысль назидательная: предсказанное должно сбыться. Поэтому автор многократно повторял напоминания о будущем, в конце третьего «слова» снова напомнил основные этапы сюжета и при этом даже прямо сформулировал свою закрепительную учительную цель: «И еще вы, възлюблени, предложу слово на утверждение ваше» (424).

Последующие в патерике ранние рассказы о предсказаниях снова и снова убеждали читателей, что каждое предсказанное будущее должно сбыться непременно, несмотря ни на какие препятствия, как неминуемый приговор. Так, например, в семнадцатом «слове» патерика плененному и уведенному половцами монаху святой Герасим предсказал, что через три дня пленный окажется в Киево-Печерском монастыре. И хотя половцы знали о предсказании, монах был окован, вокруг него сидели охранники с оружием, а самому монаху даже подрезали сухожилия на голеньях, чтобы не убежал, на третий день монах вдруг стал невидим для половцев и перенесен в монастырь. Затем в Киев пришел половец, мучивший пленного монаха, и подтвердил историю с предсказанием.

В двадцать восьмом «слове» киево-печерский монах Герасим предсказал одному жулику быть повешенным на дереве, а одному князю – утонуть вместе с его воинами. И хотя предсказаниям не поверили, насмеялись над Герасимом, заперли его в погребе, а потом и вовсе утопили, его предсказания все равно сбылись, потому что «Богъ непоругаем бываеъ» (534).

Будущее не сбывалось в патерике только в одном случае: если предсказание делал неправославный, а его опровергал киево-печерский монах, как в двадцать седьмом «слове» об армянском враче и о монахе Агапите.

Можно удивляться разнообразию подходов авторов к будущему в произведениях XI – начала XII вв. Подобное накопительное разнообразие ранней древнерусской литературы проявилось также и в иных областях поэтики – в элементах изобразительности, в характере символики, в семантике перечислений, в специфике лаконизма и пр.⁹ Изучение разнообразия ранней литературы Древней Руси необходимо продолжить.

Произведения XIII–XVII вв.

Мы ограничимся наблюдениями над предсказаниями только в некоторых памятниках конца XII–XIII вв. на исторические и житийные темы. И вот почему: наступило время обеднения. Произведений с предсказаниями появилось гораздо меньше, чем раньше; сами предсказания чаще всего бывали лишь единичными эпизодами в произведениях; отношение писателей к будущему редко когда выражалось отчетливо.

Для этой ситуации характерен пример «Александрии» (так называемой «хронографической»), переведенной на Руси в конце XII – первой половине XIII вв.¹⁰ В ней предсказаний содержалось, правда, более чем достаточно. Но обратим внимание на их функцию: все

они регулярно выполняли одну и ту же роль предупреждений о развитии сюжета «Александрии» – о зачатии Александра, об устрашающем коне Александра, о подходящем времени его рождения (роды можно было регулировать), о будущих военных победах Александра, в том числе о покорении им Персидского и Индийского царств, о создании великого града Александрии, о ранней смерти Александра. После каждого предсказания рассказывалось, как оно конкретно осуществилось. Причем последнее предсказание в тексте даже вышло за пределы «Александрии». В Индии одно из вещей деревьев провозгласило Александру: «Коньчала ти ся суть лета живота твоего... въ Вавилоне имаши погыбнути. По мале же дни мати твоя и жена твоя зле от индъ погыбнуть» (88). О болезни и смерти молодого Александра затем, действительно, повествовалось подробно. Но вот о последующей гибели матери и жены Александра не было сказано ни слова – повествование как бы не поместилось, но выдало авторское увлечение бесконечностью сюжета.

