

ВЕСТНИК

Литературного института
им. А. М. Горького

№ 2

2011

Москва
Издательство Литературного института
им. А. М. Горького
2011

*Журнал зарегистрирован
Федеральной службой по надзору за соблюдением законодательства
в сфере массовых коммуникаций и охране культурного наследия.
Свидетельство о регистрации СМИ № ФС77-19959 от 29 апреля 2005 г.*

Издание осуществлено при поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ),
проект № **07-04-039016**

Ответственный редактор
д.ф.н. профессор А.Н. Ужанков

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

<i>А.Н. Ужанков.</i> Доброе чтение Древней Руси	4
<i>Л.Г. Дорофеева.</i> Образ смиренного человека в «Житии Алексея человека Божия»	52
<i>А.Е. Ваненкова.</i> Влияние «Откровения Мефодия Патарского» на формирование эсхатологических взглядов древнерусских книжников	73
<i>Л.Г. Дорофеева.</i> Выбор Бориса в «Сказании о Борисе и Глебе»	78
<i>М.В. Михайлова.</i> Стилистические особенности переписки Ивана Грозного и Андрея Курбского	103
<i>В.Е. Угрюмов.</i> Значение художественной детали в создании образа Н.В. Гоголя в воспоминаниях С.Т. Аксакова	108
<i>А.А. Кудряшова.</i> Особенности стиля автобиографической прозы А.И. Герцена: феномен первичного и завершающего события	115
<i>М.В. Покачалов.</i> Образ римского властителя в стихотворении В.Я. Брюсова «Сулла»	122

ЯЗЫКОЗНАНИЕ

<i>А.М. Камчатнов.</i> Невежество как добродетель, или «Славянорусский корнеслов»	127
--	-----

ИСТОРИЯ ЛИТЕРАТУРНОГО ИНСТИТУТА

<i>А.С. Курилов.</i> Литинститут: начало	134
--	-----

КРУГЛЫЙ СТОЛ

Круглый стол «Концепция античности у М. В. Ломоносова»	143
<i>И.А. Гвоздева, В.О. Никишин.</i> Место и роль античности в творчестве М.В. Ломоносова	144

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

А.Н. УЖАНКОВ

(Литературный институт им. А.М.Горького, Москва)

ДОБРОЕ ЧТЕНИЕ ДРЕВНЕЙ РУСИ

В одной из берестяных новгородских грамот XIV века некий книжный человек Яков обращается к своему куму и другу Максиму, сыну посадника Юрия Онфицировича: «... да пришли мне чтения доброго».

Что же подразумевалось под «добрым чтением» в Древней Руси?

Чтобы это понять, нужно сначала осознать: *что* такое древнерусская литература?

Древнерусская литература, а, точнее сказать, древнерусская словесность — это *сакральное слово русских святых*. Посудите сами: составитель «Повести временных лет» и автор житий святых Бориса, Глеба и Феодосия Печерского преподобный Нестор — канонизирован; авторы «слов» и «поучений» преподобные Феодосий Печерский, Максим Грек, митрополиты Иларион, Даниил, епископ Кирилл Туровский, князь Владимир Мономах и многие другие авторы большинства древнерусских творений — канонизированы Русской Православной церковью. Иными словами, древнерусская словесность — это наша святоотеческая книжность!

Евангельское слово легло в основу древнерусской литературы и определило две ее генеральные эсхатологические темы: спасения души в «будущем веке» и осмысление предназначения человеческой истории, в том числе и своего Отечества, через призму Страшного суда.

Историческая тема занимает в древнерусской словесности доминирующее место. Уже в одном из ранних историософских сочинений «Слове о Законе и Благодати», прочитанном пресвитером Иларионом Киевским (впоследствии русским митрополитом) в ночь с Благовещения на Пасху (с 25 на 26 марта 1038 г.), в первый юбилейный год Крещения Руси, предпринята удачная попытка осознать историческое место Древней Руси в контексте мировой христианской истории¹. По сути дела, в нем впервые на Руси обоснована «русская идея».

В первой части «Слова» приводятся рассуждения богословского характера — о «Законе» (иудействе) и «Благодати» (христианстве), во второй — рассказ о приходе христианства в землю Русскую, в третьей — похвала «крестителю Руси» киевскому князю Владимиру Святославичу. И присоединена к «Слову» молитва от всей Русской земли.

Линейный временной поток земной истории человечества (ограниченный началом и концом) делится Рождеством Христовым на два временных неравноценных отрезка: Ветхозаветную историю — эпоху Закона (регламентирование земной жизни десятью заповедями, полученными Моисеем от Бога) и Новозаветную — эпоху Благодати (христианского учения о спасении души в «будущем веке»).

В «Слове о Законе и Благодати» Иларион называет Ветхий Завет слугой и предтечей Благодати и Истины. Ветхий Завет только приуготовляет к восприятию Истины, но не спасает. Истина есть Бог. И спасительное учение приходит с Сыном Божиим — Христом. Спасение возможно только через крещение и исполнение в дополнение к десяти заповедям еще девяти «заповедей блаженства», данных Иисусом Христом своим ученикам.

Закон господствует на земле, Благодать же указывает путь спасения, приуготовляет христиан к вечному бытию духа: «Так иудейство тенью и Законом утверждалось, а не спасалось, христиане же Истиною и Благодатью не утверждают, но спасаются. У иудеев ибо (само)утверждение, у христиан же — спасение. Поскольку самоутверждение в этом мире наличествует, а спасение — в будущем веке, то иудеи о земном радуют, христиане же — о сущем на небесах. И потому самоутверждение иудейское ограничено было по ревности их, ибо не распространилось в другие народы, но только в Иудее одной пребывало. Христианское же спасение благо и щедро, простирается во все края земные».

Противопоставляя Благодать Закону, Иларион подчеркивал, что «спасение благо и щедро» даровано не одному какому-то избранному народу, а простирается «во все края земные», на все народы. Избранничеству и национальной ограниченности иудейства Иларион противопоставлял идею универсальности христианского учения и равноправия людей его воспринявших. Языческие народы, как и Русь, тоже могут выступать истинными восприемниками учения Христа. Причем Иларион так обосновал свою мысль, что в результате Русь оказывалась как бы даже в более выгодном положении, нежели ее предшественники, и обретала особое предназначение своего существования — *быть хранительницей Благодати*: «Ибо подобало Благодати и Истине в новых людях воссиять! Не вливают ведь, по слову Господню, вина нового учения благодатного в мехи старые, обветшавшие в иудействе, а иначе просядутся мехи и вино прольется... Но новое учение — в новые мехи — новые народы. И соблюдется то и другое».

По христианским представлениям, мировая история имела две основополагающие точки отсчета — сотворение мира и Рождество Христово. И если средневековые историки пользовались исчислением лет от сотворения мира (на Руси этот принцип нашел отражение в летописании), то Иларион, при осмыслении мирового исторического процесса, в качестве отправной точки использует Рождество Христово — «начало века», то есть, начало новой эры человечества, века Благодати: «Ибо Бог прежде века (Благодати) изволил и помыслил Сына своего в мир послать». Пророчества же о нем были явлены в конце века Закона — ветхозаветной истории. Из этого, однако, не следует, что, по Илариону,

Рождество Христово было началом истории народов вообще. Оно стало началом новой истории у языческих народов, в том числе и Руси, пришедшей от эпохи «идольского служения» к эпохе христианства: «Вначале Закон — затем Благодать». У иудеев же Иларион отмечает иной путь: от язычества к Закону, и поскольку из-за гордыни своей они не приняли Благодати, то лишили себя спасения не только в «будущем веке», но и защиты на земле: иудейская история дальше пленения и разорения Иерусалима римлянами Иларионом не излагается.

С достижением христианством пределов Руси (в определенный момент мировой исторический процесс имел как бы пространственное движение, когда происходило распространение христианства от одного народа к другому, никак не связанное со временем, ибо не важно, в каком часу нанял господин работника в виноградник, плату все получают одинаковую), Русь обретает историческую точку отсчета, причем вектор истории располагается по обе ее стороны, разделяя исторический процесс на два периода: историю дохристианской Руси, или предысторию, выражавшуюся языческим прошлым народа и родословной киевских князей от «старого Игоря», «бабки Ольги» и отца князя Владимира — «славного Святослава», до самого Владимира, крестившего Русь, приобщив ее тем самым к новой истории народов, и связавшего оба периода воедино.

В языческий период движение истории ощущалось только в династической преемственности княжеской власти. Русь не шла осознанно к христианству, не было движения к будущему, ибо не было самого понятия о будущем. Приход христианства на Русь объяснялся Промыслом Божиим.

Христианский же период отмечен активным движением. Это и династическая преемственность дел Владимира Ярославом, их созидательная деятельность по распространению новой веры, преобразованию Киевского государства, его столицы, и приуготовление к «будущему веку» — «жизни нетленной» — после Страшного суда и всеобщего воскресения. В этот период человеческая история обретает целенаправленность — к спасению в будущей жизни.

Для Руси было важным и то, что с принятием христианства она вошла в единый мировой исторический процесс, и уже не нуждалось самостоятельное древнерусское государство ни в чьей опеке. Более того, русскому народу уготовано великое будущее: «И сбылось на нас о народах (язычниках) сказанное: «Обнажит Господь мышцу Свою святую пред всеми народами, и увидят все концы земли спасение от Бога нашего».

Истина в понимании Илариона — это высочайший, абсолютный нравственный идеал христианства. Высшая истина — это Христос и Его учение.

Познание Истины предоставляет человеку свободу в выборе своей линии поведения и возлагает на него самого оценку собственной деятельности, и, в качестве оценочного критерия, дает моральную этику христианства.

Очевидно, что поведение человека зависело от моральных качеств самой личности. Чем выше был ее нравственный статус, тем сильнее было

саморегулирование («закон внутри себя»), тем праведней была жизнь человека, тем менее нуждался он в контроле внешнего закона над собой.

Благодать и Истина, дарованные Богом людям, и ведут христиан к этому совершенству, приуготовляя их, в свою очередь, к жизни вечной: «Ибо Закон — предтеча и слуга Благодати и Истине, Истина же и Благодать — слуга будущему веку, жизни нетленной».

Высоко ставя человеческие добродетели — честность, доброту, отзывчивость, милосердие, которыми искупаются грехи, Иларион особо подчеркивает роль разума и в познании Истины, и, на ее основе, в осознанном выборе линии поведения, предусматривающей ответственность за поступки.

Можно было читать пророков, видеть чудеса Христовы, слушать апостолов и не уверовать в Бога. Но можно было не видеть Иисуса Христа и чудес Его, и *разумом постичь* «Невидимого Бога» и придти к Нему, и привести народ свой, как это сделал Владимир Святославич. У него была возможность *свободного выбора*: остаться язычником, как и его предки, или принять христианство. Благодаря вселившемуся в него разуму, который был «выше разума земных мудрецов», русский князь «Невидимого возлюбил» и «взыскал Христа», и «притек ко Христу, только по благому размышлению и острым умом постигнув, что есть Един Бог — Творец невидимого и видимого, небесного и земного».

Владимир Святославич, правильно распорядившись возможностью свободного выбора, как когда-то Константин Великий в Византии, удостоен равной ему чести и славы от Господа на небесах.

Что должен, по Илариону, делать князь в своем государстве? Управлять им по чести, соблюдать закон, заботиться о подданных своих, поскольку ответствен за вверенных ему людей перед Богом. Он призван собрать богатство добрых дел и в награду — в мире и в здравии пучину жизни переплыть...

Затронутые Иларионом темы получили свое дальнейшее развитие в «*Повести врѣменных лет*».

Мир устроен волею Бога, и его движение изначально предопределено. Отсюда — провиденциализм в истории: события жизни не взаимосвязаны между собой, каждое из них происходит повелением свыше. Такой взгляд на историю отразился в крупнейшем историческом сочинении Киевской Руси — «*Повести врѣменных лет*» — первом отечественном летописном своде, составленном около 1113 года монахом Киево-Печерского монастыря преподобным Нестором.

Это не просто историческое, а историософское сочинение. Его цель — не только воспроизвести историю Руси, но и показать ее место в мировой истории, а также осознать роль принятия Русью в 988 году христианства в качестве государственной религии.

В основу «*Повести*» легли русские летописные своды XI в. и византийские хроники, тексты Священного писания, народные предания и легенды, рассказы очевидцев и личные впечатления составителей. Начинается она рассказом о распределении земли после библейского потопа между сыновьями Ноя, краткой библейской историей, сведениями о

славянских племенах, их происхождении. Для древнерусского летописца было важным подчеркнуть происхождение восточнославянских племен от рода праведного Иафета, т.е. библейского народа, связав тем самым воедино библейскую и новозаветную историю, логичным продолжением которой является русская история. Мировая история имеет свой конец — Страшный суд, на него ориентировались летописцы, повествуя о деяниях князей. Говорили о временном, помня о вечном. Отсюда и название летописи — «Повести временных лет»².

Хронологическое изложение своей истории начинается с 952 года, когда впервые Русь была упомянута в греческом летописании. В дальнейшем идет изложение русской истории до начала XII века.

«Повесть» включила в себя разнообразные литературные жанры: от кратких погодных записей, поучений, притч, преданий до библейских сказаний и княжеских жизнеописаний. Вот почему древняя летопись является не только важнейшим историческим источником, но и литературным памятником, проникнутым идеей единства Русской земли и высоким патриотизмом.

События в летописи излагаются в строгой хронологической последовательности. Поскольку конструктивно-мировоззренческой основой летописей становится перечень *всех* временных лет, даже тех, в которые не внесены какие-либо исторические сведения, то скрупулезно перечисляются все года, даже не отмеченные какими-либо историческими фактами.

У летописей была своя задача: отнюдь не равнодушно внимая добру и злу (зло всегда осуждалось!) фиксировать «што ся здея в лета си» — человеческие деяния. Не запечатлевать только случившееся по воле Божьей без человеческого участия, а именно сделанное, совершенное волею людей. Ибо по поступкам, по осознанным делам человека, представляющим собой выбор между добром и злом, будет вершиться Божий суд.

«Сия вся написанная, — замечает летописец XV века — ... иже только от случившихся в нашей земле несладостная нам и неуласканная (неприкрашенная) изглаголавшим, но изустительная (побуждающее) и к пользе обретающаяся и восставляющая на благая и незабытная; мы бо не досажаяще, ни поношающе, ни завидяще чти честных (чести почетных лиц) таковая вчинихом, яко же обретаем начального летословца Киевского, иже вся временнобытства земская не обинуяся показуеть, но и пръвии наши властодръжци без гнева повелевающе вся добрая и недобрая прилучившаяся написовати, да и прочии по них образы явлени будут, якоже при Володимере Мономае, оного великого Селивестра Выдобыжского, не украшая пишущего...»³

Как в Синодик вписывались все новые и новые имена усопших христиан для поминовения, так в летопись вписывались все новые и новые деяния людей, прежде всего наделенных Богом властью князей: «Бог дает власть, кому хочет; ибо поставляет Всевышний цесаря и князя, каких захочет дать», — замечает «Повесть временных лет» под 1015 г. Потому крайне редко летописец дает *свою оценку* деятельности князя, ибо не он уполномочил его властью, но Бог, и пред Богом ответствен правитель

сам, как и вся земля его (народ): «Если же какая-нибудь страна станет угодной Богу, то ставит ей Бог цесаря или князя праведного, любящего справедливость и закон, и дарует властителя и судью, судящего суд. Ибо если князя справедливы в стране, то много согрешений прощается стране той; если же злы и лживы, то еще большее зло насыплет Бог на страну ту, потому что князь — глава земли»⁴.

Многие поступки князей определяются не их волей (кроме преступлений), а указаны Богом: «На следующий год вложил Бог мысль добрую русским князьям: задумали дерзнуть на половцев пойти, в землю их». Или под следующим 1103 г.: «Вложил Бог в сердце князьям русским, ... и собрались на совет...».

Но если княжеская власть от Бога, то, тогда, и *княжеское служение — это мирское служение Богу*. Сводилось оно к трем важнейшим деяниям: защите Богом данной родной земли (княжества), защите Православия и защите своего православного народа. Не следует забывать, что за народ свой и землю князь ответствен перед Богом.

Нашествие врагов расценивалось как наказание за грехи, также и поражение в битве, засухи, наводнения и т.д.: «Бог посылает по грехам на всякую страну голод или мор, или засуху, или иную казнь, человек же не ведает ничего, — констатирует летописец и развивает эту тему в своем сочинении немного ниже. — Наводит Бог в гневе своем иноплеменников на землю, и тогда только, сокрушенные Богом, вспоминают о нем».

Помнил летописец и заповеди Божии, одна из которых гласит: «Не судите, да не судимы будете; ибо каким судом судите, таким будете судимы» (Матф. 7; 1-2). Грех осуждения и мнения («Всем страстям мать — мнение; мнение — второе падение», — заметил один из учеников Иосифа Волоцкого) — не для монахов, чаще всего выступавших в роли летописцев. Отсюда стремление уйти от субъективности и собственного мнения в оценке событий и даже сохранение противоположных своей точек зрения на многие из них. Например, «Повесть временных лет» донесла до нас два мнения по поводу апостольского учения на Руси и ее крещения: по раннему, сторонником которого был и Нестор, не было апостолов на Руси («телом апостолы не были здесь»), а крещение ее осуществлено князем Владимиром по воле Божьей. Согласно другой, апостол Андрей посетил Киевские горы, благословил их и предсказал, что «на сих горах воссияет Благодать Божья».

По раннему мнению, князь Владимир Святославич Промыслом Божиим принял христианство и крестил Русь. Его придерживались первый митрополит из русских Иларион, и его последователь преподобный Нестор. По более позднему, сторонником которого был, по-видимому, игумен Выдубицкого монастыря Сильвестр, — благодаря деяниям и пророчеству апостола Андрея, благословившего Киевские горы⁵.

Из-за благоговейного отношения к Слову как Истине («Слово есть Бог»/Иоанн.1;1/, Бог есть Истина, значит, Слово есть Истина), благоверный христианин-летописец сохранял все запечатленные до него в слове версии, ибо не мнил о них и главную цель своего труда видел в донесении их на Страшный суд. Истина же устанавливается Высшим

Судией — Богом, а солгавший понесет наказание. Именно поэтому в древнерусских сочинениях XI — XV вв. не было вымысла: писать сакральным — церковнославянским — языком божественной службы можно было только о правде и Истине.

Древнерусские летописцы, используя «прием исторической ретроспективной аналогии»⁶, постоянно проводили параллели между библейскими героями и их деяниями, и своими князьями и событиями русской истории.

Например, уже в самом начале «Повести временных лет» (в ее еще не имеющей погодной разбивки, если так можно выразиться, «доисторической части») помещено широко известное предание о хазарской дани.

После смерти братьев Кия, Щека и Хорива нашли полян на Днепровских кручах хазары и обложили данью. Посоветовавшись, поляне «дали от дыма по мечу», и отнесли их хазары к своему князю и старейшинам. Увидев новую дань, «сказали старцы хазарские: «Не добрая дань эта, княже: мы добыли ее оружием, острым только с одной стороны, — саблями, а у этих оружие обоюдоострое — мечи. Им суждено собирать дань и с нас, и с иных земель»». А поскольку предсказание сбылось, то летописец объясняет тому причину: «Не по своей воле говорили они, но по Божьему повелению». И приводит библейскую аналогию: «Так было и при фараоне, царе египетском, когда привели к нему Моисея и сказали старейшины фараона: «Этому суждено унижить землю Египетскую». Так и случилось: погибли египтяне от Моисея, а сперва работали на них евреи. Так же и эти: сперва властвовали, а после над ними самими властвуют; так и есть: владеют русские князья хазарами и по нынешний день» (С.148).

Для русского православного мировоззрения XI — XII вв. характерен религиозно-символический способ познания мира⁷, и такое сопоставление позволяло увидеть трансцендентный смысл разделенных Рождеством Христовым разновременных событий.

Православному сознанию присуще представление о бинарной «картине мира»: мир делится на сакральный небесный (как говорили в Древней Руси — «горний») и материальный «дольный» — земной. Сакральный мир пребывает в вечности, земной мир — временный, и его бытие измеряется временем.

Смысл земной (ограниченной во времени) жизни человека — в приуготовлении души к вечному бытию в небесной обители с Богом и праведниками.

Своим приходом в сей мир во плоти Иисус Христос соединил мир горний и дольний: сверху — вниз — вверх. Святые соединили оба мира (представляющих единое целое) снизу — вверх: праведной жизнью на земле и пребыванием рядом с Богом на небесах.

Пребывание праведных отцов, Спасителя и святых в мире дольном внесли **сакральный смысл** в человеческую историю: в ней нет ничего случайного (как и в жизни человека), но все — Промыслительно, тем самым обнаружилась связь двух миров, и история обрела эсхатологический (спасительный) смысл.

Эта соотнесенность вечного и временного отражена не только в еже-

годно повторяющихся праздниках православного календаря, но и постоянно ощущается в ходе литургии, заключающей в себе «символические указания на целую жизнь Господа Иисуса Христа»⁸ в каждом действии священника.