Будущее автор «Александрии» сделал средством завлекательности. Предсказания основывались на интригующих знамениях и содержали загадочные, не понятные слушателям намеки, реальная суть которых раскрывалась гораздо позже по ходу повествования. Так, египтяне «не разумеша» совершенно непонятное предсказание их бога Серапиона: «се бежавыйи царь паки приидеть въ Египетъ, не старъ сын, но унъ, и врагы ваша пръсы победить» (7). Только потом, через многое время, когда предсказание сбылось, египтянам (а заодно и читателям «Александрии»), стало ясно, о каких событиях и о каком царе шла речь (35). Озадачивающие предсказания на греческом языке делали птицы («птичь паки провеща елиньскимъ языкомъ» – 79), а на индийском языке – деревья («глас прииде индииски от древа» – 88).

Оригинальные произведения на исторические темы в конце XII–XIII вв. демонстрировали уже почти что равнодушие авторов к будущему. Предсказания потеряли свою значимость. Показательна **Повесть о походе князя Игоря на половцев** в 1185 г. в «Ипатьевской летописи»¹¹. Солнечное затмение перед походом сопровождалось фактически отказом персонажа от знания будущего. Игорь фаталистически заявил: «тайны Божия никто же не вестъ... а намъ что створить Богъ – или на добро, или на наше зло, – а то же намъ видити» (638). И дальше Игорь только и повторял: «но како ны Богъ дастъ» (639, 640). Другой князь – Святослав – вторил Игорю: «воля Господня да будетъ о всемъ» (645). Вместо энергичных попыток предвидеть будущее персонажи руководствовались иным, пассивным принципом: «аще восхошет Богъ...» (650).

Кстати, в самом «Слове о полку Игореве» значимость предсказаний также была сведена к нулю¹². Солнечное затмение, казалось бы, напрашивалось на предсказание, но Игорь даже и не подумал о нем и никак не связал с ним своего призыва к походу (потому что воинский пыл «ему знамение заступи» – 44). Знамения и далее не сопровождались предсказаниями о победе или поражении русского войска. Провидение будущего, по авторской версии, оказалось бесполезным и, например, не помогло вещему князю Всеславу: «Аще и вещь душа въ дръзе теле, нъ часто беды страдаше» (54). Объяснение же странного сна князя Святослава служило вовсе не предсказанием о будущем, а символической фиксацией событий уже произошедших.

Перечислим некоторые другие произведения. В ранней вставке в первоначальный текст «Слова даниила заточника» находим сходный с летописной повестью о походе Игоря мотив отказа от предсказания¹³: «Яко же рече Святославъ князь: сынъ Ольжинъ, идя на Царьград с малою дружиною, и рече: “Братие! Намъ ли от града погинути или граду от нас пленену быти? Яко же Богъ повелитъ, тако будетъ”» (251).

Один эпизод в «Галицко-Волынской летописи»¹⁴ под 1265 г., пожалуй, тоже указывает на падение значимости предсказаний в произведениях XIII в. Явилась комета: «хитречи

... рекоша, оже мятежь великъ будетъ в земли, но Богъ спасеть своею волею. И не бысть ничто же» (863) – предсказание было сделано впустую и не помогло узнать будущее.

В житийных произведениях XIII в. картина была еще беднее. Если не брать распоряжений небесных лиц по поводу будущего земных персонажей (эти распоряжения, по существу, не являлись предсказаниями), то обнаруживается буквально лишь одно-два оригинальных жития с подходящими эпизодами. Так, в **«Житии Авраамия Смоленского»** помещен эпизод с предсказанием¹⁵. Но это вольный пересказ «Жития Иоанна Златоуста» о явлении ему апостолов Петра и Павла, предсказавших мучительную смерть преследователей Златоуста. Будущее обозначено туманно («въставшей на тебе лютою смертию отъ Бога казнь примуть» – 86), а главное внимание посвящено злорадному описанию мук наказанных преследователей. То есть заранее конкретно узнать будущее оказалось нельзя.