Христианский праздник не просто воспринимается как память о каком-то событии священной истории, но само событие переживается молящимися в момент церковной службы (вот почему службам присущи глагольные формы настоящего времени), воспроизводящей его здесь и ныне⁹.

Сакральная же связь двух миров происходит во время евхаристии — Пресуществлении Святых Даров (преобразовании вина и просфоры в кровь и тело Христово).

«В событиях священной истории — Ветхого и Нового Заветов — обнаруживаются непреходящие явления, как бы живущие вечно, повторяющиеся в ежегодном круговороте не только праздников, но и всех дней недели, связанных с той или иной памятью о священных событиях»¹⁰.

Вот почему «ветхозаветные и новозаветные события занимают совершенно особое место в системе времени средневекового сознания. Хотя они относятся к прошлому, но в каком-то отношении они одновременно являются и фактами настоящего <...>

События священной истории придают смысл событиям, совершающимся в настоящем, они объясняют состояние вселенной и положение человечества относительно Бога»¹¹.

Сопоставляя современную ему действительность с явлениями Священной истории древнерусский книжник видел в своем настоящем соотнесенность с сакральным прошлым — со-Бытие.

Это были отнюдь не случайные, а наделенные определенным *историческим смыслом* сопоставления деяний ветхозаветных героев с поступками князей¹², в то же время сравнения с новозаветными лицами крайне редки.

Цитаты из Нового Завета использовались в основном в произведениях, затрагивающих вопросы веры и церковной жизни: крещение княгини Ольги, диалог Философа и князя Владимира («Речь Философа»), крещение Руси, установление церковных праздников Преображения и Успения, похвалы князю и т.д.

Новозаветные книги, написанные апостолами — учениками Христа, — христологичны, в них изложены основы христианства. Поэтому и ссылаются на положения из них в вопросах веры.

Ветхозаветные книги, написанные пророками, — *историчны*, в них изложена *история* народов (и, прежде всего, израильского) от сотворения мира до Рождества Христова.

Ветхозаветные события выступают *прообразами* новозаветных и несут в себе пророчества о них.

Библия открывается книгой «Бытие», повествующей о шести днях творения, грехопадения Адама и Евы, познанием людьми добра и зла, расселением их по всему лицу земли после потопа и т.д.

«Повесть временных лет» начинает свое повествование с рассказа о расселении людей из племени Ноя после потопа, с целью показать, что

от **библейского** Иафета, сына Ноя, пошли славяне, а немногим позднее, в «Речи Философа», кратко излагается и вся земная история от шести дней творения до Рождества Христова, т.е. практически содержит сжатую ветхозаветную историю.

Библия завершается Откровением Иоанна Богослова о Страшном суде.

«Речь Философа» завершается описанием «запоны» (видимо, холста) с впечатляющей картиной Страшного суда и страданием грешников в аду.

Совершенно очевидна соотнесенность повествования «Повести временных лет» и Библии. Точнее, многих составляющих ее книг, поскольку полный перевод Библии на Руси был осуществлен только в 1499 г. Древнерусским летописцам были хорошо известны книги Бытие, Исход, Левит, Второзаконие, 1-4 книги Царств, Иова, Псалтырь (когда-то по ней учились читать), Притчи Соломоновы, Екклесиаст, Песнь песней, Иисус Сирахов, Пророки и т.д. Конечно же, все четыре Евангелия и, несомненно, Апокалипсис¹³.

Соотнесенность летописей и Библии заключается в *осмыслении исторического процесса*. Была мировая история и история избранного народа. «Повесть временных лет» включила историю Древней Руси в мировую, поведала о появлении «новых людей» (так называли христиан) и о начальной истории православной Руси в *новозаветный период*.

Промыслом Божиим и *свободой* выбора веры князем Владимиром объясняет святитель Иларион приход христианства на Русь.

Монах Киево-Печерского монастыря Нестор разделял эти взгляды. Он описал *испытание вер* князем Владимиром и *выбор* среди них христианства.

Но если в Ветхом Завете рассматривается постулат *избранничества иудеев*, то «Повесть временных лет» говорит о равенстве всех народов, принявших веру Христову.

История молодой православной Руси находится уже по эту сторону границы — Рождества Христова — в новозаветном периоде. Но если в ветхозаветной истории обнаруживаются прообразы новозаветной, стало быть, они приложимы и к истории Руси, как части истории новозаветной. Так и появляются сравнения русских православных князей с библейскими персонажами. Интересно в этой связи отметить, что для не крещеных князей летописцы, за редчайшим исключением, не приводят параллелей из Библии, хотя ветхозаветные лица в силу объективных причин так же не были христианами.

Связывает ветхозаветную историю и историю славян происхождение последних от библейского Иафета (Афета), сына Ноя, которому достались в удел после потопа и деления земель «полунощныя (северные) страны и западные», в том числе и территории по Днепру, Десне, Припяти, Двине, Волге и т.д. «По разрушении же столпа (Вавилонского. — А.У.) и по разделении народов взяли сыновья Сима восточные страны, а сыновья Хама — южные страны, Иафетовы же взяли запад и северные страны. От этих же 70 и 2 язык (т.е. народов. — А.У.) произошел и народ славянский, от племени Иафета» (С.144).

Стало быть, нет перерыва в истории, начавшейся в библейские времена, есть единый временной поток, но в новозаветный период появился новый народ — христиане.

Киевский (с 980 года) князь Владимир Святославич и открывает новую — христианскую (т.е. новозаветную) — эпоху в истории Древней Руси. Смысл его жизни — язычника, а потом христианина — летописец пытается объяснить посредством ретроспективной аналогии с библейскими героями.

Уже происхождение его от «свободного» отца (князя Святослава) и «рабыни» матери (его мать Малуша, как свидетельствует летопись, была ключницей у княгини Ольги) в исторической ретроспекции «роднит» с библейским Измаилом, сыном Авраама и египтянки Агари, служанки Сарры.

Оба оказались притесняемы женщинами: после рождения у Сарры первенца Исаака сказала она Аврааму: «... Не наследует сын рабыни сей с сыном моим Исааком (Быт.21;10). Предпочтение «свободному» Ярополку Святославичу отдает и Полоцкая княжна Рогнеда: «Не хочу рожути робичича (сына рабыни. — А.У.), но Ярополка хочю» (С.36).

Не ведала она, как Господь свидетельствовал об Измаиле: «От сына рабыни Я произведу великий народ» (Быт.21;13,18). И произошли от него двенадцать князей племен их. Не от «свободного» Ярополка, старшего брата Владимира, убитого в столкновении за Киевское княжение, а от «робичича» Владимира произошли двенадцать князей нового народа христианского: «Володимерь же просвещень (крещением. — А.У.) самъ, и сынове его, и земля его. Бе бо у него сыновъ 12: Вышеславъ, Изяславъ, Ярославъ, Святополкъ, Всеволодь, Святославъ, Мьстиславъ, Борисъ, Глебъ, Станиславъ, Позвиздъ, Судиславъ. И посади Вышеслава в Новгороде, а Изяслава Полотъске, а Святополка Турове, а Ярослава Ростове...» (С.54).

Но, что важно, летописец подчеркивает, что не язычник Владимир становится родоначальником народа нового, как Измаил, а уже просвещенный Крещением, т.е. отошедший от греха, правитель. Вот новый аспект в оценке человека: противопоставление погрязшего в грехах язычника и очистившегося от них крещением и праведной жизнью христианина. На жизненном примере князя Владимира летописец указывает путь ко спасению крещением, недоступном его библейскому образу — царю Соломону.

Объясняя женолюбство Владимира (5 жен и 800 наложниц) летописец находит «оправдание» ему в подобном пристрастии к женщинам премудрого Соломона: «ибо говорят, что у Соломона было 700 жен и 300 наложниц» (С.174). Но не этим оба снискали себе славу, а служением Богу. Раскаяние в грехе прелюбодеяния и крещение приводит к спасению Владимира, а Соломона не спасает даже строительство храма во имя Господа. И тут являются куда более существенные, чем с наложницами, параллели: Соломон намеревается «построить дом имени Господа, Бога моего» (3 Цар.5.5), князь Владимир «задумал создать церковь Пресвятой Богородицы» (С.191). По окончании работ Соломон «воздвиг руки свои к небу, и сказал: «Господи, Боже Израилев!.. Небо и небо

небес не вмещают тебя, тем менее храм сей, который я построил имени Твоему. Но призри на молитву раба Твоего... , услышь молитву, которою будет молиться раб Твой на месте сем»» (3 Цар.7.51; 8.22-30).

Аналогичным образом поступает князь Владимир: «Увидел Владимир, что церковь построена, вошел в нее и помолился Богу, говоря так: «Господи Боже! Взгляни с неба и воззри... Взгляни на церковь твою, которую создал я, недостойный раб твой, во имя родившей Тебя Матери Приснодевы Богородицы. Если кто будет молиться в церкви этой, то услышь молитву его, ради молитвы пречистой Богородицы»» (С.192-193).

А затем оба устраивают «праздник велик», длящийся по восемь дней: «И сделал Соломон в это время праздник... В восьмой день Соломон отпустил народ. И благословили царя, ... радуясь и веселясь в сердце о всем добром, что сделал Господь» (3 Цар.8.65-66).

«Праздновал князь (Владимир. — А. У.) восемь дней ... устроил великое празднование, сзывая бесчисленное множество народа. Видя же, что люди его — христиане, радовался душой и телом» (С.193).

Подводя итог жизненному пути князя Владимира, летописец находит еще одну историческую аналогию (но уже из новозаветного периода истории) и сравнивает заслуги киевского князя по крещению Руси с деяниями равноапостольного византийского императора Константина: «То новый Константин великого Рима; как тот крестился сам и людей своих крестил, так и этот (т.е. Владимир. — А. У.) поступил подобно ему. Если и пребывал он прежде в скверных похотных желаниях, однако впоследствии усердствовал в покаянии, по слову апостола: «Где умножится грех, там преизобилует благодать». Удивления достойно, сколько он сотворил добра Русской земле, крестив ее». А потому и достоин принять «венеч с праведными ... и ликование с Авраамом и другими патриархами...» (С.196).

Находится ветхозаветный прообраз и «греховного плода» князя Владимира — Святополка.

Как бы само собой напрашивается сопоставление братоубийцы Святополка, прозванного за то «Окаянным», с первым братоубийцею Каином. Захватив после смерти Владимира Святославича киевский престол «Святополк ... исполнившись беззакония, воспринял мысль Каинову» — захотел погубить братьев своих и посылает убийц к Борису и Глебу. Однако, параллель с Каином не полная: Каин убил брата Авеля из ревности, что не его жертва была принята Богом, но не ради престола. И летописец находит в библейской истории полную аналогию, сравнивая Святополка и по греху, и по происхождению, ставшему причиной греха, с Авимелехом: «Этот же Святополк — новый Авимелех, родившийся от прелюбодеянья и избивший братьев своих, сыновей Гедеоновых; так и свершилось» (С.201).

Летописцу важно было указать не просто на братоубийцу, а на уже имеющийся в ветхозаветной истории прецедент рождения братоубийцы от «греховного плода»: «Ламех убил двух братьев Еноховых, и взял себе жен их» (С.201), от одной из них и родился Авимелех; Владимир убил своего брата Ярополка, силою взял в жены его жену — мать Святопол-

ка, уже беременную им. Ветхозаветный Авимелех выступил прообразом новозаветного Святополка. Изменилось время и исторический быт, но не исчез грех братоубийства.

И кончина, т.е. наказание за преступление, Святополка находит библейскую аналогию. Разбитый Ярославом Владимировичем (Мудрым), вступившемся за своих меньших братьев, Святополк бежал с поля битвы: «И когда бежал он, напал на него бес, и расслабили все члены его, и не мог он сидеть на коне, и несли его на носилках... Он же говорил: «Бегите со мной, гонятся за нами». Отроки же его посылали посмотреть: «Гонится ли кто за нами?» И не было никого, кто бы гнался за ними, и дальше бежали с ним¹⁴. Он же лежал немощен и, привставая, говорил: «Вот уже гонятся, ой, гонятся, бегите». Не мог он вытерпеть на одном месте, и пробежал он через Польскую землю, гонимый Божиим гневом, и прибежал в пустынное место между Польшей и Чехией, и там бедственно окончил жизнь свою. Праведный суд постиг его, неправедного, и после смерти принял он муки окаянного... И по отшествии от сего света, связанный, вечно терпит муки. Есть могила его в том пустынном месте и до сего дня. Исходит же из нее смрад ужасен» (С.201).

«При ближайшем рассмотрении оказывается, что почти все эти детали имеются в 28-й и 29-й главах Притчей Соломоновых и чуть ли не дословно повторяют описание бегства Антиоха IV Епифана из Персии. Тот «приказал правящему колесницею погонять и ускорять путешествие, тогда как небесный суд уже следовал за ним <...> Бог <...> поразил его неисцельным и невидимым ударом <...> Тогда случилось, что он упал с колесницы, которая неслась быстро, и тяжким падением повредил все члены тела <...> и несен был на носилках, показуя всем явную силу Божию <...> смрад же зловония от него невыносим был в целом войске». Описание бегства Антиоха завершается выводом: «Так этот человекоубийца и богохульник, претерпев тяжкие страдания, какие причинял другим, кончил жизнь на чужой стороне в горах самою жалкою смертью» (2 Макк.9;4,5,8-9,28). Как видим, аналогия почти полная¹⁵.

Находится ретроспективная аналогия и победителю Святополка — Ярославу Владимировичу, который отличался хромотой. В новгородской версии описания ночной битвы Ярослава со Святополком на Днепре в 1016 году, Ярослав одерживает победу еще «до света», что дало И.Н. Данилевскому «возможность соотнести данное сообщение с рассказом книги Бытия о поединке, который происходит на берегу реки, причем один из участников его охромел. Речь идет о борьбе праотца Иакова с ангелом в Пенуэле, на восточном берегу Иордана (Быт. 32;24-32). В этом случае новгородский летописец, по-видимому, сравнивает Ярослава с Иаковом». ¹⁶ Причем исследователь приводит и ряд других сопоставлений между Ярославом и Иаковом: «И того и другого пытался убить старший брат, но в обоих случаях героя предупреждает близкая ему женщина: Ярослава — сестра Предслава, а Иакова — мать Ревекка. От гнева брата оба бегут к родственникам матери, за пределы страны (Ярослав — за море, ... а Иаков — в Месопотамию). Там они женятся на дальних родственниках матери (Ярослав — на шведской принцессе Ингигерд, а Иаков — на дочерях Лавана, Лии и Рахили). <...> Упоминание Яросла-

ва как хромца («Что придосте с хромьцемь сим? — спрашивает у новгородцев воевода Святополк») непосредственно перед битвой вполне может быть понято как намек на то, что Святополк в этом рассказе идентифицируется с Давидом, Киев — с Иерусалимом, а сам Ярослав — с хромцом, который не должен туда попасть»¹⁷.

Второй сын Ярослава Владимировича — Святослав — за суетность своих устремлений (он изгнал старшего брата Изяслава из Киева) и хвастовство пред немецкими послами своим богатством, сравнивается с суетным и хвастливым иудейским царем Иезекией¹⁸: «Святослав же, гордясь, показал им (послам. — А.У.) богатство свое. Они же, увидев бесчисленное множество, золота, серебра и шелковых тканей, сказали: «Это ничего не стоит, ведь это лежит мертво. Лучше этого воины. Ведь мужи добудут и больше того». Так похвалился Иезекия, царь иудейский, перед послами ассирийского царя, у которого все было взято в Вавилон: так и по смерти Святослава все имущество его расточилось» (С.223). Владения Святослава Ярославича — Киев, Чернигов, Муром и другие — разобрали братья и племянники, а детям его места не оказалось в Русской земле, и Олегу Святославичу пришлось силой добывать отчий престол.

Таких соотнесений *новозаветной* русской истории (то есть, находящейся уже во временном отрезке от Рождества Христова до Страшного суда) с *ветхозаветной* иудейской в «Повести временных лет» достаточное количество.¹⁹ Летописцы как бы (или на самом деле) подводят читателей «преизлиха наполненных книжною мудростью» (Иларион) к простому выводу: нет ничего *нового* (в морально-этическом плане) в *новой* истории, чего прежде бы не было в ветхозаветной. И как оценены деяния и поступки библейских персонажей, так будут оценены деяния и поступки современных летописцу князей. И, наконец, главное: *любое волеизъявление человека* (выбор между добром и злом) может быть оценено (и оценивается!) через Святое Писание, ибо такая оценка уже была дана ветхозаветным лицам и будет дана — на Страшном суде новозаветным, о чем и свидетельствует Откровение Иоанна Богослова. Об этом и стремились постоянно напоминать русские летописцы.

Стало быть, русские летописи XII — XV вв. — это своеобразные «**Книги Бытия**» и «княжений», сопоставимые с библейскими историческими книгами «Бытие», «Исход», «Царствований» и т.д., но повествующие уже о событиях более близких к концу Света, расположенных уже по эту сторону границы спасения — Рождества Христова. Это книги иного временного уровня, но *единого временного потока*²⁰.

Верхней границей Ветхого Завета было Рождество Христово, ознаменовавшее новую эру в земной истории человечества; летописей — Страшный Суд, после которого наступит новая, вневременная эра небесного бытия — вечность, «будущий век — жизнь нетленная».

О летах временных и временных — исчисляемых и проходящих, оставшихся до Судного дня, и повествует лето-писание.

Человеческая жизнь так же предопределена, как и вся история, и отдельные ее события. Но существовал один нюанс, весьма характерный

для средневековья: это борьба добра и зла в мире, и доброго и злого начала в человеке.

В средневековом сознании человек был греховен от рождения, поскольку на нем лежит грехопадение прародителей — Адама и Евы. С тех пор за человека, его душу, борются две альтернативные силы — Христос и антихрист, воплощенное добро и зло. Человеку не отказано в праве выбора того или иного жизненного пути, хотя во многом он подвластен воздействию борющихся сил. Злые дела в жизни совершаются по наущению дьявола: вражда между князьями, братоубийства, обман и т.д. Добрые дела — по воле Бога: «Бог ведь не желает зла людям, но блага; а дьявол радуется злomu убийству, и крови пролитию, разжигая ссоры и зависть, братоненавидение и клевету». Но если человек избирает добродетельный жизненный путь и праведно заканчивает его, то может искупить грехи и получить прощение за неосознанно совершенные жизненные прегрешения.

Это путь большинства святых. Но, в принципе, любой смертный должен стремиться к праведной жизни и благочестивым поступкам, искупая грехи. Примеры тому он постоянно находит в житийной литературе, которая с особой заинтересованностью разрабатывает эту тему, сосредоточивая свое внимание на духовно-нравственной жизни героя, его моральной борьбе со злом.

Для житийного героя характерны *поступки*, важные в плане личного духовного самосовершенствования на пути спасения и касающиеся его одного. В летописях, воинских повестях и княжеских жизнеописаниях подчеркиваются *действия* князя, отражающие его заботу о княжестве и государстве, православной церкви и своем народе, но и они должны быть, по средневековому убеждению, столь же высоконравственны. В «Повести временных лет», выражаясь древнерусским языком, образ являют киевские князья Владимир Святославич (ум. в 1015 г.); его сын Ярослав Мудрый (ум. в 1054 г.); внук Ярослава Мудрого Владимир Мономах (ум. в 1125 г.). Все они показаны в динамике военных походов, битв, строительстве городов, даже охоте («Поучение» Владимира Мономаха), то есть в движении, в жизни.

Для житийной же литературы, как и для икон, характерна статичность фигур — отсутствие движения, поскольку движение сопряжено с изменением времени — земным уделом. Святые воспроизводятся статичными и на иконах, и в житиях именно потому, что они пребывают в вечности и не подвластны земным переменам времени.

Первые русские святые, князья-братья Борис и Глеб, отказались от действия — пролития братской крови — взятия силой Киевского княжеского престола, не пошли ратью против старшего брата Святополка, в результате чего от Бориса ушла вся дружина. Более того, братья даже не оказали сопротивления подосланным убийцам и *не боролись* за жизнь и славу в этом мире, за что получили вечную жизнь и славу, и венец мученический в ином мире («Чтение» и «Сказание» о Борисе и Глебе).

Далеко не случайным является тот факт, что первыми русскими святыми становятся страстотерпцы. Церковь строится на мученичестве, в ее основе — подвиг смирения, явленный Иисусом Христом. Путь свя-

тых — это следование путем Христовым. Такой духовный подвиг смирения в Русской Земле совершили святые Борис и Глеб.

«Чтение о Борисе и Глебе» — первое русское агиографическое сочинение, написанное монахом Киево-Печерского монастыря преподобным Нестором к 1088 г. — столетнему юбилею крещения Руси и времени общерусского прославления святых страстотерпцев²¹.

Преподобный Нестор становится родоначальником русского житийного канона, смысловую основу которого составили 19 заповедей.