Несмотря на неполноту нашего обзора произведений конца XII–XIII вв. с предсказаниями, все же видно, насколько разнообразней и ярче была литература XI – начала XII вв. на фоне беднеющей литературы более позднего периода. Хотя в каких-то иных отношениях, помимо предсказаний, это могло быть и не так.

Перейдем к XV в. и начнем наш еще менее полный обзор со знаменитых памятников Куликовского цикла и прежде всего с «Задонщины». Правда, в «Задонщине»¹⁶ есть только одно настоящее предсказание, но зато очень яркое. Перед битвой Ослябя говорит Пересвету: «Брате Пересвете, вижу на теле твоём раны великия. Уже, брате, летети главе твоей на траву ковыль, а чаду твоему Иякову лежати на зелене ковылетраве на поле Куликове, на речке Напряде...» (538. В Кирилло-Белозерском списке немного изменено: «Уже, брате, вижу раны на сердце твоемъ тяжки. Уже твоей главе пасти на сырую землю, на белую ковылу – моему чаду Иякову» – 550).

Но не стоит обольщаться яркостью этого предсказания и иных обозначений будущего в «Задонщине» (например, в списке Историческом втором: «Тутю поганим ... ркуче: “Уже намъ, брате, ... трепати намъ сырая земля, а целовати намъ зелена мурова”» – 547). Для автора «Задонщины» важно было живописать саму массу погибших, притом не столько в будущем времени, сколько в прошедшем и настоящем времени (ср.: «в трупѣ челоувече кони не могутъ скочити, а в крови по колѣно бродятъ» – 539). Не удастся извлечь из «Задонщины» каких-либо повторяющихся данных об отношении автора к будущему.

И все же одно незаметное свидетельство есть. Слово «вижу» в предсказании Осляби появилось не случайно. Будущее представлялось автору «Задонщины» чем-то зримым, видимым. Оттого обозначения будущего (будущих действий) у автора нередко содержали упоминания о рассматривании: «Выдем на горы Киевския... и посмотрим по всей земли Руской» (535); «жаворонок ... возлети под синее небеса, посмотри к сильному граду Москве» (536); «сядем на добрые кони своя и посмотрим быстрого Дону» (536–537); «выедем, брате, в чистое поле и посмотрим своих полковъ» (537). Лишение чего-либо соответственно было связано с лишением видения в будущем: «Уже нам, брате, в земли своей не бывать и детей своих не видать» (539); «уже не вижу (то есть не увижу) своего государя Тимофея Волуевича – в животе нету» (538).

В «Слове о полку Игореве» этот мотив смотрения был лишь единичным, даже как бы случайным (ср.: «уже намъ своихъ милыхъ ладъ... ни очима съглядати» – 24). Мотив же смотрения будущего был развит в «Задонщине», несомненно, для красочности повествования, в том числе об ожидаемом будущем. Разнообразие в отношении авторов именно к будущему все-таки не иссякало.

Последующее произведение Куликовского цикла – пространнейшее **«Сказание о Мамаевом побоище»**¹⁷ – содержит не более трех предсказаний. Все они принадлежали важным лицам – преподобному Сергию Радонежскому, князю и воеводе Дмитрию Волынцу и

святым Борису и Глебу; все предсказания повторяли одно и то же – о будущей победе русских над татарами, – но все они были высказаны очень осторожно, скупой и при этом витиевато. Сергей Радонежский сказал Дмитрию Донскому, которого какое-то время попридержал в своем монастыре: «Се ти замедление сугубо ти поспешение будеть. Не уже бо ти, господине, еще венець сия победы носити, но по минувших летех, а иным убо многим ныне венци плетутся» (31). Потом добавил яснее: «Имаши, господине, победити супостаты своя, елико довлеетъ твоему государьству». Дмитрий Волынец, наслушавшись ночных шумов и – послушав землю, сначала не хотел ничего говорить Дмитрию Донскому, но потом глухо упомянул: «добри суть знамениа» (40); наконец, побуждаемый Дмитрием Донским, произнес: «твоего христолюбиваго въиньства много падеть, нъ обаче твой врѣхъ, твоя слава будеть». Предсказание же Бориса и Глеба, по существу, являлось не предсказанием, а небесным видением. Святые с возмущением спросили татар: «“Кто вы повеле требити отечество наше, его же намъ Господь дарова?” И начаша их сеци и всех изсекоша» (41).