Жизненный путь святых-страстотерпцев Бориса и Глеба — это неукоснительное следование 10 заповедям («Закону»): они верят в единого Господа Бога, и для них не существует никаких кумиров; Бога поминают только в молитвах, а не всуе; шесть дней творят дела свои мирские, а седьмой — воскресенье — посвящают Творцу Богу, предаваясь молитве.

В этой связи важно отметить, что Святополк Окаянный нарушает все 19 заповедей, и подсланные им убийцы предают смерти праведных князей именно в воскресенье, более того, блаженного Бориса убивают после утренних воскресных молитв!

Братья-князья чтут своих родителей; старший из них, Борис, женится только по необходимости и повелению родительскому; они не хотят никого убивать даже ради великокняжеского престола (опять противопоставление Бориса и Святополка); они не похищают несправедливым путем отчий престол, и не только не оговаривают Святополка, но и не верят предупреждениям о готовящемся их убийстве, воспринимая эти слова как наговор на брата своего; не желают Киевского престола, по праву принадлежащего старшему брату Святополку.

Их духовный путь — следование путем Христовым и исполнение 9 заповедей блаженства. Не случайно преподобный Нестор постоянно величает Бориса блаженным.

Гордыне Святополка, возжелавшего в одиночестве править Русскою землею, братья противопоставили смирение, «нищету духовную», славе мирской предпочли венец мученичества и Царство Небесное.

В плаче, обратив свой взор к Богу, нашли утешение. Будучи кроткими — как святые наследовали землю. Жаждали правды и получили ее от Бога. Были милостивыми и сами помилованы Богом. Стремилась к миру со всеми, в том числе и с братом Святополком, и нареклись сыновьями Божиими. Шли путем Христовым, но были изгнаны и убиты правды ради, и в результате обрели Царство Небесное.

Неотъемлемой частью любого жития является описание чудес, которые происходят у нетленных мощей святых, что свидетельствует об их прославлении Богом даром чудотворений.

Несколько таких примеров приводит и преп. Нестор. Они служат доказательством пребывания святых-страстотерпцев в сакральном мире, их святости, и повествуют уже об их жизни как святых.

Вскоре после «Чтения», но тоже до 1088 г., преп. Нестор создает второе, уже преподобническое, «Житие Феодосия Печерского»²², следуя в изложении жизненного пути и духовного подвига преп. Феодосия тем же принципам — исполнению праведником заповедей Господних.

Не смотря на то, что **все** святые следуют этим путем, путем Христовым, тем не менее, у каждого святого свой путь, который является одним из примеров для читателя.

В первой части «Жития», поведавшей о юношеских годах преподобного, раскрывается глубокий смысл борьбы силы плоти и мирских страстей, олицетворением которых выступает мать преподобного, и силы духа отрока, избравшего для себя путь служения Богу. И победа духа над плотью, которая приводит и мать святого в монастырь (по сути дела, мать стала первым духовным чадом своего сына).

Вторая часть повествует о стараниях преподобного Феодосия по устройству Киево-Печерской обители и его духовных подвигах в монастыре.

Итак, жития учат, что жить подобает «не славы ради мира сего», что «благословен грядый (идуший) во Имя Господне», и что «Царский путь», указанный Иисусом Христом, по которому идут святые праведники — это исполнение в земном бытии 19 заповедей.

Отношение православного человека ко времени, как и к пространству, в XI — XII вв. было религиозно-нравственным, сопряженным с ожиданием конца мира, то есть земного времени, и наступлением «будущего века», «жизни нетленной», то есть вечности, которой удостаиваются только души праведников. Это совершенно отчетливо выражено в заключительной части «Поучения» Владимира Мономаха, так называемом «письме» князя Владимира Мономаха Олегу Святославичу, князю Черниговскому. И хотя в самом послании Мономаха черниговский князь не назван ни разу по имени, ни у кого из исследователей не вызывает сомнения адресат, поскольку Мономах обращается к убийце своего сына Изяслава, коим и был Олег Святославич.

Почему же обращение Владимира Мономаха не персонифицировано, хотя адресат легко угадывается? И почему сочинение Мономаха сохранилось в одном единственном списке? И почему оно было включено именно в «Повесть временных лет», когда Мономах стал уже великим князем Киевским²³?

В «Послании» нет традиционного обращения к тому, кому пишут, не потому, что Мономах не хотел проявить положенного в таком случае уважения к собеседнику. Дело в том, что Мономах изначально сосредотачивает свое внимание на себе самом, точнее, собственной душе: «О, многострадальный и печальный я! — начинает он послание. — Много боролась с сердцем и одолела душа сердце мое. Поскольку мы тленны, и я задумывался, как предстать пред Страшным Судьею, покаяния и смирения не учинив меж собою (т.е. между князьями. — А. У.). Ибо если кто молвит: «Бога люблю, а брата своего не люблю», — то ложь произносит. И еще (напомню слова евангелиста Матфея): «Если не отпустите прегрешений брату²⁴, то и вам не отпустит Отец ваш небесный» (Матф. 6:15)²⁵. (Здесь и далее перевод мой. — А. У.)

Вот основной посыл сочинения Владимира Мономаха: будучи смертными (тленными), следует думать не столько о сегодняшнем дне, сколько о грядущем Страшном суде и готовиться предстать пред Судьею. А

для того, чтобы быть прощенным на Суде, необходимо простить и ближних своих, покаяться и проявить смирение.

Именно покаянием и смирением проникнуто все послание Владимира Мономаха. Он *не осуждает* Олега Святославича, друга юности, в убийстве второго сына Изяслава во время их военного столкновения под Муромом, вотчиной Святославичей. Не случилось бы этого, если бы на то не была воля Божья: «Суд от Бога ему пришел, а не от тебя», — замечает Мономах. Но Олег Святославич был известен своим пристрастием к междоусобным княжеским распрям (за что удостоен автором «Слова о полку Игореве» прозвища «Гориславич»), случалось ему и половцев приводить на Русскую землю, потому и призывает его Владимир Всеволодович ко смирению, прекращению вражды между князьями и раскаянию в содеянном.

«А мы — что представляем? — рассуждает далее Мономах, — люди грешные и лукавые! Сегодня живы, поутру мертвы; сегодня в славе и почете, а завтра в могиле позабыты... Посмотри, брат, на отцов наших: что они взяли (с собой) или чем опорочены? Только то или тем, *что они сотворили для души своей*».

Видимый мир тленен и временен, как жизнь. Нажитое достояние — это благочестие души. О своей душе и душе брата печется Мономах: «Когда же убили дитя мое и твое пред тобою, подобало бы тебе, увидев кровь его и тело увянувшее, как цветок недавно отцветший, как ягненок закланный, подобало бы сказать, стоя над ним, вникнув в помыслы души своей: «Увы мне, что сотворил я?! ...Из-за неправды мира сего суетного снискал себе грех, а отцу и матери — слезы!» И сказал бы (словами) Давида: «Беззакония мои я сознаю, и грех мой всегда предо мною...»».

«А ежели начнешь каяться Богу, и ко мне добр сердцем станешь, ... то и наши сердца обратишь к себе, и лучше будем жить, чем и прежде: я тебе не враг и не мститель. Не хотел, ибо, крови твоей видеть... , но не дай мне Бог видеть кровь ни от руки твоей, ни по повелению твоему, ни кого-нибудь из братьев. Если же лгу, то Бог мне Судья и крест честной... Не хочу я лиха, но добра хочу братьям и Русской земле... Если же кто из вас не хочет добра, ни мира христианам, да не будет и его душе от Бога дано мир увидеть на том свете.

Не по нужде тебе говорю..., но (потому что) душа мне своя лучше всего света сего. На Страшном суде без обвинителей обличаюсь и прочее».

Первой фразой известного уже нам тропаря, напоминающего о Страшном суде, заканчивается в Лаврентьевском летописном своде «Послание» Владимира Мономаха.

Почему именно ею? Названный Владимиром, а во крещении Василием, в честь его деда, крестившего в 988 г. Русь, Владимир Мономах с детства проникся духовной благодатью, а с юности возымел трепетный страх перед Страшным судом.

Будучи наездом в Киеве, еще во время княжения в нем отца Всеволода Ярославича (1078—1093) или двоюродного брата Святополка Изяславича (1093—1113), Владимир оставил на крещатом столбе в Софии Киевской с южной стороны, на предназначавшейся для мужской части княжеской семьи половине хоров характерную именно для него надпись

крупными буквами: «Господи, помози (помоги) рабу своему Володимиру на многа лета и (дай) прощение грехамъ на Судинь (день)»²⁶

Очевидно, что жизнь свою Владимир Мономах строил по христианским заповедям, помятуя о смерти и Судном дне, на котором ожидал воздаяния по делам своим. Потому и каялся он в «Поучении» перед братьями своими и их призывал к покаянию; потому и внес в «Поучение» перечень деяний своих: прежде всего, походов на врагов.

И сформировалось его «Поучение» не сразу, а уже в преклонном возрасте, когда он все больше задумывался над завершающемся жизненным пути, по его образному выражению, уже «на санях сидя» (на санях в Древней Руси отправляли в последний путь покойника).

И в летопись сочинение Мономаха попало не случайно. Писал он его не для широкой публики. И предназначалось оно не столько Олегу Святославичу, сколько Высшему Судье на Страшном суде, перед которым сам без обличителей обличался Мономах. И перечисляя свои деяния надеялся, что по ним его и *судить* будут, или, во всяком случае, и его оправдательное слово зачтется.

Но и летопись имела направленность на Страшный суд, будучи «совестной книгой» человеческих деяний. Совпала конечная цель двух сочинений, поэтому, думается, и было включено «Поучение» в переработанную в Выдубицком князем монастыре «Повесть временных лет», произошло это, нужно полагать, не без ведома или даже просьбы самого Владимира Мономаха, поскольку он являлся ктитором (покровителем) Выдубицкого монастыря, основанного его отцом Всеволодом Ярославичем.

«Поучение» отдельно не переписывалось и не читалось. Сохранился его единственный экземпляр в составе Лаврентьевского летописного свода. Для самообличения и покаяния перед Высшим судиею этого было вполне достаточно. Единожды начертанное Слово бесследно не исчезает.

О будущем же земном времени древнерусские книжники предпочитали не задумываться²⁷.

То есть, сквозь призму отношения к категории времени проступает проблема греховности человеческой жизни, проблема добра и зла, постоянно присутствующая в древнерусской литературе.

А святой князь Владимир Мономах показал всей своей жизнью, как его дела не расходились со словами, как любому человеку — покаянием, слезами и милостыней — обрести спасение.

«Слово о полку Игореве» является шедевром *средневековой словесности* конца XII века. Эпиграфом к нему могли бы стать слова апостола Павла: «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (1 посл., 5, 5), ибо повествует о Божьем наказании князя Игоря за гордыню и прощении его по смирении...

«Слово» охватывает более чем столетние события от начала вражды в 1078 г. двух княжеских ветвей — Ольговичей (князей черниговских) и Мономашичей (князей переяславльских и киевских) и ее окончания в 1198 году, когда произошло примирение главы Мономашичей,

Рюрика Ростиславича Киевского, и главы Ольговичей — Игоря Святославича, князя Черниговского. Вот почему уже в самом начале своего повествования автор выражает желание изложить «повесть сию отъ *старога Владимира до нынешняго Игоря*», уловив в их правлении некую смысловую параллель.

Тема княжеских междоусобиц оказывается тесно взаимосвязанной в произведении с половецкой темой.

Традиционно приводят «поганных» на Русскую землю князья из рода Святославичей: Олег *Святославич* (с Борисом Тмутараканским) против Всеволода Ярославича и одерживает над ним победу 25 августа 1078 г. Затем, в 1079 г., Роман *Святославич* из Тмутаракани, и опять против Всеволода Ярославича. В третий раз — снова Олег *Святославич* в июле 1094 года против сына Всеволода Ярославича — Владимира Мономаха, и отбирает у него Чернигов.

Характерно, что половцы выступают союзниками черниговских князей — Святославичей (впоследствии — Ольговичей), а Всеволод Ярославич и Мономашичи постоянно воюют против половцев, и часто — с Ольговичами.

Но так было не всегда. При жизни Святослава Ярославича, отца Олега, князя Черниговского, а затем и Киевского (с 1073 по 1076 г.) двоюродные братья Олег и Владимир были очень дружны. Они ходили в совместный поход против чехов (как союзники поляков). По возвращении из похода Владимир узнает о рождении своего первенца — Мстислава (Гарольда), крестным отцом которого становится Олег.

Однако после смерти Святослава Ярославича в Киев возвращается изгнанный им и Всеволодом старший Ярославич — Изяслав. Всеволод Ярославич перебирается из Переяславля южного в Чернигов. При этом он ограничивает свободу его истинного хозяина — Олега и отдает свою Переяславльскую вотчину сыну Владимиру Мономаху.

Олег же оказывается без княжеского удела в Русской земле и в последующие годы силой пытается установить справедливость, становясь на защиту интересов всех Святославичей, оказавшись после гибели в 1078 году Глеба Святославича старшим среди них. Так разгорается конфликт между двумя княжескими ветвями.

Владимир Всеволодович Мономах являл собой пример совершенно иного рода — благоверного князя — и *смирением* своим достигает Киевского престола.

После смерти отца в 1093 г. он уступает Киев Святополку Изяславичу, хотя, если бы захотел, мог бы отстоять его силой. В 1094 г. уступает Чернигов Олегу Святославичу, не желая кровопролития. Более того, прощает ему убийство в 1096 г. своего второго сына Изяслава под Муромом. Поселяется в маленьком Переяславле, а Любечский съезд 1097 г. закрепляет за ним эту вотчину.

По кончине князя Святополка Изяславича в 1113 г. по праву старшинства, заповеданного Ярославом Мудрым, в Киеве должен был сесть Олег Святославич, но на престоле оказывается ... Владимир Мономах! Мало того, что Олег Святославич уступил Владимиру Киевское княжение, он еще и выступил, чтобы защитить столицу Руси против половцев,

узнавших о смерти киевского князя. Незадолго до смерти Олег Святославич с Владимиром Всеволодовичем организуют совместное торжество по перенесению 2 мая 1115 г. мощей святых Бориса и Глеба, как символ «братней любви» и примирения двух родов.

Какое отношение имеет к «Слову о полку Игореве» история взаимоотношений двух княжеских семей — Мономашичей (Всеволодовичей) и Ольговичей (Святославичей)? Оказывается, самое непосредственное.

Во времена Игоря Святославича соправителями в Киеве были Ольгович Святослав Всеволодович (власть в Киеве) и Мономашич Рюрик Ростиславич (власть в Киевской земле). Причем именно Рюрик Ростиславич пригласил в соправители Святослава Всеволодовича.

Походу 1185 г. предшествовал февральско-мартовский поход объединенных русских войск 1183 г., под предводительством Ольговича Игоря Святославича против пришедших под Чернигов половцев. Игорь отказал Мономашичу Владимиру Глебовичу, князю Переяславльскому, в просьбе «ездити наперед полков». Тогда Владимир Глебович в отместку пустился разорять Игоревы земли. Ответ Игоря не заставил себя долго ждать. Незадолго до апрельского похода 1185 г. на половцев Игорь Святославич «берет на щит» город Глебов у Переяславля в княжестве Владимира Глебовича.

Налицо новый конфликт Мономашичей и Ольговичей, в который втягиваются и половцы: во время плена Игоря Святославича его *сват* Кончак разорят земли Мономашичей под Переяславлем.

Однако возникает еще одно ретроспективно-смысловое сопоставление Владимира Мономаха — «старого главу Мономашичей» и Игоря Святославича — «нынешнего главу Ольговичей».

Вспомним о высказанной самим Игорем Святославичем цели похода в 1185 г.: «Хощу бо, — рече, — копие приломити конец поля Половецкаго, съ вами, русици, хощу главу свою приложити, а любо испити шеломомь Дону» (С.10-11).

Стало быть, цель Игоря — Дон.

Но здесь сразу же возникает ретроспективная историческая аналогия с Владимиром Мономахом: «Тогда Володимерь и Мономахъ пиль золотом шоломомь Донь, и приемшу землю ихъ (половцев. — А. У.) всю и загнавшу оканьныя агаряны» во главе с половецким князем Отроком за «Железные врата»²⁸.

После смерти Владимира Мономаха Сырчан посылает к Отроку гудца, чтобы тот убедил Отрока вернуться в Половецкую землю. Вдохнув запах степей — траву евшан, Отрок возвращается в родные места. Именно от него родился Кончак, сват Игоря, и, естественно, недруг Мономашичей. Вот почему он мстит переяславльскому князю Владимиру Глебовичу.

Но это не единственная и не основная ретроспективная параллель между Владимиром Мономахом и Игорем Святославичем. Есть куда более значимая по смыслу — поход к Дону весной 1111 г. ряда русских князей, предпринятый по инициативе Владимира Мономаха.

Так же как и в начале похода Игоря, ему предшествует небесное знамение: «В тот же год было знаменье в Печерском монастыре в 11 день

февраля месяца: явился столп огненный от земли до неба, а молния осветила всю землю, и в небе прогремело в первый час ночи, и все люди видели это» (С.259).

А огненный столп — это явление ангела!

«Это ведь ангел вложил в сердце Владимиру Мономаху мысль поднять братию свою, русских князей, на иноплеменников. Это ведь, как мы сказали выше, видение видели в Печерском монастыре, будто стоял столп огненный над трапезницей, затем перешел на церковь и оттуда к Городцу, а там был Владимир... Вот тогда-то и вложил ангел Владимиру намерение идти в поход, и Владимир начал побуждать князей, как уже говорили» (С.262).

Чем, таким образом, отличаются между собой оба похода? Да тем, что Владимир Мономах выступает по Воле Божией, а Игорь Святославич — по своему желанию славы, т.е. по гордыне своей!

Мысль о походе Владимиру Мономаху вложил Бог, а он привлек уже и других князей на Богоугодное дело — защиту рубежей Отечества. Поэтому идут русские князья благословясь, постом, с молитвой и пением тропарей, а потому «с Божьей помощью, по молитвам Пресвятой Богородицы и святых ангелов, возвратились Русские князья восвояси со славою великою, разнесшейся ко всем людям, так и по всем дальним странам, то есть к грекам, венграм, полякам и чехам, даже и до Рима дошла она, на славу Богу, всегда и ныне и вечно и во веки веков, аминь» (С.263). Но, как замечает автор «Слова», «то было в те рати и в те походы, а такой рати не слышано!»

Если поход Мономаха был «на славу Богу», то Игорь Святославич преследует совершенно иные цели: «Помужаемся сами: предыдущую славу себе похитим, а нынешнюю сами поделим!»

Когда-то, полутора веками ранее, в 1015 г., святые страстотерпцы Борис и Глеб жизнь свою положили, отказавшись от славы мира сего. Ныне же, в 1185 г., Игорь Святославич, движимый тщеславием и гордыней, отправляется в поход ради *своей* земной славы. И, как результат Божьего наказания за гордыню, — бесславие, плен: «Тут немцы и венециане, тут греки и моравы... корят князя Игоря... Тут Игорь князь пересел с седла золотого да в седло невольничье»²⁹. А для русского войска — гибель: «Тут разлучились братья на берегу быстрой Каялы; тут кровавого вина не достало; тут пир окончили храбрые русичи: сватов напоили, а сами полегли за землю Русскую... Уже, братья, невеселое время настало, уже трава силу русскую прикрыла».

Совершенно очевидно, что праведному походу под предводительством Владимира Мономаха на защиту Русской земли автор «Слова» противопоставляет неправедный поход (славы ради) Игоря Святославича.

Солнечное затмение в Древней Руси было слишком знаковым явлением, чтобы его могли «не заметить». В том числе и солнечное затмение 1 мая 1185 г. во время похода Игоря Святославича на половцев.

В судьбах черниговских князей «солнечного рода» Ольговичей затмение играло особую роль: за сто лет, предшествовавших походу Игоря

Святославича, было 12 солнечных затмений, которые совпали с годами смерти тринадцати черниговских князей³⁰.

Несомненно, об этом знали и помнили участники похода, знали о том и летописцы, продолжатели летописных сводов. Густинская летопись замечает по этому поводу: «И в то время было затмение солнца, а это знамение не на добро бывает. Игорь же все равно пошел, не размышляя о том».

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

Когда писалось «Слово», его автор уже знал о результатах похода и мог не только засвидетельствовать, но и истолковать Промысел Божий. И этот смысловой узел завязывается как раз на солнечном затмении: «Тогда Игорь възре на свѣтлое солнце и виде отъ него тьмою вся своя воя прикрыты. И рече Игорь къ дружине своей: «Братие и дружино!³¹ Луце жъ бы потяту быти, неже полонену быти; а всядемъ, братие, на свои бръзья комони, да позримъ синего Дону».

Для князя-воина гибель предпочтительнее плена. Когда-то Святослав Игоревич воскликнул перед битвой с греками: «Да не посрадимъ земле Руски, но ляжемъ костьми [ту] мертвы ибо срама не имамъ»³². Русские князья никогда прежде не попадали в плен. Но прежде не было и подобных походов.

Святое Писание, по которому должны жить православные князья, запрещало завоевательные походы. Князь обязан защищать пределы своей земли, данной ему Богом, но не завоевывать чужие. Для истинного православного человека, князя или воина, это была аксиома.

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

И в одном, и в другом случаях речь идет об одном и том же: Игорь Святославич предпринял не оборонительный поход, как прежние князья, а **завоевательный!** Причем *выступает* он *против* своих традиционных *союзников!*

Почти двести лет, со времени принятия христианства, Русь не знала завоевательных походов. Поход Игоря — исключение, а потому и вызвал целых три произведения. Только Куликовская битва, спустя двести лет, так же вызовет к себе интерес и три литературных произведения. Одно из них — «Задонщина» — будет ориентироваться на художественную систему «Слова», но строиться как противоположность ему, в том числе и по основной теме — оборонительном походе московского князя Дмитрия Ивановича...

Этот завоевательный поход Игоря Святославича вылился из княжеских междоусобиц: «...Говорит брат брату: «Это мое, а то — мое же». И начали князья про малое «это великое» говорить, а сами на себя крамолу ковать».

Что поход Игоря и Всеволода Святославичей нечестен, свидетельствует в «Слове» и киевский князь Святослав, обращаясь к князьям: «О моя сыновья, Игорю и Всеволоде! Рано еста начала Половецкую землю мечи цвелити, а себе славы искати. Нъ нечестно одолесте, нечестно бо кровь поганую пролиясте» (С.20).

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

Святослав указывает и на причину, побудившую князей отправиться в этот поход: «Ваю храбрая сердца (этого у них не отнимешь. — А. У.) въ жестоцемъ харалузе скована, а въ буети закалена» (С.20). Сам автор неоднократно величает Игоря как «бугега Святъславича», а Всеволода называет «буй туром».

В Древней Руси слово «буеть» чаще всего употреблялось в значении «заносчивость, дерзость, необузданность». Например, в Лаврентьевской летописи под 1096 г.: «О, Владычице Богородице, отыми от убогого сердца моего *гордость* и *буеть*, да не възношюся суетою мира сего».

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

Именно гордыня и стремление к славе и повела Игоря Святославича в этот завоевательный поход: «Нъ рекосте: «Мужаимея сами: *преднюю славу сами похитимъ, а заднюю си сами поделимъ!*» (С.21).

По гордыне своей захотели молодые князья похитить «переднюю славу» русских князей, двумя годами ранее разбивших половцев, и «испити шеломомъ Дону», как когда-то Владимир Мономах.

Предваряя рассказ об этом походе, один из составителей Ипатьевской летописи заметил под 1184 г.: «Всемилоливый Господь Богъ гордымъ противиться и светы (планы, замыслы. — А. У.) ихъ разруши (разрушает. — А. У.)».

Итак, *причиной похода была гордыня, а наказание Божие за нее (для смирения) — плен!*

Господь предупреждал Игоря затмением солнца, но князь, по гордыне своей, пренебрег и знамением...

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

Затмение в «слове» описано иносказательно, а не прямо: взглянул князь Игорь «на светлое солнце и виде отъ него тьмою вся своя воя прикрыты» (С.10). Получается весьма редкий в древнерусской литературе оксюморон: светлое солнце тьмою воинов покрывает! Сведущему читателю понятно было, что не светило тьмою войско покрыло, а Господь Промыслом своим³³ ... И не суждено им уже обратно вернуться на землю Русскую, покроеет земля тела их («Уже бо, братие, не веселая година вьста-

ла, уже пустыни силу прикрыла» (С.17) — напишет автор «Слова» в конце описания битвы русских с половцами...

Да и «летописный» Игорь понимал, что этому «знамению творец Богъ», и мог догадываться (по аналогии с предками своими) о его значении, чего не скажешь об Игоре «Слова», у которого желание «искусити Дону великаго», т.е. восхитить славу Владимира Мономаха, знамение заступило. Не внемлет предупреждению новгород-северский князь: «... вступи ... въ златъ стремя и поеха по чистому полю» (С.12). Тогда *вторично* (!) «солнце ему тьмою путь заступаше; ночь стонуши ему грозою птичь убуди; свистъ зверинь вѣста, збися дивь — кличетъ врѣху древа...» (С.12).

Такое ощущение, будто князь Игорь из светлого пространства шагнул в темное³⁴ — против чьей-то воли, потому-то солнце ему тьмою путь заступало, как бы — удерживало.

В реальном затмении день потемнел, и ночь настала, а в художественном описании затмение превратилось в развернутую поэтическую метафору. Автор воспользовался подсказанным самой природой (и Промыслом) образом ночи и стал его усиленно развивать: «А половци неготовами дорогами побегоша къ Дону великому: крычатъ телеги полунощы, рци, лебеди роспушени» (С.12). Грозен в ночи волчий вой по оврагам, да орлиный клекот, зовущий зверей на кости («вльци грозу [в грозу все темнеет. — А. У.] вѣсрожать по яругамъ; орли клектомъ на кости звери зовуть...»)(С.12).

«Длѣго ночь мръкнеть. Заря светъ запала, мѣгла поля покрыла. Щекоть славий успе» (С.13). Ночь днем, погасший свет зари, спустившийся на поле мрак, стихшие голоса птиц, — нагнетают тревогу.

А «русичи великая поля чрълеными щиты прегородиша, ищучи себе чти, а князю славы» (С.13).

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

Действие как бы приостановилось.

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

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

И опять — затишье. Но это затишье — перед бурей, определяющей судьбу Игоря и его воинов в битве: «Дремлетъ въ поле Ольгово хороб-

рое гнездо. Далече залетело! Не было оно обиде порождено, ни соколу, ни кречету, ни тебе, чръный воронъ, поганый половчине!»

Изначально — да! Адам сотворен был для рая. Но совершил проступок. Повредилась божественная природа в человеке. Из-за послушания Адам изгнан из рая. Из-за послушания (нарушает ряд заповедей и не внимлет предупреждающему о том знаменю) терпит поражение Игорь. И происходит это в воскресенье, на малую Пасху! Он, как и Адам, уже обречен, но пока об этом еще не знает. Но о том знает другое Божие творение — природа, которая символизирует своего Творца³⁵.

«Другаго дни велми рано кровавыя зори светъ поведаютъ (кровавые, т.е. темные, зори свет предвещают, но света дня — нет! — А.У.); чръныя тучя съ моря идутъ, хотягъ прикрыти 4 солнца, а въ нихъ трепещутъ синии мльнии. Быти грому великому» (С.14).

Назревает кульминация. В природе — это гроза; в походе — битва.

«Се ветри, Стрибожи внуци, веють съ моря стрелами на храбрыя плъкы Игоревы. Земля тутнетъ, реки мутно текутъ, пороси поля прикрывають» (С.14).

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

«Съ зарания до вечера (а дня вроде бы и нет! — А.У.), съ вечера до света (а день как бы и не наступал! — А.У.) летять стрелы каленыя... Третьяго дни къ полудню падоша стязи Игоревы... Ничить трава жалощами, а древо с тугою къ земли преклонилось» (С.16).

Битва проиграна князем Игорем в полдень, т.е. в самое светлое время дня, но автор создает тот же *образ тьмы*, как и в начале описания похода: «Темно бо бе въ 3 день: два солнца померкоста (Игорь и Всеволод Святославичи. — А.У.), оба багряная стльпа погасоста, и съ нима молодая месяца... тьмою ся поволокоста... На реце на Каяле тьма светъ покрыла...» (С.19-20). Так и не явленный во всей полноте свет дня битвы сменяется для Игоря тьмою плена.

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

Княгиня трижды обращается к силам природы — ветру, реке, солнцу — умоляя помочь ее мужу. Трижды употребляет автор слово «рано», и трижды описана природа ясным днем.

Русская земля ассоциируется у автора с солнцем, светом. Половецкое поле, как земля чужая, неприветливая — с ночью, тьмою. Граница между ними — Донец, как река (или огненная река) отделяет рай от ада («О всей твари», «Хождение апостола Павла по мукам») или от земли («Хождение Зосимы к Рахманам», духовные стихи)³⁶.

Ярославна описана средь бела дня, а Игорь — во тьме. К нему, в ночь, возвращается автор.

«Прысну море полунощи, идутъ сморци мъглами... Погасоша вечеру зори. Игорь спить. Игорь бдитъ, Игорь мыслию поля мерить от великаго Дону до малого Донца» (С.27-28).

С вечера погасли зори, природа как бы успокаивается. Но в полночь ожило («прысну») море, поднялись смерчи. Начинается то ли новое действие, то ли наступает развязка.

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

Из тьмы — полночи и Половецкой земли — стремится князь Игорь к свету — на Русскую землю. И «соловии веселыми песньми светъ поведуютъ» (С.30) ему.

Побег из ночи во свет удался: «Солнце светится на небесе — Игорь князь въ Руской земли» (С.30).

И что удивительно, до побега Игоря в «Слове» ни разу не был упомянут Бог (что, собственно, и дало повод исследователям видеть в «Слове» языческую поэму, поскольку языческие божества в ней обильно присутствуют), а тут сразу: «Игореви князю Богъ путь кажетъ изъ земли Половецкой на землю Рускую, къ отню злату столу». Почему это стало возможным? Ведь Господь вначале противился этому походу (завоевательному походу!), а теперь помогает Игорю вернуться из плена?

Автор «Слова» не указывает на причины перемен у Игоря, но они приводятся в рассказе Ипатьевской летописи, которая сочувственно относится к Игорю. Именно этот рассказ передал настороженность Игоря во время солнечного затмения.

Поражение православного князя воспринимается рассказчиком как наказание Господне за грехи его (а не помощи поганым!). Грех этот необходимо осознать, чтобы искупить его. И к Игорю приходит духовное прозрение вместе с поражением: «И тако, во день святаго Воскресения, наведе на ня Господь гневъ свой: в радости место наведе на ны плачь, и во веселье место желю, на рече Каялы. рече бо деи Игорь: «Помянухъ азъ грехы своя пред Господемъ Богомъ моимъ, яко много убиство, кровопролитие створихъ в земле крестьяньстей, яко же бо язъ не пощадехъ христьянь, но взяхъ на щить городъ Глебовъ у Переяславля; тогда бо не мало зло подъяша безвиннии христьяне, отлучаеми отець от рожении своих, брать от брата, другъ от друга своего, и жены от подружии своих, и дщери от материи своих, и подгура от подругы своя, и все смятено пленомъ и скорбью тогда бывшую, живии мертвымъ завидять, и мертвии радовахуся, аки мученици святей огнемь от жизни сея искушение приемши...

И та вся сътворивъ азъ — рече Игорь — не достойно ми бяшетъ жити. И се ныне вижу отмestyе от Господа Бога моего... Се возда ми Господь по безаконию моему, и по злобе моеи на мя, и снidoша днесъ греси мои на главу мою. Истиненъ Господь и правы суди его зело. Азь же убо не имамъ со живыми части...

Но Владыко Господи Боже мой, не отрини мене до конца, но яко воля Твоя, Господи, тако и милость намъ рабомъ твоимъ»³⁷.

Итак, мы убедились, что автор «Слова» не случайно поместил описание затмения в самое начало своего творения, создав развернутый художественный образ. Но только ли в этом удивительном образе

«дневной тьмы», поразившей природу, отразился авторский замысел? То есть касался ли он только художественной формы, или все же *идеи* произведения, которая для древнерусского книжника всегда была наиболее важной?

Солнечное затмение произошло 1 мая 1185 г. в «первом часу ночи», что соответствует нынешним 17 часам (затмение было в 16 ч. 48 мин. по астрономическому времени). Это время начала вечерней службы в храме, точнее — «утрени», поскольку ею начинались новые сутки — отсюда и «первый час». Получается, что в то время, когда в храме начиналась служба, Игорь Святославич форсирует *пограничную* реку Донец и отправляется в нечестивый поход за пределы Русской земли. «О Руская земле, уже за шеломянем еси!» — сокрушенно восклицает автор «Слова».

Здесь следует напомнить, что русские князья являлись охранителями «русской идеи», сформулированной еще Иларионом Киевским в знаменитом «Слове о Законе и Благодати»: русский народ избран Богом для сохранения Благодати (Православия) до Страшного суда, как в свое время иудейский народ был избран для хранения Закона (10 заповедей) до Рождества Христова. Именно поэтому русские князья и должны были защищать *православную* Русскую землю, *православную* веру и *православный* народ!

А что делает Игорь Святославич? Он, по гордыне своей, не исполняет заповеди Божии (т.е. забывает Бога), губит православный народ и открывает «врата на Землю русскую» ее врагам. То есть игнорирует Богом данное ему княжеское предназначение. Воистину, помрачение ума!

Судьба князя Игоря Святославича, его пленение и разорение половцами Русской земли, напоминает судьбу иудейского царя Седекия, его пленения и разорения Израиля в 586 г. (поход Игоря в Лаврентьевской летописи датируется 1186 г. по мартовскому, т.е. библейскому стилю), описанную в Книге пророка Иеремии. Вот здесь и следует напомнить, что 1 мая — это день памяти пророка Иеремии, второго из так называемых *больших пророков*.

В христианском мировосприятии не бывает случайных совпадений, но во всем кроется глубокий духовно-религиозный смысл. Его и попытался выявить гениальный автор: через экзегезы (скрытые цитаты) из книги пророка Иеремии, входящей в Библию, он прослеживает реальную и духовную связь разновременных событий.

Совершенно прав Р. Пиккио, заметивший в одной из последних своих статей по «Слову о полку Игореве»: «Обратившись к библейскому контексту (который, будучи боговдохновенным, несет абсолютную истину), мы можем проникнуть в «духовный», т.е. высший, смысл текста, в котором без этого «восхождения» нам открылся бы только «исторический», т.е. буквальный и «низший», смысл»³⁸.

В каждом новом историческом действии видится образ первообраза — библейского со-бытия. Важно было увидеть и установить эту эпифаническую и духовную связь реальностей. Прежде всего, они присутствуют в Божественной литургии, когда здесь (в храме) и сейчас (служба ведется только в настоящем времени) происходит со-переживание событий

прежде бывших в земной жизни Спасителя и Богородицы и ныне во время службы повторяющихся.

На этом же уровне эпифанического взаимодействия расценивались и исторические события. Между ними так же можно провести ретроспективную историческую аналогию³⁹.

Важнее, однако, оценка действий Богом поставленного князя через призму Священного Писания, которое есть единственный критерий оценок поступков человека.

Горько плачет пророк Иеремия о судьбе Израиля, отправшего от Бога Истинного и поклонившегося языческим идолам, устремившегося к земным ценностям. «Так говорит Господь: остановитесь на путях ваших и рассмотрите, и расспросите о путях древних, где путь добрый, и идите по нему, и найдете покой душам вашим. Но они сказали: «не пойдем» (Иеремия, 6:16). Тогда возвещает пророк волю Божию и предупреждает о пленении Израиля Вавилоном. Но не внемлет возгордившаяся Иудея словам пророка и сбывается прореченное о ней.

Забывает и Игорь Святославич Бога Истинного, т.е. становится по сути дела, как и его предки, язычником, а потому и выступает праправнуком языческого Дажьбога, ибо дед Игоря, Олег Святославич [Гориславич] дважды назван в «Слове» «Дажьбожьим внуком», идет за земными ценностями — славой, не внемлет предупреждению — солнечному затмению, и в результате попадает в половецкий плен. Это будто бы о нем пишет пророк Иеремия: «Так говорит Господь: не учитесь путям язычников и не страшитесь знамений небесных, которых язычники страшатся» (10:2)

В ветхозаветных и новозаветных событиях древнерусский книжник — автор «Слова» — увидел эпифаническую связь и провел параллель в развитии разновременных событий, а потому и попытался через скрытые экзегезы из книги пророка Иеремии прояснить их духовный смысл.

«Разве Израиль раб? или он домочадец? почему он сделался добычею? — задается вопросом пророк Иеремия и констатирует: — Зарыкали на него молодые львы, подали голос свой и сделали землю его пустынею; города его сожжены, без жителей...» (2:14-15).

Да и потомки Олега Святославича — «Ольгово хороброе гнездо» — хоть и далеко залетело в степь половецкую, но «не было оно обиде порождено, ни соколу, ни кречету, ни тебе, чръный воронъ, поганый половчине!» (С.14). А в результате неблагочестивого похода Игоря Святославича Русская земля превращается в пустынное место: «Тогда бо по Руской земли ретко ратаеве кикахуть, нь часто врани граяхуть, трупия себе деляче...» (С.16). «Тоска разлися по Руской земли; печаль жирна тече средь земли Рускьи...» (С.18). Уныша бо градомъ забралы, а веселие пониче» (С.19). «А погани съ всехъ странъ прихождаху съ победами на землю Рускую» (С.17). «А погани сами, победами нарищуше на Рускую землю, емляху дань по беле отъ двора» (С.18).

В чем причина разорения Израиля египетским царем Навуходоносором, пленения и переселения иудейского царя Седекии в Вавилон в 586 году до Рождества Христова?

«Не причинил ли ты себе это тем, что оставил Господа Бога твоего в то время, когда Он путеводел тебя? — объясняет Израилю пророк Иеремия. — И ныне для чего тебе путь в Египет, чтобы пить воду из Нила? и для чего тебе путь в Ассирию, чтобы пить воду из реки ее?» (2:17-18).

Нил — такой же символ Египта, как Великий Дон символ Половецкой степи. К нему направляет свои полки Игорь Святославич, поскольку «спаль князю умь» и не разглядел он Божественное знамение; т.е. «очи духовные» затмило тщеславное желание князя «искусити Дону великаго». «Хочу бо, — рече, — копие приломити конец поля Половецкаго, съ вами, русици, ... а любо испити шеломомъ Дону» (С.11).

Самовластие человека проявляется в том, что он сам, не оглядываясь на Бога, направляется свои стопы и, в результате, творит грех.

«Знаю, Господи, что не в воле человека путь его, что не во власти идущего давать направление стопам своим», — констатирует Иеремия (10:23). А автор «Слова» поступками князя Игоря как бы «опровергает» слова пророка, на самом же деле, приводит примеры самовластия Игоря: «...А всядемъ, братие, на свои бръзья комони, да позримъ синего Дону» (С.10). «Игорь къ Дону вои ведеть!» (С.12). Нъ рекосте: «Мужаймеса сами: преднюю славу сами похитимъ, а заднюю си сами поделимъ!» (С.21)

От самовластия до гордыни всего один шаг: «Накажет тебя *нечестие* твое, и отступничество твое обличит тебя; итак познай и размысли, как худо и горько то, что ты оставил Господа Бога твоего...», — предупреждает Иеремия (2:19). Но не внемлет пророку Израиль, не задумывается о своем поведении и Игорь.

А вот великий киевский князь Святослав «мутен сон» видел в своем тереме, предвещавшем плач горький по воинам, и когда бояре сообщили ему весть о пленении Игоря и Всеволода Святославичей, обронил «злато слово», в котором дал схожую с Иеремией оценку поступков русских князей: «О, моя сыновчя, Игорю и Всеволоде! Рано еста начала Половецкую землю мечи цвелити, а себе славы искати. Нъ *нечестно* одолесте, *нечестно* бо кровь поганую пролиясте» (С.20). Оказывается, и вражескую кровь пролить можно *честно* и *нечестно*! Честно, — это когда защищаешь свой народ и Отечество, а не когда устраиваешь набег на поселения недругов, воюя с детьми и женами...

А ведь как все вначале благополучно складывалось! Столько уверенности было в своих силах, столько энергии, столько прыти, когда выступали русские князья в поход!

«Седлайте коней и садитесь, всадники, и становитесь в шлемах; точите копья, облакайтесь в брони» — очень похоже на «Слово», но это из Книги пророка Иеремии (46:4). Впрочем, призыв Всеволода к своему брату Игорю в «Слове» очень близок библейскому: «Седлай, брате, свои бръзья комони, а мои ти готови, оседлани у Курьска напереди. А мои ти куряни сведоми къмети: подъ трубами повити, подъ шелома възлеляни, конецъ копия въскръмлени, ...луци у нихъ напряжени, тули отворени, сабли изьострени» (С.11-12).

Русские войска переправляются во враждебную степь. Отысканы половцы. Динамика повествования нарастает: «...Выстройтесь в боевой

порядок... все, натягивающие лук, стреляйте в него, не жалеите стрел...» — это пророк Иеремия (50:14). Не отстают и «Слово»: «Стреляй, господине, Кончака, поганого кощея, за землю Русскую, за раны Игоревы...» (С.22-23).

Еще когда Русская земля не скрылась за холмами, можно было все изменить — одуматься, возвратиться, но русские князья побоялись *человеческого беславия*. И совершили тяжкий грех, а потому *наказание* им теперь будет уже *от Бога*: «И пошлю на них четыре рода *казней*, говорит Господь: меч, чтобы убивать, и псов, чтобы терзать, и птиц небесных и зверей полевых, чтобы пожирать и истреблять» (Иеремия, 15:3). Природа — творение Бога — тонко чувствует *волю* своего *Создателя*: «Уже бо беды его пасеть птиц по дубию; вльци грозу вьсторожать по яругамь; орли клеткомъ на кости звери зовуть; лисици брешуть на чръленья щиты» («Слово», с.13).