Но самая главная черта этих предсказаний – все они тайные. Сергей Радонежский при встрече с Дмитрием Донским в монастыре отпустил всю братию «и рече ему тайно» (31), наедине, и «князь же великий... не поведаетъ никому же, еже рече ему преподобный Сергей» и держал в себе «аки съкровище некрадомо». Затем и «архиепископъ же повеле сия словеса хранити, не поведати никому же».

Дмитрий Волынец также наедине с Дмитрием Донским глубокой ночью в поле старался «примету свою испытати», а протолковав, предупредил великого князя: «Не подобаетъ тебе, государю, того в плъцехъ поведати» (40).

Небесное явление Бориса и Глеба видел лишь один человек тоже ночью, сообщил только «великому князю единому», а великий князь распорядился: «Не глаголи того, друже, никому же» (41).

Откуда такая секретность, в чем ее смысл? Каких-либо объяснений этому феномену в «Сказании» нет. Но одно замечание в тексте памятника наводит на любопытное предположение. Когда все предсказанное свершилось (причем приметы оказались даже интереснее самого предсказания), то Дмитрий Донской обратился к Дмитрию Волынцу: «Вѣистину, Дмитрей, не ложна есть примета твоя» (46). То есть у автора «Сказания» не было полной веры в предсказанное будущее. Поэтому столь важные предсказания надо было, чтобы не опростоволоситься, формулировать расплывчато, а главное – не предавать гласности.

Это еще один факт в пользу некоторого разнообразия литературы XV–XVI вв., но уже не такого бурного, как ранее. И одновременно мы наблюдаем продолжение начавшегося процесса – падения значимости предсказаний и интереса к провидению будущего в литературе.

А например, в достопочтенном крайне риторичном **«Житии Сергия Радонежского»**, которое условно тоже можно отнести (или примкнуть) к произведениям Куликовского цикла (оно содержит эпизод благословения Дмитрия Донского Сергием), предсказания были совсем формальны и эклектичны¹⁸. Не менее пяти раз в одних и тех же выражениях и на основе одной и той же приметы предсказывалось славное благочестивое будущее Сергия, просто потому, что предсказатели «позна духом будущее» (282). Сам Сергей тоже «прозорливый имея даръ, ведяше, яко близ вся бываемая» (368) и оттого предсказывал события, которые должны произойти «в сий час» или «заутра», «разуме же и преже шестих месяцев свое преставление» (402. Все это напоминает «Житие Феодосия Печерского»). Предсказание Дмитрию Донскому находилось в ряду этих спокойных благостных представлений о будущем: «победиши и здравъ въ свое отечество с великими похвалами възвратишися» (386). В литературном отношении однообразные способности предсказателей и их однообразные предсказания в «Житии Сергия Радонежского» уже играли роль не более чем обязательного агиографического антуража. Однообразие побеждало.

Теперь кое-что добавим сверх памятников Куликовского цикла. **«Повесть о взятии Царьграда турками» Нестора-Искандера** своими предсказаниями подтверждает наше предположение о продуцировании однообразия в литературе XV в. Предсказания в «Повести о взятии Царьграда» ученостью их обоснования книжниками и мудрецами напоминают «Хронику» Георгия Амартола, а постоянной трагичностью – «Историю Иудейской войны» Иосифа Флавия.