Однако князь Игорь не внемлет посылаемым ему предупреждениям: ни затмению, ни предостерегающему поведению животных, и ведет свои полки вглубь половецкого поля. Тогда вновь проявляется Божественная воля: Господь посылает против него более сильных противников, чтобы наказать его, но не истребить! Для Господа важно осознание грешником своего проступка и раскаяние в нем — это путь ко спасению души.

Здесь опять появляются аналогии между Книгой пророка Иеремии и «Словом». «Так говорит Господь: вот... народ великий поднимается от краев земли; держат в руках лук и копье; они жестоки и немилосердны, голос их шумит, как море, и несутся на конях, выстроены, как один человек, чтобы сразиться с тобою...» (Иеремия, 6:22-23).

На Игоря Святославича со всех сторон идут половцы, и негде ему укрыться в чужой степи, окружили его дружинников и зажали кольцо: «...Половци идутъ отъ Дона, и отъ моря, и отъ всехъ странъ Рускыя плъкы оступиша...» («Слово», с.14). Нечто подобное уже было с Израилем: «...ибо так говорит Господь: вот, Я выброшу жителей сей земли на сей раз и загоню их в тесное место, чтобы схватили их» (Иеремия, 10:18). Такое ощущение, что русские князья в точности повторяют и переживают библейские события.

Не о духовной ли близорукости предупреждал Израиль пророк Иеремия, которую позднее продемонстрирует и древнерусский князь? «...объявите народам, ... что идут из дальней страны осаждающие и криками своими оглашают города... Как сторожа полей, они обступают его кругом, ибо он возмутился против Меня, говорит Господь. Пути твои и деяния твои причинили тебе это; от твоего нечестия тебе так горько, что доходит до сердца твоего. Утроба моя! утроба моя! скорблю во глубине сердца моего, волнуется во мне сердце мое, не могу молчать; ибо ты слышишь, душа моя, звук трубы, тревогу брани. Беда за бедою: вся земля опустошается, внезапно разорены шатры мои, мгновенно — палатки мои. Долго ли мне видеть знамя, слушать звук трубы? Это оттого, что народ Мой глуп, не знает Меня: неразумные они дети, и нет у них смысла; они умны на зло, но добра делать не умеют» (4:16-22).

«Что ми шумить, что ми звенить — далече рано предъ зорями? — восклицает автор «Слова». — Игорь плъкы заворочаетъ: жаль ему мила

брата Всеволода. Бишася день, бишася другый; третьяго дни къ полуднию падоша стязи Игоревы» (С.16).

Сообразно Божией воли каждого из участников ожидает свой жребий: «...так говорит Господь: кто *обречен* на смерть, иди на смерть; и кто под меч, — под меч; и кто на голод, — на голод; и кто в плен, — в плен» (Иеремия, 15:2). Ему вторит «Слово»: «Уже бо, братие, не веселая година встала, уже пустыни силу прикрыла» (С.17). «А Игорева храбраго полку не кресити! (воскресить)» (С.18). Вспоминается опять Иеремия: «И будут трупы народа сего пищею птицам небесным и зверям земным, и некому будет отгонять их» (7, 33). Особый жребий у русского князя, как и у иудейского царя: «Ту Игорь князь выседе из седла злата, а в седло кощиево. Уныша бо градом забралы, а веселие пониче» (С.19).

И дальнейшее развитие древнерусских событий предсказано пророком: «Не плачьте об умершем и не жалеите о нем; но горько плачьте об отходящем в плен, ибо он уже не возвратится и не увидит родной страны своей» (22:10). Вот тут-то и вспоминается знаменитый плач Ярославны — жены князя Игоря: «Ярославна рано плачет в Путивле на забрале...» Трижды автор повторяет эти слова, и превращаются они в долгий плач.

На плаче жен сосредоточил свое внимание и пророк Иеремия: «Итак слушайте, женщины, слово Господа, и да внимает ухо ваше слову уст Его; и учите дочерей ваших плачу, и одна другую — плачевным песням. Ибо смерть входит в наши окна, вторгается в чертоги наши, чтобы истребить детей с улицы, юношей с площадей. Скажи: так говорит Господь: и будут повержены трупы людей, как навоз на поле и как снопы позади жнеца, и некому будет собрать их» (9:20-22).

«Жены руския вьсплакашась, аркучи: «Уже намъ своихъ милыхъ ладь ни мыслию смыслити, ни думою сдумати, ни очима съглядати...» (С.17).

Поражение Игоря печалью и слезами протекло по Русской земле: «А вьстона бо, братие, Киев тугою, а Чернигов напастьми. Тоска разлилася по Руской земли, печаль жирна тече средь земли Рускыи. ...А погании сами, победами нарищуше на Рускую землю, емляху дань по беле от двора» (С.18).

Получается, как когда-то пострадал Израиль от непродуманных действий царя Седекии, так теперь из-за проступка двух князей страдает вся Русская земля. А причина всему — тщеславное желание человеческой славы: «Нъ рекосте: «Мужаимеся сами: преднюю славу сами похитимъ, а заднюю си сами поделимъ!»...Нъ се зло...» — отмечает автор «Слова» (С.21) и пресекает его Господь пленением русских князей. «И се Богъ, казня ны грехъ ради нашихъ, наведе на ны поганя, не аки милуя ихъ, но насъ казня и обращающа ны к покаянью, да быхом ся востягнули от злыхъ своихъ делъ» — замечает древнерусский летописец⁴⁰.

Смысл пленения раскрывается в книге пророка Иеремии: «И если вы скажете: «за что Господь, Бог наш, делает нам все это?», то отвечай: *так как вы оставили Меня и служили чужим богам в земле своей, то будете служить чужим в земле не вашей*» (5:19). Но прежде всего это удар по гордыне.

«Вот, Я — на тебя, гордыня, говорит Господь Бог Саваоф; ибо пришел день твой, время посещения твоего. И споткнется гордыня, и упадет, и никто не поднимет его...» — свидетельствует Иеремия (50:31-32).

Только покаянием можно вернуть расположение Господа, о чем свидетельствует Священное Писание.

«Голос слышен на высотах, жалобный плач сынов Израиля о том, что они извратили путь свой, забыли Господа Бога своего. Возвратись, мятежные дети: Я исцелю вашу непокорность. — Вот, мы идем к Тебе, ибо Ты — Господь Бог наш. Поистине, напрасно надеялись мы на холмы и на множество гор; поистине, в Господе Боге нашем спасение Израилево!» (3:21-23).

Прочувственно кается в своих грехах и Игорь Святославич, пребывая в плену, о чем уже говорилось выше: «Се возда ми Господь по безаконию моему, ... и снидоша днесь греси мои на главу мою. Истинень Господь и правы суди его зело... Но Владыко Господи Боже мой, не отрини мене до конца, но яко воля Твоя, Господи, тако и милость намь рабомь твоимь»⁴¹.

Любовь Бога к человеку превышает многие его грехи, а потому Господь и проявляет Свое милосердие к оступившемуся: «Ибо *только Я* знаю намерения, какие имею о вас, говорит Господь, намерения во благо, а не на зло, чтобы дать вам будущность и надежду. И воззовете ко Мне, и пойдете и помолитесь Мне, и Я услышу вас; и взыщете Меня, и найдете, если взыщете Меня всем сердцем вашим. И буду Я найден вами, говорит Господь, и *возвращу вас из плена...*» (Иеремия, 29:11-14).

Два обстоятельства сыграли существенную роль в судьбе Игоря. Первое — молитвы за него жены и русских людей, ибо «тяжко ти головы кроме плечю, зло ти телу кроме головы, — Руской земли безъ Игоря» (С.30). Потому-то «...Избави и (его) Господь за молитву христианску, им же мнозе печаловахуться и проливахуть же слезы своя за него»⁴².

Второе — чистым, раскаявшимся сердцем разыскал Игорь Святославич Бога Истинного, по словам Священного Писания: «Так говорит Господь ... Бог...: исправьте пути ваши и деяния ваши, и Я оставлю вас жить...» (Иеремия: 7;3). Господь и вывел Игоря Святославича из Половецкого плена, о чем свидетельствует «Слово»: «Игореви князю Богъ путь кажетъ изъ земли Половецкой на землю Рускую...» (С.28).

Этим и отличается судьба русского князя от судьбы иудейского царя: как раскаявшийся блудный сын, он возвращается к своему Отцу Небесному. И тогда смысл «Слова о полку Игоре» раскрывается в евангельских словах: «Сказываю вам, что так на небесах более радости будет об одном грешнике кающемся, нежели о девяноста девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии» (Лука, 15:7).

Из интерпретации древнерусских творений читатели узнают, сколь важно и велико покаяние! А из Евангелия — что на небесах больше веселятся о раскаявшемся грешнике, чем о 99 праведниках!

В «Повести о житии Александра Невского» прославляются героические подвиги Александра Ярославича (1220—1263), защитника русских земель от шведских и немецких рыцарей. За победу над шведами в

1240 г. на реке Неве молодой князь и получил почетное прозвище Невский.

Жизненный путь Александра Ярославича — это путь благочестивого православного князя. Автор подчеркивает, что «без Божьего повеления не было бы княжения его, но княжение князя Александра Ярославича Богом благословенно».

Князь защищает Новгородскую землю и православную веру от врагов, отстаивает народ свой у монгольского хана, проявляя при этом смирение и расплачиваясь за это собственной жизнью.

В начале XIII века Русь оказалась между двумя жерновами. Поборов в 1204 г. Константинополь и создав на землях Византии Латинскую империю, римская курия установила контроль над значительной западноевропейской территорией от Атлантики до Буга, истоков Днестра и низовьев Дуная — с запада на Восток, и от Норвежского моря до Средиземного — с севера на юг. Не подчиненной на востоке оставалась православная Русь. На нее теперь и были устремлены взоры курии.

В 1206 г. на курултае (собрании старейшин) в Делигун-Булаке, истоках Орхона, хан Темучин был провозглашен монгольским кааном — самодержцем Чингисханом. В скором времени монголы завоевали Китай, Туркестан, Среднюю Азию. В 1223 г. впервые были разбиты объединенные отряды русских и половецких князей в битве на реке Калке. Но тогда Русь еще не была покорена. Прошло еще четырнадцать тревожных лет, и только в 1237 г. монголо-татарская лавина опустошающе обрушилась на Русь с востока. За четыре года *сопротивлявшаяся* Русь была разорена.

Красноречиво совпадение во времени интересов монголо-татар и крестоносцев, направляемых на восток папой. С ними, захватившими Дорогочин, уже в 1238 г. пришлось сражаться Галицко-Волынскому князю Даниилу.

Летом 1240 г. Батый воевал южнорусские княжества (а 6 декабря после трехмесячной осады пал Киев), и в июле шведы высадились на Неве, а в августе-сентябре подоспели и немцы с ливонцами. К лакомому «русскому пирогу» подобались в одночасье с двух сторон.

И когда крестоносцам силой не удалось покорить Северо-Восточную Русь, папа через своих посланников попытался у монголо-татар выпросить передачу Русской Церкви под свое управление, т.е. разделить поровну две сферы влияния на Руси: административную (материальную) оставить за монголами, а духовную передать католикам. Монгольские же правители оставили все как было, и более того, даже освободили Русскую православную церковь от любых поборов.

Вот и получилось, что Александру Ярославичу пришлось выбирать из двух зол: или экспансия крестоносцев, ненавидевших и искоренявших православие, устанавливавших свой не только духовный, но и материальный диктат на завоеванной территории, или же подчинение монголо-татарам, ограничивавшим свои интересы только материальной сферой⁴³.

Александр предпочел «дикую Азию» «цивилизованному Западу»: «отдать в рабство тело, но не исказить душу» (Г. Вернадский)⁴⁴.

Можно ли *нам* сейчас понять его: почему?

Можно, если мы попытаемся взглянуть на поставленный вопрос не «сквозь тусклое стекло», а с христианских позиций, как смотрели на проблему православные русские, мировоззрение которых отразили древнерусские книжники.

В самом начале легшей в основу всех древнерусских летописей «Повести временных лет» отмечается: «По потоце трие сынове Ноеви разделиша землю... Симъ же Хамъ и Афеть, разделивше землю, жребьи метавше, не преступати никомуже въ жребий братень, и живяху кождо въ своей части»⁴⁵. Вот то первое правило правителям земель, которое дает им Святое Писание. Будучи благочестивым князем, Александр Ярославич ему неукоснительно следовал. Он — единственный из русских князей XIII в., который никогда, как заметил В.А. Кучкин, не принимал участия в междоусобных войнах. И когда на *его* землю (которая ему, как *князю*, Богом дана в бережение) пришли завоеватели с Запада, то он обращается к Высшему Судье за помощью в отстаивании *правды*: «Боже хвальный, праведный, Боже великий, крепкий, Боже превечный, основавый небо и землю и положивы пределы языком (т.е. границы народам), повеле жити не преступающе в чужую часть... Суди, Господи, обидящим мя и возбрани борющимся со мною, прими оружие и щить, стани в помощь мне», ибо Бог — в правде⁴⁶. Для него завоеватели — шведы ли, немцы ли — отступники Божии, нарушившие Его заповедь. А потому Александр Ярославич и выступает против них, и по праву надеется на помощь Божью.

Но почему по-иному воспринято было им (да и вообще на Руси) нашествие монголо-татар? Почему князь *сам*, *добровольно* склонил голову под власть их?

Для осознания поступка князя Александра Ярославича важно понять представления о власти, основывающиеся на Святом Писании. В «Послании к римлянам» апостол Павел говорит: «Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены. Посему *противящийся власти противится Божию установлению*... [13:1-2].

Нашествие врагов православные русские расценивали как наказание Божье за прегрешения: «Наводит бо Бог по гневу своему иноплеменики на землю и тако, скрушенным им, въспоманутся к Богу... Земли же согрешивши... казнит Бог... наведением поганых...», — замечает один из авторов ПВЛ под 1068 г. Но такую же оставалась оценка «казней Божиих» и в XIII в.: когда Батый подошел к Золотым воротам Владимира, князья говорили: «Си вся наведе на ны Бог грех ради наших»⁴⁷. О том же говорят и другие современники XIII в.: «За умножение беззаконий наших попусти Богъ поганья... нас кажа (наказуя), да быдох (чтобы) встягнулися (воздержались) от злых дел. И сими казнями казнить нас Бог, нахоженьем поганых; се бо есть батог (бич) Его, да негли (чтобы) встягнувеса от пути своего злаго»⁴⁸.

Что можно противопоставить наказанию Господню? Ничего!

Ему нельзя противиться, но должно принимать со смирением, как Иов праведный. И покаянием в грехах своих, молитвой и милостыней

молить о прощении, и праведным житием попытаться искупить прежние прегрешения и не делать новые. К тому и призывали древнерусские книжники.

И княжескую власть на Руси воспринимали как данную Богом: «Яко же рече Исая пророк: «Тако глаголетъ Господь: «Князя азъ учиняю, священни бо суть, и азъ вожу я»», — замечает автор «Повестей о житии Александра Невского». В его представлении и оценке «воистину бо без Божия повеления не бе княжение» Александра Ярославича!⁴⁹ Выше уже подчеркивалось, что если княжеская власть дана Богом, то как само собой разумеющееся, и княжеское служение — это мирское служение Богу. Не случайно, до XV в. основную часть русских святых из мирян составляли именно князья и княгини⁵⁰.

Княжеская власть подразумевалась и в словах апостола Павла, приводившихся выше. Но в середине XIII в. власть православных князей оказалась покоренной Богом монголо-татарскому хану Батюю. Здесь важно отметить, что монголо-татары, на основании «Откровения» Мефодия Потарского, были восприняты на Руси как некий библейский народ, загнанный царем Гедеоном за горы, но появившийся перед концом света, дабы «поплентать вся землю от востока до Ефранта, и от Тигрь до Понетьскаго моря...»⁵¹. Власть монголо-татарского хана была расценена православными русскими, как власть земного царя, которому Бог покорил Русскую землю. Это очевидно из слов князя Михаила Черниговского, сказанных им Батюю в Орде: «Тебе, цесарю (интересно, что здесь употреблен даже не царский, а императорский, т.е. высший, титул земного правителя), кланяюся понеже *Богъ поручил ти есть царство света сего*»⁵². И позднее, в 1382 г. московский князь Дмитрий Иванович не решился выступить против *царя* Тохтамыша (т.е. против воли Божьей, установившей его царствование), хотя всего двумя годами ранее разбил на поле Куликовом не менее грозного противника — Мамаю, но бывшего всего лишь темником!

Русские князья, если они были людьми православными на деле, должны были смириться и покориться Промыслу Божию — принять власть «земного царя» — хана. Думается, не случайно автор «Повестей о житии Александра Невского» (а были они написаны если не самим митрополитом Кириллом, то не без его участия) приводит слова пророка Исая: «Князь... съмерен, по образу Божию есть»⁵³, то есть указывает на Божий путь княжеского служения. «Христианский подвиг, — замечает Г.В. Вернадский, — не всегда есть мученичество внешнее, а иногда наоборот — внутреннее: не только брань видимая, но и «брань невидимая», борьба с соблазнами душевными, подвиг самодисциплины и смирения. И этот подвиг может быть присущ не только частному лицу, но и властителю. <...> Подвиг власти может состоять в том, чтобы достойно отстаивать внешнюю независимость и величие сана — отстаивать даже до смерти. Но подвиг власти может состоять также и в том, чтобы, выполняя основные задачи сана — защищая «благочестие и люди своя», — внутренне преодолевать, когда это нужно для исполнения основной задачи, земное тщеславие власти»⁵⁴.

Первым признал свою вассальную зависимость от хана Батыея отец Александра — великий князь владимирский Ярослав Всеволодович. Поездкой в Орду он проложил путь *христианского смирения*, и явил пример его, ценою собственной жизни, всем русским князьям, в том числе и сыновьям своим. Но они были разными. Андрей, сменив отца на Владимирском троне, вначале избрал путь борьбы и проиграл. Александр же понял вложенный в отцовский подвиг смирения христианский смысл, последовал ему, и в итоге выиграл.

Вспомнить здесь приходится и отцовский завет детям, оставленный еще Ярославом Мудрым: следующий путем отцовского завета следует Богу, противящийся заповедям отца противится Богу.

Но как теперь править князю Александру Ярославичу в земле своей, получив из рук того же Батыея *во владение* великое княжество?

До монголо-татарского нашествия князья, по точному наблюдению Н.И. Костомарова, «были только правителями, а не владельцами, не государями». Ханский ярлык усиливал власть князя, но и на него самого возлагал большую ответственность. По бытовавшему в то время монгольскому правилу, «за вину князя должна была расплачиваться вся земля»⁵⁵. Пример тому — Неврюева рать 1252 г., направленная Батыем против Андрея Ярославича. Когда князь Андрей с женой бежал в Швецию, ордынцы подвергли опустошению только принадлежавшие ему города в Переяславской и Суздальской землях.

Критикующие поступки князя современные историки (Дж. Феннел, И.Н. Данилевский) заметили одно малоприятное обстоятельство: подчиняясь хану, приходилось воевать со своим народом. Не поступал ли князь Александр против *совести* своей? Ведь в конце 50-х годов, когда Ордой проводилась перепись и обложение данью, народ восстал против монгольских «численников» и великому князю пришлось силой уже в самом начале подавить непокорность своих подданных. «Что не удалось Батыю, оказалось по плечу «защитнику русской земли», — замечает Данилевский. — Вскоре «порядок» был наведен. Ярмо на шею русскому народу, благодаря героическим усилиям великого «освободителя» от крестоносного ига... князя Александра Ярославича, водружено»⁵⁶.

Чем руководствовался князь, применяя силу к непокорным?

Примерами из жизни и Святого Писания. В отличие от многих других князей Александр Ярославич умел учиться у истории. Перед сражением на реке Калке в 1223 г. русские князья убили монгольских послов⁵⁷. По узаконенному обычаю монголов, это было тягчайшим преступлением. За ним и последовало жестокое наказание — мученическая смерть самих князей под деревянным настилом, на котором победители праздновали ратную победу⁵⁸. Да и случай с его братом, князем Андреем уже кое-чему научил его. Из двух зол опять приходилось выбирать меньшее. Лучше самому собирать дань и отправлять в Орду, чем терпеть постоянное присутствие завоевателей на своей земле. Они-то будут брать, что хотят и когда хотят...⁵⁹

Был у него пример и из библейской истории.

Богом был поставлен Давид царем Израиля. «И пошел царь и люди на Иерусалим против Иевусеев, жителей той страны; но они говорили

Давиду: «ты не войдешь сюда; тебя отгонят слепые и хромые»... Но Давид взял крепость Сион: это — город Давидов. И сказал Давид в тот день: всякий, убивая Иевусеев, пусть поражает копьем и хромым, и слепых, ненавидящих душу Давида... И преуспевал Давид и возвышался, и Господь Бог Саваоф был с ним» [2 Кн. Царств, 5:8, 10].

Не случайно и в «Повестях о житии Александра Невского» трижды упомянуто имя Давида (а четвертый раз — иносказательно — Песнотворец), т.е. автор умышленно проводит между ними параллель. А в случае с Веспасианом эта параллель (подавление восстания своего народа) получает и свое четкое обоснование.

Римский император Нерон послал Тита Флавия Веспасиана (9 — 79 гг.) *подавить восстание* в Палестине. За два года Веспасиан покорил всю страну, а когда в 69 г. его войска готовились к штурму Иерусалима, умер Нерон. Тогда легионеры провозглашают Веспасиана императором и он с сыном Титом (пленившим в 70 г. Иерусалим) с триумфом въезжают в Рим.

При разборе «Повести временных лет» мы уже наблюдали, как древнерусские летописцы проводили параллели между своими князьями и персонажами библейской истории. Это были отнюдь не случайные, а *наделенные определенным историческим смыслом* сопоставления деяний библейских героев с поступками древнерусских князей.

Библейские события и лица выступают *прообразами* последующих новозаветных событий и лиц, и несут в себе пророчества о них.

В этой связи возникает вопрос, почему Александр Ярославич сравнивался с Веспасианом: только ли потому, что тот «побеждая, был непобедим»? Или все же подразумевался и другой, более глубокий и сокрытый смысл? Правильнее, как мне кажется, второе предположение. Чтобы подчеркнуть непобедимость Александра Невского, можно было сравнить его, например, с Александром Македонским, пожалуй, в истории более известным, чем Веспасиан. Но Александр Ярославич сравнивается именно с Титом Флавием Веспасианом, «иже бе пленил всю землю Иудейскую» в 69 г. В этом сравнении легко угадывается прямая параллель с подавлением Александром Ярославичем новгородского восстания 1259 года.

Веспасиану подавление восстания в Иудее принесло славу в Риме. Александру укрощение новгородцев принесло славу в Орде. Оба воспользовались славой для укрепления своей власти, но каждый, разумеется, по-своему.

В приводившемся уже Послании к римлянам апостол Павел говорит, что *власти* «надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по *совести*». «Для сего вы и подати платите, ибо они Божии служители, сим самым постоянно заняты. Итак, отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь» (Рим. 13:5-7). Благоверный князь Александр и следовал апостольской заповеди.

Запад (и «западники») никогда не простят России, что она предпочла «дикий Восток» «культурному Западу», а в итоге — сохранила свою самостоятельность, вместо того, чтобы раствориться на перифе-

рии католического мира и стать его буфером в столкновении с тем же Востоком⁶⁰.

Заслуга Александра Невского заключается в том, что не иначе, как Провидением Господним, он сумел распознать оба зла и из двух избрал меньшее. Его выбор во многом способствовал тому, что мы не стали «подобием», а сберегли свою самобытность и высочайшую духовную культуру — Православие...

Из «Повести о житии Александра Невского» читатели узнают, что княжеская власть — от Бога, а княжеское служение — это мирское служение Богу: защита Отечества, Православной веры и своего народа! И «кто положит душу свои за други своя, тот спасет ее».

Этот мотив присутствует и в произведениях о Куликовской битве.

«Задонщину» принято сравнивать со «Словом о полку Игореве». Несомненно, автор сочинения о Куликовской битве не только хорошо знал «Слово», но и следовал его художественной манере. Отсюда многочисленные параллели между «Словом» и «Задонщиной», как композиционные, так и художественные. И в «Слове о полку Игореве», и в «Задонщине» природа теснейшим образом связана с описываемыми в них событиями. Она не существует обособленно, самостоятельно, но чувствительно реагирует на обстоятельства. Точнее же сказать — предсказывает их своим состоянием, начиная с затмения солнца в начале «Слова», предвещающем русским князьям плен, и его ярким сиянием в конце, когда Игорь Святославич вновь обретает потерянную свободу. То есть, природа не просто реагирует на события, но как бы предугадывает их. Тем самым, является символом.

«Задонщина» начинается с призыва воспеть победу Дмитрия Ивановича над «поганым» (т.е. иноверцем, язычником) Мамаем. Поскольку в «Задонщине» прославляется оборонительный поход московского князя против сильного и грозного врага, то подчеркивается, что Господь князю помощь оказывает — солнцем путь освещает! А жаворонок высоко в поднебесьи песню поет — предвещая победу.

Со смирением идут русские князья на защиту Отечества — за землю Русскую, веру христианскую. Это сочетание — земля Русская, вера христианская (православная) — станет в произведениях Куликовского цикла понятийно-конфессиональным, а слова «русский» и «православный» — синонимами.

В «Задонщине» приводится пример и жертвенного служения Родине. Инок Пересвет сразится перед полками неприятельскими с могучим монгольским богатырем. Ценою собственной жизни он вселит надежду в русские полки в чаемую победу.

«Повесть о Разорении Рязани Батыем» так же рассказывает о мужестве русских князей и воинов, защищавших свое княжество, свой дом, своих близких ценою собственной жизни. Даже те, кто оказался в батыевом плену, не потеряли внутреннюю свободу — предпочли духовное спасение в «будущем веке» временному бытию.

Из «Повести о Разорении Рязани Батыем» читатели могут узнать,

что защита чести семьи — долг мужа, и ради его исполнения можно пожертвовать даже жизнью, как это сделали Ингварь Ингваревич и Евпраксия. Через призму их поступка становится понятным и поступки купца Калашникова, и Петра Гринева.

Подвиг Евпатия Коловрата демонстрирует силу человеческого духа, способность осознанно отдать жизнь свою «за други своя». Даже Батый, не щадивший сопротивляющихся ему, был поражен мужеством русских воинов и наградил их, искавших себе смерти на поле брани, жизнью!

Жития святых есть пример духовного спасения — следования путем Христовым. Если гордыня ведет к падению и гибели, то смирение ведет к спасению.

Подвиг смирения — это подвиг преподобного Сергия Радонежского. Можно говорить о его юношеском смирении, когда он, с трудом постигавший книжную науку, не роптал, но уповал на помощь Божию в ее освоении и получил эту помощь от Бога через некоего старца. Возжелав предаться монашеской жизни, он не ослушался заповеди родительской и доглядел их до последних дней. Отправляясь в пустынное место для строительства монастыря, он уповал только на Божию помощь и получал ее.

Подвергаясь наваждениям и наветам дьявольским Сергей Радонежский не роптал, но оставшись в труднодоступной чаще лесной для пустынножителства, предавался спасительной молитве: «Несть како мощно нам сказати, с коликим трудом духовным и съ многым попечением начинаше начало еже жити наедине, елика доволна времена и лета в лесе оном пустыннем мужески пребываше <...> И бесовьския рати, ... демоньскаа страхованиа, дьявольскаа мечтаниа, пустынная страшилища, неначаемых бед ожидание, звериная натечения, и тех сверепая устремления <...> Мнози бо тогда зверие часто нахожаху на нь, не тъкмо въ нощи, но и въ дни; бяху же зверие — стада вльков, выюще и ревуще, иногда же и медведи. Преподобный же Сергей, аще и въмале устрашашеся, яко человекъ, но обаче молитву прилежно къ Богу простироше, ... и тако милостию Божию пребысть от них наврежень: зверие убо отхожаху от него, а пакости ему ни единыа не сотворше <...> благодать бо Божиа съблюдаше его. <...> И вся ему покаряются, яко же древле Адаму прьвзданному преже преступлениа заповеди Господня; единаче же егда ему живущу единому в пустыни»⁶¹.

Но не только звери стали подчиняться преподобному Сергию, но и сама окружающая природа способствовала его подвижнической деятельности, прежде всего, по устройству монастыря. Для постройки часовенки или основания монастыря выбиралось не просто подходящее место с практической точки зрения, но и, что немаловажно, красивое и удаленное от людей.

«Елма же пусто бяше место то, и не бе тогда окрестъ места того ни сель близъ, ни дворовъ. По многа же времена и пути пространнаго не бяше къ месту тому, но некоею узкою и прискръбною тесною стъзеею, акы беспутием, нужахуся приходити к ним. Великий же и широкий путь

вселюдский отдалече, не приближааяся места того, ведящаяся; окресть же монастыря того же все пусто, съ вся страны лесове, всюду пустыня: пустыни бо в ресноту нарицашесь» (С. 340).

В приведенном абзаце чувствуется не только аналогия, но и своеобразное толкование слов Евангелия от Матфея, что «тесный путь вводя в живот», т.е. ведет к спасению и жизни вечной, а «широкий путь вводя в пагубу» (Мф, 7:13-14), причем многие люди идут именно этим широким путем.

В «Житии Сергия Радонежского» монастырь олицетворяет место спасения, и к нему ведет узкая и тесная тропа, а большой и широкий вселюдный путь пролег далеко от этого места, не приближаясь (красноречивая деталь!) к нему. Описание местности, тем самым, наполняется евангельским смыслом.

Этим тесным путем придут к нему другие иноки, и возникнет знаменитая Троицкая обитель. Но когда в ней поселится зависть и смута, в очередной раз проявит преподобный Сергей смирение и покинет родной монастырь. Его поступок — для трезвления братии. С возвращением игумена Сергия обитель разрастется, окажется под Покровом Божией Матери, а Сергей, по смирению своему, удостоится беседы с Нею.

Из «Жития преподобного Сергия Радонежского» книжники узнают, что таланты даются человеку Богом или при рождении, или даруются по горячей молитве просящего; что первейшее служение Богу — почитание родительское; что тот, кто хочет быть первым да будет нравственным примером для других.

Весьма популярную в Древней Руси «Повесть о житии Петра и Февронии Муромских» монаха Ермолая-Еразма⁶², написанную к общерусской канонизации в XVI в. князя Петра (в монашестве Давида) и княгини Февронии (при постриге Ефросинии) Муромских, обычно называют повестью о любви, однако это слово ни разу не сказано ее героями по отношению друг к другу. В чем же выражается эта таинственная любовь?

Во вступлении к повести содержится характерное для древнерусских творений обращение к Богу-Отцу, а вот похвала Святой Троице обретает особое значение, поскольку Бог «создал человека по Своему Образу и по подобию Своему трехсолнечного Божества тричастное даровал ему: ум, слово и дух живой. И пребывает в людях ум, как Отец слова; слово же исходит от него, как Сын посылаемый; на нем же почивает Святой Дух, поскольку у каждого человека слово без духа из уст исходить не может, но дух со словом исходит; ум же начальствует».

Как в Троице первенствует Бог-Отец, пославший Святой Дух на сошедшего, по Его воле, в мир дольний Сына, так в человеке главенствует ум — духовная сущность, управляющая словом и духом. Поскольку душа пребывает в сердце, то и ум пребывает в нем.

Бог, «любя же в человеческом роде всех праведников, грешников же милуя, захотел всех спасти и в разум истинный привести». Что следует понимать под «истинным разумом»?

Истина, как известно, одна. Это — Бог. Тогда под *истинным разу-*

мом следует понимать божественный разум, т.е. разум, управляемый Богом, а не волею человека. Будучи самовластным, человек и *сам* может управлять *своим* разумом — помыслами. Но это уже будет не истинный разум, а склонный к ошибкам, ставшим таким после грехопадения — отпадения от Бога. Придти в *истинный разум* человек может только через смирение. А для этого нужно отсечь собственную волю...

Князь Петр был младшим братом правящего в Муроме князя Павла. Повинуясь братской любви, он рискует жизнью ради Павла и решается на сражение со змием — искусителем снохи. Победив змия, Петр впадает в грех гордыни: он — победитель! Духовная немощь выступает струпами и язвами на его коже. Гордыню можно победить смирением, но его пока маловато. Желая исцелиться от болезней, он ищет лекарей и находит мудрую (то есть наделенную Божьей Благодатью) дочь древолаза-бортника Февронию, готовую взяться за его врачевание, но при ряде условий.

Феврония умна, то есть духовна; князь — разумен, то есть рассудком пытается постичь непостижимые вещи. Вот и пытается Феврония через череду испытаний выработать у Петра смирение и привести его в истинный разум. Она не только *может* вылечить ей Богом суженого, но и *хочет* это сделать.

Первое условие — «если будет мягок сердцем и смирен», то обретет исцеление. Не проявил князь сразу смирения. Зная об этом, Феврония ставит новое ему условие: «Если не смогу быть ему супругой, то не нужно мне и врачевать его!» Здесь кроется очередная — мудрая — загадка Февронии: не *стать* супругой князю она *хочет*, а спрашивает себя: сможет ли она сама быть супругой князю?

Цель вроде бы одна и та же, да смысл разный. Именно ей самой придется позднее *доказывать* и боярам, и Петру, что она может быть супругой князю! Князь же уловил лежащий на поверхности смысл — девица заставляет его на себе жениться, и возмутился: «Как можно князю взять себе в жены дочь древолаза?!» Не уловил он в словах девушки более глубокий смысл: не будучи супругою, не подобает ей и врачевать его, и с небрежением отнесся к словам ее. Не понял вложенного в слова Февронии смысла — проиграл в мудрости ей. И в благородстве, поскольку сразу же замыслил в сердце обман: «Скажите ей, пусть врачует. Если же вылечит, обязуюсь взять ее себе в жены». Нет в нем оговоренного Февронией, как условие врачевания, смирения. Княжеская гордыня (княжеская жена — простолюдинка — не ровня ему!) взяла верх. Ради временной выгоды (выздоровления) готов и грех совершить — обмануть!

Чувствуется торжество в возвращении выздоровевшего героя, победителя змия, в родной город Муром. Добился вроде бы он намеченной цели — избавился от язв. Но намеченной цели не добилась Феврония. И Божественный Промысл не сбылся. Не была она обманщицей и не собиралась хитрить и лукавить, когда велела передать князю, чтобы один струп оставил. Она испытывала Петра — мужа ведь себе выбирала, княжескую гордыню побороть хотела ради спасения его души.

От оставшегося струпа болезнь быстро возродилась, причина то ее не устранена! Сердце князя не стало смиренным: не выполнил обещания

жениться на простой девушке, разболелся пуще прежнего.

Ситуация повторяется, но князь ведет себя уже совершенно по-иному: не приказывает лечить, а просит врачевания. Смирился. Феврония без гнева и гордыни приняла княжеское извинение, ибо ожидала его. Зная же Божественный Промысл о них, ставит новое условие: «Если будет мне супругом, то будет вылечен». На сей раз князю предстоит доказать в жизни, что сможет быть ее верным супругом, данным ей Богом. Если раньше, казалось, Феврония могла только робко поставить условие, которое князь проигнорировал, то теперь она твердо его диктует, ибо творит Божественную волю. И если прежде князь просто пообещал жениться на ней, не чувствуя этой Божественной воли о себе, то на сей раз «даст ей твердое слово». И получив исцеление (не просто тела, но души — кротостью и смирением!), взял ее себе в жены. Так Феврония стала княгиней. Свершился Промысл о них: не послал бы Господь в качестве испытания князю болезнь, не нашел бы тот себе верной супруги в лице дочери древолаза...

Последующая их семейная жизнь свидетельствует о том, что Феврония не просто стала Петру верной супругой и княгиней, но достойной его: мудрой, ведущей спасительным путем своего мужа. А князь Петр становится достойным Февронии супругом. Ради жены своей, следуя заповедям Божьим, отказывается он от княжеской власти: на предложение бояр выбрать или престол, или жену Петр предпочтет жену и согласится оставить Муром. Правда, впадет в уныние. Тогда уже Феврония укрепит его чудом: благословит срубленные деревца, и на следующий день они снова зазеленеют, что станет прообразом их возвращения домой.

А награда им обоим за праведную жизнь — венец небесный.

Когда приспело время благочестивого преставления их, то умолили они Бога, чтобы даровал им в один час предстать пред Ним. И завещали положить себя в едином гробу, имеющем только перегородку на две части. Сами же в одно время облеклись в монашеские одежды. И назван был блаженный Петр в иночестве Давид, что значит «возлюбленный», надо понимать — и Богом, и супругой. Преподобную Февронию нарекли при постриге Евфросинией, что переводится «радость», в данном случае — и радость спасения.

Преподобная Евфросиния, *выполняя послушание*, вышивала воздух (покров) для соборного храма Пречистой Богородицы, когда преподобный Петр-Давид прислал ей сказать, что хочет уже отойти от мира сего и ждет ее.

Феврония-Евфросиния оказалась перед выбором: завершить дело послушания или выполнить ранее данное слово мужу. Она выбирает обещание, чтобы не оставить неисполненного долга. Ее труд может завершить и кто-то другой, а вот данное слово выполнить может только она сама. Тем самым подчеркнула приоритет слова над мирским делом, пусть даже и богоугодным.

И, помолившись, предали они свои святые души в руки Божии в двадцать пятый день месяца июня. Это день памяти святых, покровителей русской семьи.

Не смогли их люди разлучить при жизни, попытались это сделать после кончины. *Захотели*, чтобы тело князя Петра было положено в соборной церкви Пречистой Богородицы; а тело Февронии — вне города, в женском монастыре, в церкви Воздвижения честного и животворящего Креста Господня. Рассудили себе, что коль супруги стали иноками, то «неугодно есть положить святых в одном гробу». Забыли слова евангельские о супругах: «...И будут два одною плотью, так что они уже не двое, но одна плоть» (Мф, 19:5). И поступили люди не по завещанию Божиим угодников, а по своему разумению.

Наутро же нашли отдельные гробы, в которые накануне положили тела святых, пустыми, а святые тела Петра и Февронии обрели в соборной церкви Пречистой Богородицы, в совместном их гробу, который сами повелели себе сделать.

«Люди же неразумные» не задумались о произошедшем чуде, не вспомнили слова Евангелия: «что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (Мф, 19:6), и опять попытались их разлучить. Снова переложили тела святых в отдельные гробы и разнесли по разным церквям, как и прежде. Но на утро опять нашли их лежащих вместе в совместном гробу в соборной церкви Пречистой Богородицы, ибо венчанные муж и жена являют собой одно целое. По словам апостола Павла: «...Ни мужъ безъ жены, ни жена безъ мужа, въ Господе. Ибо какъ жена отъ мужа, такъ и мужъ чрезъ жену; все же — отъ Бога» (1 Коринф, 11:11-12).

Теперь только становятся понятными слова Февронии, сказанные ею перед исцелением князя Петра: не жене не подобает его лечить! Феврония, собственно, и лечит свою вторую половинку — супруга, чтобы вместе, как единое целое, предстать пред Богом и обрести спасение в будущем веке. Но и на земле остаться вместе — в одном гробу.

Божественным Промыслом и стараниями Февронии (не словесными наставлениями — тут она не нарушила правил «Домостроя», — а примерами смирения!) и приводится князь Петр в истинный разум. Но для этого и князь проявил свою волю и смирение. А потому оба снискали награду от Бога — венцы святых и дар чудотворений.

Любовь Февронии к одержимому недугом князю — это жертвенная любовь, любовь к ближнему своему, ради его спасения. Это *любовь*, которая, по словам апостола Павла, долготерпит, милосердствует, не завидует, не превозносится, не гордится, *не ищет своего*, не раздражается, не мыслит зла, сорадуется истине, всего надеется, все переносит. Любовь, которая никогда не перестает! (1 Коринф, 13:13).

Из «Повести о житии Петра и Февронии Муромских» можно узнать, что ум и разум — разные понятия; что лекарь лечит тело, а врач врачует душу; что муж и жена не могут спастись по отдельности. Муж отвечает за жену, а жена — за мужа. И в этом произведении особая роль отведена жене, которая и должна привести мужа в «истинный разум» посредством ее любви и его смирения!

«Повесть о Горе-Злочастии» — это очередная интерпретация евангельской притчи о блудном сыне. XVII век внес серьезные коррективы в мировоззрение: после 1640-х годов начинается секуляризация сознания

и «ум» заходит за «разум». Рациональное сознание побеждает. Своим рассудком, а не наставлениями родительскими, пытается жить и безымянный молодец — собирательный образ молодого человека из «племена человеческого», один из «нас», как обмолвился автор сочинения. Промотав данное ему родителями состояние он стесняется вернуться в родительский дом, не слушает и советов добрых людей, а потому за его воспитание и берется Горе-Злочастие, являющееся в повести олицетворением нечистой силы. «Домыканный» горем молодец решает идти путем спасения и направляется в монастырь, т.е. к Отцу Небесному, а Горе-Злочастие остается за монастырскими воротами.

«Совершенство разума», то, чего так и не достиг молодец из «Повести о Горе-Злочастии», станет главным достоинством человека только в оценке Петровской эпохи.

Из «Жития преподобного Сергия Радонежского» мы уже узнали, что первейшее служение человека Богу — это детское послушание родителям. А что будет с тем, кто ослушается родителей? Того научит Горегоринское!

Что же получается в итоге, если лишить читателя «доброто чтения» — памятников древнерусской словесности?