И вдруг – прорыв, казалось бы, в застывающей и повторяющей традицию системе предсказаний. Имеем в виду необычное **«Житие Михаила Клопского»**¹⁹. Михаил Клопский, за исключением нескольких случаев, предсказывал только ближайшие болезни окружающих лиц: «будеши без рукъ и без ногъ, мало в воде не утонеши» (340); «будеши без рукъ и без ногъ и немъ» (342); «досягнеши трилакотнаго гроба» (344); «будеши похапъ», «мало поживеши» (346) и пр. Эти предсказания обычно делались обиняком: «без рукъ и без ногъ» – парализует; «похапъ» – «ни ума и ни памяти» (346); «земля вопиет» (344) – вскоре преставится; «ту язъ хоцю полежати» (344) – о месте своего погребения. Объяснить столь пикантные особенности предсказаний в этом житии можно новизной личности самого предсказателя – он юродивый или человек психически нездоровый. Можно предположить, что автор жития отошел от прежних представлений о предсказателях-книжниках или святых и настойчиво вменил дар предсказательства больному человеку: оттого Михаил предчувствовал скоро наступающие болезни или смерть и выражался невразумительно, а также без положенного почтения относился к властям и знати. Персонажи называли Михаила «святým старцем», но не автор, который никакой характеристики Михаилу не дал (только заголовок, возможно, поздний, упоминает «Михайла, уродивого Христа ради» – 334).

Предположение о появлении (или выделении) в XV в. нового типа предсказателя подтверждает известный **«Рассказ о смерти Пафнутия Боровского»**²⁰. Пафнутий был хоть и не юродивый, но тоже глубоко больной человек. Он в основном предсказывал свою смерть, но так же обиняками: «ино дело имамъ неотложно ... съуз хоцетъ раздрешитися... имамъ пременитися немощи моея» (480); «старецъ же глаголаше о некоемъ человеце, яко умрети имать» (506). Автор подчеркивал непонятность изречений как бы бредящего Пафнутия: «мне же недоумеющуся... о необычныхъ его глаголахъ» (480); «сия слышаще, дивляхуся, что хотятъ сия быти» (496); «намъ же о семъ недоумящемся» (506). Пафнутий точно так же выказал свое непочтение к князьям и боярам, что с недоумением отмечал автор.

Таким образом, в литературе XV в. два процесса развивались как бы параллельно: нарастали обдуманное однообразие и традиционность в подаче предсказаний, и вдруг откуда ни возьмись в литературу врывается резко новый взгляд на будущее и на предсказателей. Эта странная картина требует внимательного системного изучения, но, увы, когда-то в будущем.

В XVI в. книжники почти совсем не интересовались предсказаниями, а если упоминали «проречения» о будущем, то кратко и без каких-либо значительных новаций. Авторы предпочитали описывать «знамения» зачастую вообще без предсказаний. Исключение составляет **«Видение хутынского пономаря Тарасия»**²¹. Тарасий увидел, как в церкви в полночь из гроба встал чудотворец Варлаам Хутынский, трижды отсылал Тарасия на самый верх церкви наблюдать «знамения» на небе, предсказал «пагубу» Великому Новгороду и снова лег в гроб. В этом «Видении» многое было связано со ставшими уже традиционными представлениями о предсказателе, в ходе которого выступил даже не больной человек, а мертвец.

Своеобразие «Видения» заключалось в драматической «реалистичности» примет будущего. Их не надо было искусственно толковать, несчастья просто приблизились к Великому Новгороду и неминуемо должны были разразиться: Тарасий увидел, что над городом нависло озеро Ильмень, «хотя потопити Великий Новъградъ» (416) – надвигался потоп;

затем Тарасий увидел «множество аггелъ, стреляющих огненными стрелами, яко дождь сильный ис тучи, на множества народа людскаго» (418) – быть мору, эпидемии; наконец, Тарасий увидел «тучю огнену над градомъ» (420) – «после мору будет пожаръ силенъ». Предвидение будущего пожара было совершенно прагматично: «Торговая сторона вся погорить».

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.