Это значит:

1. Не указать ему на смысл жизни — спасение души.
2. Не сообщить «русскую идею», которая состоит в защите и сохранении Православия до Страшного суда.
3. Что «Царский путь» Спасителя — это исполнение 19 заповедей, и по нему шли и идут русские праведники.
4. Что спасение в миру кроется в милосердии.
5. Что княжеское служение — это мирское служение Богу.
6. Что раскаявшийся грешник не оставлен Богом.
7. Что семья — это «малая церковь».
8. А послушание родителям — есть служение Богу. На том и стоит наша «малая церковь».

Всё в целом и составляет ту нравственную основу, на которой строилась человеческая жизнь, семья и отношение к Богу и Отчизне, и что ныне оказывается не нужным новым поколениям русских людей.

¹ Ужанков А.Н. Из лекций по истории русской литературы XI — первой трети XVIII вв. «Слово о Законе и Благодати» Илариона Киевского. М., 1999.

² Гиппиус А.А. «Повесть временных лет»: о возможном происхождении и значения названия // *Syrrilomethodianum XV-XVI. Thessalonique 1991-92*. Отдельный оттиск; Данилевский И.Н. Библия и Повесть временных лет (К проблеме интерпретации летописных текстов) // «Отечественная история». 1993. № 1; Данилевский И.Н. Замысел и название Повести временных лет // *Отечественная история*. 1995. №5; Ужанков А.Н. По каким книгам судимы будете? // *Наука и религия*. 1996. № 1, 2; Ужанков А.Н. «Совестные книги» Древней Руси (Русское летописание и Страшный суд) // *Россия XXI*. 1999. №4.

³ Цит. по: Орлов А.С. Владимир Мономах. М.-Л., 1945. С.43-44, прим.1.

⁴ Повесть временных лет. ЛП. Изд.2-е. СПб., 1996. С.199.

⁵ Сын Ярослава Мудрого Всеволод (1030—1093, киевский князь в 1078—1093 гг.) получил при крещении имя Андрей. Его вотчиной стал город Переяславль, в котором в 90-е годы его сыновьями Ростиславом и Владимиром сооружается первая на Руси церковь во имя св. апостола Андрея, а рядом с Киево-Печерским монастырем князь Всеволод основал Выдубицкий монастырь. Его сын Владимир (Мономах), став в 1113 г. киевским князем, перенес летописание из Печерского в Выдубицкий монастырь. В 1118 г., то есть уже после работы над новой редакцией «Повести временных лет», в которую и вошло предание об апостоле Андрее, игумен Сильвестр был переведен на епископскую кафедру в Переяславль. В это время в Киеве княжил Владимир Всеволодович Мономах (1113—1125).

⁶ Кусков В.В. Исторические аналогии событий и героев в «Слове о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве» Комплексные исследования. М., 1988. С.68.

⁷ Ужанков А.Н. О принципах построения истории русской литературы XI — первой трети XVIII века. М., 1996. С.28-37. *Он же*: Стадиальное развитие русской литературы XI — первой трети XVIII века. Теория литературных формаций. М., 2008. С.159-182.

⁸ Митрополит Вениамин (Федченков) О богослужении православной церкви. М., 1999. С.300.

⁹ Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. Изд. 3-е. М., 1979. С.271-272.

¹⁰ Там же. С.272.

¹¹ Там же. С.272.

¹² См. интересные наблюдения по этому поводу у И.Н.Данилевского: *Данилевский И.Н.* Библия и Повесть временных лет (К проблеме интерпретации летописных текстов) // «Отечественная история». 1993. № 1.

¹³ Алексеев А.А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С.198.

¹⁴ Ср.: «Человек, виноватый в пролитии человеческой крови, будет бегать до могилы, чтобы кто не схватил его» (Притч. 28:17).

¹⁵ *Данилевский И.Н.* Библия и Повесть временных лет (К проблеме интерпретации летописных текстов) // Отечественная история. 1993. № 1. С.88.

¹⁶ Там же, С. 86-87.

¹⁷ *Данилевский И.Н.* Библейзмы Повести временных лет // Герменевтика древнерусской литературы X — XVI вв. Сб.3. М., 1992. С.94-95.

¹⁸ Кусков В.В. Исторические аналогии событий... С.68.

¹⁹ См.: *Данилевский И.Н.* Библейзмы Повести временных лет... С.75-103.

²⁰ Ни в коем случае нельзя согласиться с предложенным И.Н.Данилевским их наименованием «книги жизни». «Книга жизни» одна, она фигурирует в «Апокалипсисе» Иоанна Богослова, в нее записываются души праведников Высшим Судьей на Страшном суде (Ап.20.12,15).

²¹ *Ужанков А.Н.* О времени канонизации и написания житий святых Бориса и Глеба // *Ужанков А.Н.* Проблемы историографии и текстологии древнерусских памятников XI — XIII веков. М., 2009. С.97-164; *Он же*: Еще раз к вопросу о времени канонизации святых Бориса и Глеба и историографии их житий // Там же. С. 167-196.

²² *Ужанков А.Н.* «Жития Феодосия Печерского»: к вопросу о датировке //

Ужанков А.Н. Проблемы историографии и текстологии древнерусских памятников XI — XIII веков. М., 2009. С.199-211.

²³ Вопрос о месте и времени включения «Поучения» в «Повесть временных лет», написанную монахом Киево-Печерского монастыря Нестором около 1113 г., до сих пор остается нерешенным. «Поучение» дошло до нас в составе «Лаврентьевского летописного свода» (1377 г.); который сохранил, по мнению А.А. Шахматова, поддержанному с некоторыми уточнениями большинством ученых, вторую редакцию «ПВЛ», составленную около 1116 г. игуменом Выдубицкого монастыря Сильвестром. Третья редакция, завершенная около 1118 г. опять в Киево-Печерском монастыре, сохранилась в «Ипатьевском летописном своде» (начало XV в.). (См.: Шахматов А.А. Повесть временных лет. Т.1. СПб., 1916. С.1-XX.) До сих пор остается непонятным, как «Поучение», написанное, как полагают, в 1117 г., попало во вторую редакцию «ПВЛ», составленную в 1116 г., причем помещено под 1096 г., т.е. отнесено ко времени написания самого «Письма» Олегу Святославичу.

²⁴ «Брат» в приведенном контексте олицетворяет духовное родство. Православные христиане обращаются друг к другу словами «братья и сестры». Но в словах Мономаха появляется и иной, конкретный смысл, поскольку Олег Святославич приходится ему и двоюродным братом, и кумом, крестившим в 1076 г. первенца Владимира Мономаха — Мстислава.

²⁵ Орлов А.С. Владимир Мономах. М.-Л., 1945. С.156.

²⁶ Высоцкий С.А. Средневековые надписи Софии Киевской. К., 1976. С.49-50.

²⁷ См.: Ужанков А.Н. Будущее в представлении писателей Древней Руси XI–XIII вв. // Русская речь. 1988. № 6.

²⁸ ПСРЛ. Т.2. Стлб.236. Далее столбцы указываются в тексте.

²⁹ Интересно отметить, что почти те же самые народы, что прославляли поход русских князей 1111 г. теперь «кают» Игоря Святославича!

³⁰ Робинсон А.Н. Солнечная символика в «Слове о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве». Памятники литературы и искусства XII — XVII веков. М., 1978. С.7-58. Причем, что интересно, в восьми случаях из 12 солнечное затмение предшествовало смерти князя, а в двух случаях трудно установить, поскольку не известна точная дата смерти.

³¹ Обращаю внимание на христианское (православное) обращение князя (княжеское служение — мирское служение Богу) к своим воинам: он обращается к ним как братьям во Христе и дружинникам-воинам. Обращение «братие» — это православное обращение, а не призыв к своим единокровным братьям, как полагали некоторые исследователи в советское время.

³² Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. Т.1. М., 1997. Стлб.70.

³³ В этом символе кроется еще один смысл: все воины уже изначально обречены на смерть (из пяти тысяч останутся живы только пятнадцать человек), их тела покроет могильная тьма.

³⁴ См.: Клейн И. Донец и Стикс (Пограничная река между светом и тьмою в «Слове о полку Игореве») // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С.64—68.

³⁵ Ужанков А.Н. Стадиальное развитие русской литературы XI — первой трети XVIII века. Теория литературных формаций. М., 2008. С.165-185.

³⁶ См.: *Клейн И.* Донец и Стикс (Пограничная река между светом и тьмою в «Слове о полку Игореве») // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С.64—68.

³⁷ *Ипатьевская летопись* // ПСРЛ. Т.2. Стлб. 642-644.

³⁸ *Пиккио Р.* «Слово о полку Игореве» как памятник религиозной литературы Древней Руси // ТОДРЛ. Т.1. СПб., 1997. С.435.

³⁹ См.: *Кусков В.В.* Исторические аналогии событий и героев в «Слове о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве». Комплексные исследования. М., 1988. С.69-72.

⁴⁰ *Ипатьевская летопись* // ПСРЛ. Т.2. Стлб.648.

⁴¹ Там же. Стлб. 642-644.

⁴² Там же. Стлб. 649.

⁴³ В отличие от крестоносцев, монголо-татары не оседали на русских землях. Они направляли свои рати на Северо-Восточную Русь периодически: в 1252 г. (Суздаль, Переяславль); в 1281 г. (Владимир, Ростов, Суздаль, Тверь и др.); в 1293 г. (Владимир, Москва, Переяславль, Суздаль и др.); в 1307 г. (Рязань?, Москва?); в 1315 г. (Ростов, Торжок); в 1317 г. (Тверское княжество); в 1318 г. (Кострома, Ростов); в 1322 г. (Ярославль); в 1327 г. (Тверь и Рязань?); в 1358, 1365, 1373 гг. (Рязань); в 1375, 1377, 1378 гг. (Нижегородское княжество); в 1382 г. (Москва и др.); в 1388 г. (Рязань); в 1391 г. (Вятка); в 1399 г. (Нижний Новгород); в 1408 г. (города вокруг Москвы); в 1410 (Владимир); в 1415 г. (Елец); в 1429 г. (Кострома и др.); в 1439 г. (окрестности Москвы); в 1443 г. (Рязань) и т.д. (66). Обращает на себя внимание то обстоятельство, что опустошению подвергалась не вся Русская земля, а отдельные города и княжества. Больше других доставалось Твери, Рязани и Москве. Были периоды в десять и более лет (во времена Александра Ярославича и его сыновей даже в 29 лет!), когда набегов на Северо-Восточную Русь и вовсе не было.

⁴⁴ *Вернадский Г.В.* Два подвига св. Александра Невского // *Гумилев Л.Н.* Черная легенда: друзья и недруги Великой степи. М., 1994. С. 557.

⁴⁵ ПВЛ. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 1996. С. 7-8.

⁴⁶ ПЛДР. XIII век. С. 428.

⁴⁷ Там же. С. 136.

⁴⁸ Там же. С. 138.

⁴⁹ Там же. С. 426.

⁵⁰ Ср.: «Хотя почитание святых князей начинается с первых же лет христианства на Руси (св. Борис и Глеб), но особенно усиливается во времена монгольского ига... Подвиг святых князей становится главным, исторически очередным не только национальным делом, но и церковным служением». Власть русского удельного князя «ограничена вечем, дружиной, церковной иерархией. Он воплощает в себе не столько начало власти, сколько начало служения» (*Федотов Г.* Святые Древней Руси. М., 1990. С. 90-91).

⁵¹ ПЛДР. XIII век. С. 132.

⁵² Там же. С. 232.

⁵³ Там же. С. 436.

⁵⁴ *Вернадский Г.В.* Два подвига св. Александра Невского. С. 566.

⁵⁵ *Костомаров Н.И.* Господство дома Св. Владимира. М., 1933. С. 170.

⁵⁶ *Данилевский И.Н.* Один из любимых героев детства // Знание — сила. 1994. № 7. С.130.

⁵⁷ ПЛДР. XIII век. С. 154.

⁵⁸ Там же. С. 158.

⁵⁹ В этой связи интересно отметить, что такая политика князей действительно дала желаемый результат. «Уже в начале 60-х годов сократилось количество ханских наместников (баскаков), призванных присматривать за порядком на Руси, а к началу XIV в. в основных центрах Северо-Восточной Руси, впоследствии ставшей ядром Русского государства, институт баскачества был ликвидирован вовсе»// *Кучкин В.А.* Русь под игом: как это было? М., 1991. С. 19.

⁶⁰ «Два подвига Александра Невского, — пишет Г.В. Вернадский, — подвиг брани на Западе и подвиг смирения на Востоке — имели одну цель: сохранение православия как нравственно-политической силы русского народа. Цель эта была достигнута: возрастание русского православного царства совершилось на почве, уготованной Александром. Племя Александрово построило Московскую державу» (См.: *Вернадский Г.В.* Два подвига св. Александра Невского. С. 567).

⁶¹ Житие Сергия Радонежского // Памятники литературы Древней Руси. XIV — середина XV века. М., 1981. С.256-429.

⁶² Повесть о Петре и Февронии. Подготовка текстов и исследование *Р.П. Дмитриевой.* Л., 1979. С.209-223.

Л.Г. ДОРОФЕЕВА

(Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта, г.Калининград)

ОБРАЗ СМИРЕННОГО ЧЕЛОВЕКА В «ЖИТИИ АЛЕКСЕЯ ЧЕЛОВЕКА БОЖИЯ»

Переводная литература, к которой относится «Житие Алексея человека Божия», составляет важнейший пласт древнерусской словесности. Священное Писание, богослужебные тексты, творения святых отцов, жития, переводимые на славянский язык, воспринимались древнерусскими писателями как откровение об Истине, как образец, с которым нужно все сверять, как канон. И на протяжении нескольких веков — вплоть до XV века — они составляли основной корпус текстов. Особенность же существования переводных текстов в литературе Древней Руси заключается в том, что между ними и собственно-русской литературой не было разделения, о чем писал в свое время Д.С. Лихачев, считая, что разделение литературы на оригинальную и переводную, «модернизирует средневековую литературу»¹. Об отсутствии «четкой оппозиции между литературой оригинальной и литературой заимствованной» в Древней Руси пишет и Д.М. Буланин: «В древнерусском книжном репертуаре статус перевода определялся теми же параметрами, что и статус сочинения <...>, единожды усвоенные, чужие сочинения функционировали на равных правах с собственными»².

Существеннейшую роль в формировании русской агиографии сыграли переводные жития, действительно воспринимавшиеся в Древней Руси как собственные. Это объясняется отношением христианского сознания к Священному Преданию, одной из форм которого они являются. Житие, говоря о святом, тем самым говорит о действии в человеке Духа Святого, о достижении им спасения души и святости. А спасение души в вечности и было главной целью древнерусского книжника, на что указывает А.Н. Ужанков: «... практически *через все* древнерусские произведения вплоть до 40-х годов XVII века проходит тема *спасения души* (курсив А.Н. Ужанкова. — *Л.Д.*)»³.

Житийные тексты, переведенные на церковнославянский язык и получившие широкое распространение на Руси, способствовали формированию того духовного и ценностного контекста, который затем стал источником и собственно русских текстов.

О большой роли переводных житий и одновременно о малой их

изученности говорит В.О. Творогов: «этот богатейший раздел древнерусской книжности изучен еще очень плохо <...> Мы располагаем лишь единичными исследованиями и изданиями переводных житий, из которых на современном уровне осуществлено лишь одно — издание Жития Андрея Юродивого, подготовленное А.М. Молдованом»⁴.

Среди перечисленных ученым переводных житий (а их он обнаружил 280), на первом месте по распространенности и популярности стоит «Житие Алексея человека Божия». При этом нельзя говорить о достаточной степени его изученности. Литература, посвященная изучению этого Жития, немногочисленна и имеет в основном характер текстологический (см.: Дробленкова Н. Ф.⁵, Бобров А. Г.⁶, Муравьев А.В. и Турилов А.А.⁷). Несколько особняком находится интересное и глубокое исследование М.Ф. Мурьянова «Алексей Человек Божий в славянской рецензии византийской культуры»⁸, посвященное вопросам новгородской иконографии и культа святого. Отчасти касается содержания образа Алексея человека Божия С. А. Иванов в своем исследовании «Византийское юродство»⁹. Основным же до сего дня остается исследование В.П. Адриановой-Перетц, изданное еще в 1917 г. Она провела текстологическое изучение жития св. Алексея Человека Божия, установила древнейший славянорусский текст, «который сохранился в рукописи Златоструя XII в.»¹⁰, восстановила его, рассмотрела комплекс мотивов в Житии. И теперь именно этот вариант текста помещен в БЛДР¹¹, которым мы и пользуемся в своей работе.

Вопросов содержания жития, тех смыслов, идей, которые и являются основными в любом произведении, исследователи практически не касались. Остается неизученным тип подвига, характер и содержание святости св. преподобного Алексея Человека Божия, т.е. сам образ святого. Между тем «Житие Алексея человека Божия» — одно из самых загадочных и трудных для анализа. И прежде всего — в области смысла, в плане его *понимания*.

Обратимся к анализу образа святого, который явил собой образец смирения, и проведем этот анализ в антропологическом аспекте, используя герменевтический и аксиологический подходы, а также принцип последовательного прочтения.

Самое начало жития, в соответствии с законами жанра, знакомит читателя с родителями святого, которые, как правило, в византийских житиях довольно часто и состоятельны, и знатны, и благочестивы¹². В «Житии Алексея человека Божия» сделан особый акцент не только на благоверии, но и на богатстве его родителей. Причем, тема благоверия на протяжении всего жития будет соседствовать с темой богатства. И не случайно, так как она непосредственно связана с главной целью этого жития — показать тип святости, особенности подвига святого, с задачей агиографа открыть христианину-читателю лик святого, изобразив в нем вечное и в то же время лично неповторимое¹³.

Читаем самое начало: «Бе некто человекъ благоверень в Риме граде именем Евфимианъ, славень бывъ у Анурия и Аркадия, у царю римскую. Богатъ сый зело, имеше же рабъ-домочадецъ 300 в *свилнах ризах* и

в *златых поясах* (здесь и далее курсив в цитатах мой. — Л.Д.), не имел же чада, зане подружие его неплодно бе»¹⁴.

В первом же предложении жития внимание сразу обращено на материальную, вещную, *внешнюю* сторону жизни: слово «благоверный» соседствует со словами «богатый зело», указывается количество рабодомочадцев (300 человек), которые одеваются тоже богато — в «свилные (шелковые) ризы», «златые пояса», что можно расценивать как знак особой состоятельности их владельца, но и не только, — еще это и знак его благочестия, так хорошо содержащего своих рабов. Заметим, что и о бесплодии этих благочестивых людей говорится также лишь в связи с *отсутствием наследника* всего этого богатства: Евфимийан «Богатъ сый зело, имел же рабъ-домочадецъ 300 в свилнах ризах и в златых поясах, не имел же чада» (244).

Обратим внимание на символику одежды: *шелковые* ризы, *золотые* пояса, которая еще не раз повторится в тексте жития. Пока это знаки богатства земного.

В следующем абзаце раскрывается, в чем же проявляется благоверие Евфимийана: оно тоже имеет вполне материальное выражение. В вещно-предметной форме описываются три трапезы, которые подаются «до 9-го часа»: сирым и вдовицам, нищим и недужным, странным и мимоходящим, причем сам он вкушал с последними «черноризцъ и мимоходьни нищимъ» (244), т.е. со странниками. Но здесь обращает на себя внимание символика чисел, т.к. описывается утреннее время, и обозначение трех трапез соответствует в суточном круге богослужения «утренним часам», которые в это время читаются и в храме перед Божественной литургией — час 3-й, 6-й и 9-й. Вполне можно предположить неслучайность этого совпадения, обусловленное особым символизмом житийного текста. Житие включается тем самым в сакральное пространство литургии и все в нем обретает символический смысл.

Как мы видим, родителям посвящается довольно большое пространство текста, как будто составителю жития очень важно подчеркнуть, *насколько* благоверными они были: «идя в полату, милостыню пред собою слаше, глаголя, яко несмь достоинъ по земли Божии ходити. Жена же его именем Агласиа, жена же верна и боящия Бога, заповеди творяше, молящия Богу и глаголющи: «Помени мя, Господи, недостойную рабу твою, и дай же ми плод чреву, да будеть ми возь старосте и на утеху душа моя!» (244).

В материнской молитве останавливает внимание ее мотивация. Для чего просит у Бога себе она чадо? Чтобы был «поводырем в старости и утешением души» (245) ее. И это желание вполне *естественное* (но, заметим, не имеющее отношения к *сверхъестественному*, о котором и повествует житие). Описание милосердия родителей и всяческих их добродетелей будто убеждает в правоте этой мотивации, но в то же время помещает их в отношении к Богу как просящих все же *наследника* только для *земного богатства и поводья и утешения* в их *земной жизни*. Это, с точки зрения агиографа, не противоречит заповедям, но оставляет человека в пространстве мира земного, в котором в большей мере располагается и его сердце. Напомним, что в соответствии с православ-

ной антропологией, сердце есть средоточие духовной личности, здесь находятся ее «духовные очи». По словам И. Ильина, «священное открывается только духовному оку и притом именно оку сердца»¹⁵.

На наш взгляд, в описании отношений родителей святого к Богу явно просматривается евангельская притча о богатом юноше, который жил благочестиво, но это и был его предел — соблюдая перечисленные Христом заповеди, благочестиво распоряжаться своим богатством: «Иисус сказал ему: если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною. Услышав слово сие, юноша отошел с печалью, потому что у него было большое имение. Иисус же сказал ученикам Своим: истинно говорю вам, что трудно богатому войти в Царство Небесное; и еще говорю вам: удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие» (Матф.19:21-24)

Этот евангельский сюжет о богатом юноше имплицитно присутствует в дальнейшем развитии сюжетной линии родителей св. Алексея и явно — в сюжетной линии самого св. Алексея, который и сделал то, о чем сказал Христос богатому юноше.

Итак, родители живут благоверно, праведно и молятся Богу. И выглядит вполне закономерным последовавшее вслед за молитвой чаемое матерью чудо, совершаемое Богом: «помяну юг Богъ по добродееанию еа, и зачат и роди сынъ. И възвеселися жена и мужь еа о Бозе» (244). Т.е. Бог отвечает на их мольбу, являет Свою милость, и, казалось бы, вполне ясную для родителей святого Свою *волю*: они получают сына, вроде бы, за свое благочестие и молитву и в подтверждение правоты своей мотивации. Отрок и растет благочестивым: он познал грамоту, церковные правила и был очень умным, вернее премудрым («бысть отроча премудро зело» (244)), как говорит житие. Казалось бы, все идет правильно и благополучно в их жизни. И если бы это было так, то это был бы другой, «благополучный» и даже в нравственном отношении вполне назидательный, сюжет, не выходящий за рамки «земного» пространства, который имел бы следующую фразу финальной: «И обручиша ему невесту царьскаго роду и сътвориша ему бракъ, увязыше чертогъ, венчаше а святыми священники въ церкви Святаго Внифантия. И введше я в чертогъ, веселишася до нощи весь день тыи» (244). Ведь в соответствии с ожиданиями родителей, да и с «человеческой» логикой, все и шло к столь же благополучной, как у родителей, благочестивой жизни сына — наследника всего имения: женитьба, да еще на дочери царского рода, являлась логичным продолжением благодеяний Бога, откликнувшегося на просьбы родителей в награду за их благочестие. И так по-человечески понятна радость веселившихся на свадьбе «до нощи весь день тыи»! Звучит здесь та же радость, какая сопровождает и евангельское описание брака в Кане Галилейской, где все веселятся, и где Господь совершает свое первое чудо, претворяя воду в вино, которого не хватило для веселья. То есть брак освящен, ничего предосудительного не происходит. Но заметим, что и в Евангельском сюжете, прежде чем претворить воду в вино, тем самым благословляя брак, Христос произносит неожиданные и полные тайны даже для его Матери слова: «Иисус говорит Ей: что

Мне и Тебе, Жено? еще не пришел час Мой» (Ин. 2:4). В толкованиях святых отцов эти слова указывают, что здесь-то впервые Господь говорит о тайне Божественного промысла, он переводит всю ситуацию в план сакральный, этот сюжет имеет прообразовательный смысл и говорит о будущей искупительной жертве¹⁶.

Это всеобщее благополучие, основанное на правильно благочестивой жизни, достигает в описании брака своей высшей точки, выглядящей вполне закономерно.

Тем более неожиданно и сильно звучит следующий сюжетный поворот, в котором уже появляется в первый раз сам святой как главное действующее лицо, сразу являя *сильную волю* и *свой выбор*, который сложился в нем скрыто для всех — и родителей, и невесты, и для читателя. Это первая загадка, которую задает нам житие: когда, как и под воздействием чего совершился этот выбор? На этот вопрос ответа нет. Заметим, что в отличие от многих других житий помимо того, что св. Алексей был вымолен, и что он был образован и познал церковные правила, более ничего не предвещало грядущего поворота событий. Нет никаких намеков на его желание оставить мир, уйти из дому, посвятить себя аскетическому подвигу — его поступок совершенно неожидан. Хотя в большинстве монашеских житий стремление к уединению отмечается уже в детстве.

Как же описан этот определяющий путь святого момент? какова символика вещно-предметного «этого» мира в эпизоде ухода Алексея из дому?

«Влез же в чертогъ, седе на *престоле злате*, и взем *перъстень злат*, и лез *обить коприную*, и дасть обручнице своей, и рече: «Възми и съхрани, и буди Богъ меж тобою и мною, дондеже Господь изволит». И иные тайнии извѣща к ней» (244). Это описание продолжает начатую в самом начале повествования тему царственности: «*престоль златъ*» (переведено как «золотой свадебный трон»), затем «*золотое кольцо*», которое он завернул «в *персидский шелк*»... Как существенно для агиографа здесь все: эти вещественные признаки богатства земного и одновременно царственности, которые должны преобразиться — и преобразуются — по ходу сюжетного движения, обретая в эпитопосе жития свое символическое звучание и прообразовательное значение.

И именно здесь мы слышим в первый раз *слово героя* жития — святого Алексея¹⁷. Он поступает уже как ведающий волю Бога, и исполняющий ее, потому и слово его произносится в весьма императивной форме, именно с такой «властью»¹⁸, которая *дана* ему свыше. Произносит он следующее, отдавая золотое кольцо: «Възми и съхрани, и буди Богъ меж тобою и мною, дондеже Господь изволит». И иные тайнии извѣща к ней» (244). Формула «да будет Бог меж тобою и мною» носит характер и тон пророческий, здесь явно звучит указание *свыше*, открытое святому Алексею, которое должна принять «обрученная». Кстати, заметим, тоже не случайное слово — она обручена... кому? Св. Алексею? Формально да, но вся ее последующая жизнь говорит о другом смысле ее «обрученности», как это можно предположить — Жениху Небесному, т.к. девство свое теперь она призвана сохранять «пока Господь изволит». Такой нео-

пределенный срок ожидания ставит перед нею св. Алексей. И она соблюдает свято это его указание, уподобляясь поневоле, но со смирением, «пустынножительнице» на эти долгие годы.

Слова же «тайные», которые ей «поведал» святой, так и остаются для читателя тайной до конца повествования — и за его пределами. Даже хартия, написанная св. Алексеем, прочитана епископами, но не озвучена в тексте дословно, что тоже неслучайно, так как истинная цель жития заключается не в том, чтобы все узнали, наконец, в нищем человеке сына богатых и благочестивых родителей. *А в чем?* И это главная загадка жития, к решению которой мы приблизимся в финале прочтения текста.

Мы же подошли к описанию *ухода из дома* св. Алексея, где в последний раз звучит тема богатства и наследства в земном его смысле: он идет «в ризницу» (сокровищницу) и берет «часть своего богатства («взем от богатства своего»), т.е. часть своего материального наследства, из того, что ему причитается. И дальше, втайне покинув Рим,— причем, «спустившись с Капитолия», что тоже символично,— он на корабле «доплы града Лаодикия, рекомаго Магнарея» (246). Граница между богатством земным и богатством небесным преодолена св. Алексеем, что ознаменовано и его молитвой, в которой звучит отречение от мира *этого*: «Боже, сотворивый небо и землю и спасе мя из чрева матере моя, спаси мя и ныне от *суетнаго сего жития* и сподоби мя деснаго стояния, яко ты еси Богъ милостивъ и спасаай, тебе славу възсылаем, Отцу, и Сыну, и Святому Духу» (246). Святым здесь дано определение жизни *земной* как «*суетной*», от которой нужно спастись, и нужен Тот, Кто может спасти.

После этой молитвы, «в той час» т.е. тотчас же (что свидетельствует о провиденциальности и синергичности сюжета, явленной в самой последовательности сменяющихся событий: молитва — и результат молитвы), он встретил погонщиков и отправился с ними в путь, конечным пунктом которого стал город Эдесса, «идеже лежит образъ иконы Господа нашего Иисуса Христа, иже дасть Авгарю сый» (246). Речь идет здесь об известной всему миру иконе Спасителя под названием «Спас Нерукотворный», по преданию оставленном Самим Христом на «убрусе», т.е. на платке, для эдесского царя Авгаря. И, если рассматривать это житие как «икону в слове», то в этом эпизоде мы обнаруживаем главный принцип изображения лика святого — его *уподобление Христу*. Ведь именно в уподобление Христу совершает все свои поступки св. Алексей: он все продает, и все деньги раздает нищим, обретая тем самым нищету в буквальном смысле. Но для чего она ему? Здесь мы подходим к главной идее его подвига, а значит, и к пониманию главного смысла произведения.

На этот смысл произведения опосредованно указала еще В.П. Адрианова-Перетц — через установление связи Жития с литературой, «средной *по идее и форме*». Считая Пролог и Четьи Минеи «самым популярным назидательным чтением Древней Руси», в котором «...русский книжник находил идеологию христианства...», исследовательница как бы «погружает» текст Жития в проложные поучения, основу которых составляет святоотеческая мысль, и обнаруживает их идейную связь: «Житие св. Алексия дает прекрасную иллюстрацию к идее, постоянно

повторяющейся в проложных поучениях: ничто не избавляет от муки и не вводит в небесное царство токмо смирение и любви, терпение и нищета, охудение и озлобление, лишение и уничтожение пребывающее (Слово св. Ефрема о подвиге. Пролог, 17 февр.). В другом слове читаем: «Проженем щедротою богатство неправедное и возлюбим Христову нищету земную, да ны даст небесное богатство. Проженем воздержанием силу телесную, да изнеможет в нас похоть плотская... Проженем славохотие смирением» (Слово Петра некоего о супротивии всяцем. Пролог, 23 дек.). Иногда наставления звучат еще определеннее: «возненавидите... по плоти сродники и не возвратитесь к любви родительской», читаем в «слове Петра инока о умном трезвении сиречь о молитве» (Пролог, 29 июля). Так поступает св. Алексей, по евангельскому завету оставляя отца и мать и удаляясь на тяжелый подвиг отречения от всех земных благ»¹⁹.

Григорий Богослов в «Слове 14. О любви к бедным», опираясь на Евангелие, говорит: «Мы, наследовавшие это великое и новое имя, чтобы называться по Христу народом святым, царственным священным, людьми усвоенными Богу и избранными (1 Петр. 2,9), ревнителями добрых и спасительных дел (Тит. 2, 14), учениками кроткого и человеколюбивого Христа, понесшего наши немощи, *унизившего Себя* до нашей бренности, *нас ради обнищавшего* (2 Кор. 8, 9), нисшедшего в эту плоть и земную храмину и претерпевшего за нас скорби и болезни, *дабы мы обогатились наследием Божества*»²⁰. Здесь святитель Григорий Богослов апеллирует Христу как «идеальному нищему», и этот образ, безусловно, стал ориентиром для Алексея, ищущего Бога и пошедшего путем странничества.

Дальше в Житии образ св. Алексея уже будет неразлучен с понятием нищеты, более того, именно нищета становится главной его характеристикой и главным подвигом. В том, что он подаваемую ему милостыню отдает другим нищим, происходит как бы «удвоение» его нищеты, и это уже признак святости. Агиограф обращает внимание на еду св. Алексея, в описании которой главное место занимает, конечно, «еда небесная»: он постится «от воскресения до воскресения, причащаясь святых тайн, съедая лишь два куска хлеба и выпивая два глотка воды, пребывая без сна все ночи.» сноску Очевидно, что внешняя, материальная, нищета есть лишь средство достижения главного — нищеты духа в евангельском смысле²¹. Доминантой образа святого Алексея и является идея нищеты духа в соответствии с первой заповедью блаженства: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мф. 5:3), являющейся основанием для исполнения всех остальных заповедей, что и составляет суть житийного канона, «смысловую основу которого составили 19 заповедей»²².

Но вернемся к последовательности сюжета. Что же родители? Они его начинают искать. Причем интересно движение поиска, который столь тщателен, что должен был бы привести к «обретению» его, и фактически привел, т.к. посланные слуги в Эдесс видели его, дали милостыню, но *не узнали*, и, вернувшись в Рим, «взвестиша господину своему, яко не обр?тохом его» (246). Не звучит ли здесь имплицитно евангельский сюжет о встрече со Христом двух путников — Луки и Клеопы, которые не узнали своего Учителя, потому что, по слову Христа, были в этот мо-

мент «несмысленные и медлительные сердцем»: «Тогда Он сказал им: о, несмысленные и медлительные сердцем, чтобы веровать всему, что предсказывали пророки!» (Лк. 24:25)

Этот *мотив неузнавания* теперь будет сквозным до конца повествования, до финала. Он составляет своего рода интригу (что, кстати, не могло не способствовать популярности жития). Ведь не узнают его позже, во второй части жития, помимо «домочадцев», т.е. слуг, *родные родители* и *обрученная с ним* женщина, что само по себе уже чудо и, скорее, говорит символически о том, что их сердце оказалось не способным принять, «вместить» смысл подвига их сына.

Но агиограф не упрекает родителей, более того, он еще раз подчеркивает степень их веры и благочестия еще и целомудренным их супружеством, о чем говорят слова: «отец его, отнележе родися сынъ его, не прилеписа жене своей» (246). Отметим, что образы родителей и их поведение психологически весьма достоверны, что не отменяет символического их осмысления в рамках жития. Психологичность их изображения, скажем так, не разрушает агиографического канона. Мать остается в *своем* пространстве молитвы за сына, обращенном к *земной реальности*, в которой хочет видеть сына, молит о его *физическом* присутствии, причем опять, как и в первый раз, с акцентом *на себе*, (вспомним — как и в первом случае вымаливания себе сына для утешения в старости): «Мати же его, от того часа брачнаго, егда искааху его и не обр?тоша, вшедши в ложницу свою и отврзши оконце възглавии своем и пославши вретнице, попелом посыпа, молящися Богу, глаголющи: «Не имам вьстати отсюду, дондеже увемъ о сыну своем единочадем, камо ся де»» (246). Отец же произносит следующие слова, обращаясь к своей жене и тем самым как бы дополняя и поправляя ее молитву: ««Молив? Бога, да пощадит отроча, еже нама дасть»» (246). (««Помолим Бога, да пощадит дитя, которого нам дал»»). И эта молитва отца свидетельствует о его мудрости и смирении перед волей Бога, и вере в Него, давшего им сына и милующего («щадящего») всех.

Тем более кажется непонятным, зачем Бог, давший им сына, затем, по сути, отнял его у них. *Но отнял ли?*

Далее агиограф обращается к св. Алексею, к его времени пребывания в Эдессе, и существенно меняет характер своего повествования: «Сътворшу же отрочате 17 лет въ папръте Святыа Богородица и угоди Господеви своему: явися во съне понамарева святыа Богородица, глаголющи: «Въведи человека Божиа въ церковь мою, яко достоинъ есть царства небесьнаго, яко миро бо добровоня молитва его есть и якоже венець на главе цесареви, тако почиваетъ Духъ Святыи на немъ. И яко же солнце сияеть въ весь миръ, тако просияеть житие его предъ ангелы Божии»...» (246). Эта часть выделяется структурно и по типу повествования, здесь и иное отношение к времени, так как агиограф воссоздает *образ святого*, его *лик*. Во временном плане 17 лет подвига святого уместаются в одну фразу: «Сътворшу же отрочате 17 лет въ папръте Святыа Богородица и угоди Господеви своему» (246). Но как много уместается в этом предложении! Авторы перевода изучаемого нами текста переводят слово «сътворшу» как «провел»: «Семнадцать лет *провел* юноша на па-

перти церкви Святой Богородицы и угодил Господу своему»²³ (245), что нам представляется неточным, не отвечающим смыслу образа св. Алексея. Чтобы «угодить», надо что-то делать, что-то совершить такое, чтобы произошло движение, изменение, приращение чего-то нового — созидание. Словарь Срезневского и дает такие варианты смыслового употребления слова «*творити, творю*»: *делать; строить, сооружать* («творити храм»); *творить, создавать; производить, давать; совершать* («Яко же азъ сътворихъ вамъ, и вы творите»). Здесь же приводятся примеры со словами «творить молитвы», «творить чудеса»); *действовать, поступать, исполнять* и т.д.²⁴.

На наш взгляд, в процитированном предложении слово «сътворшу» и заключает в себе смысл такого действия, в котором есть смысл «делания», широко употребляемого в аскетической (святоотеческой) литературе: молитвы, подвижнического подвига (поста, терпения разных невзгод телесных и душевных и т.д.), и главное — *исполнения* воли Божией, *сооружения* внутреннего храма души своей, *со-творчества* с Богом в деле *созидания* образа Божия в себе. Поэтому для древнерусского читателя жития в этом слове заключался основной смысл жизни св. Алексея, «угодившего» Богу. Ведь «угождал» он, находясь «въ папрът? Святыя Богородица», т.е. в пространстве церковном. Таков основной ценностный топос жития. И если обратить внимание на пространственную организацию текста, то легко прочитывается главная мысль агиографа, а значит и жития: возникающий в самом начале топос *Дома* становится основным, сквозным и имеет свое развитие.

Вначале это дом реальный, земной — дом Евфимия, в котором есть открытость сакральному пространству — молитва и жизнь по заповедям, т.е. описано религиозное сознание героев жития, а именно родителей святого. Но сакральное пространство еще не становится здесь основным, их жизнь ориентирована на внешние формы, даже если это касается молитвы, проявлений жизни духовной.

Следующим этапом проявления этого топоса стал уход сына из отеческого дома — известный архетипический сюжет, имеющий разный смысл в художественной литературе в зависимости от контекста, в который помещен. Чаще встречается в литературе путь блудного сына. Но в рамках агиографии, и конкретно этого жития, уход сына из отчего земного дома означает поиск им истинного Дома — Царствия Небесного, и, по сути — *уходом не является!* Св. Алексей и поселяется на паперти Храма Пресвятой Богородицы, где есть икона Спаса Нерукотворного, тем самым вступая на порог Небесного Дома, и там угождает Богу своими подвигами, за что Богородица велит пономарю его ввести в «церковь мою», и уже называет его «человеком Божиим» (в тексте именно в данном эпизоде впервые появляются эти слова в отношении к св. Алексею). Здесь же указывается на его принадлежность Царству Божию, потому что молитва его «якоже венец на главе цесареви» и это означает, что «так почиваетъ Духъ Святыи на немъ». Вот она — истинная *царственная* принадлежность, вот чаемое им Царство, хотя он и считает себя недостойным его.

И тут возможен был бы финал, т.к. истинный Дом найден и обретен.

Но сюжет разворачивается иначе. И св. Алексей через короткое время опять оставляет, казалось бы, обретенный им Дом — Церковь Богородицы: «И прослу слово то человека Божия въ вьсемь граде томь. Видевъ же, яко познаша игъ вьси, отбежа от града того и пришьдъ въ Лаодикию, вьлезе въ корабль и хотя преехати въ Таръсь Киликию, зане ту не знаяхуть его» (246). Почему? Логика его поступков всегда определяется его принадлежностью Богу, — он *Божий человек*, и этой своей принадлежности он не хочет терять из-за человеческого почитания уже его самого. Спасение души — вот главное для святого, обретшего основное качество души, характеризующее святость — *смирение, обладание евангельской «нищетою духа»*. А смирение и есть истинный путь сохранения своего пребывания в Боге. Поэтому, конечно, св. Алексей, покидая Эдесс и храм Богородицы, не покидает тот Дом, который он обрел за 17 лет подвижничества. Но, напротив, уходя в пространстве географическом и физическом, он пребывает в духовном, сакральном пространстве и совершает свое дальнейшее движение, оставаясь теперь уже навсегда «человеком Божиим». Его путь — по-прежнему в пространстве Небесного Отчего Дома. Но куда и зачем он совершает земной путь? Возникает *мотив возвращения сына домой*. Агиограф подробно описывает это возвращение св. Алексея в земной дом, дом своих родителей²⁵. Для чего оно было нужно? Перед нами еще одна загадка этого жития.

Рассмотрим сам процесс его возвращения. Во-первых, это не есть возвращение сына в отчий дом *свои волей*. Святой Алексей, как свидетельствует текст жития, хотел уехать в другое место — Киликию, Тарс, «зане ту не знаяхуть его» («потому что там не знали его»). Поэтому он не возвращался, а *был возвращен* в Рим *волею Бога*, которая очень часто в древнерусской литературе являет себя через силы природы. Здесь это был бурный ветер, пригнавший корабль в Рим вместо Киликии.

Смирение св. Алексея в том и проявляется, что он принимал с радостью волю Божию, какая бы она ни была. И его возглас, когда он сошел с корабля, об этом свидетельствует: «*Живъ* Господь Богъ мой! Не буду тяжкъ никомуже иному: въ домъ отца моего да иду, яко и ту незнаемъ есмь» (248). («*Благословен* Господь Бог мой! Не буду в тягость никому: войду в дом отца моего, *как будто* я там неизвестен» (249).). Приводимый нами перевод Н. Ф. Дробленковой и Л. С. Шепелевой, на наш взгляд, не вполне соответствует смыслу возгласа. Слово *живъ* переведено как *благословен*, а союз *яко* — союзом *как будто*.

В Полном церковнославянском словаре Г. Дьяченко дается следующее толкование слову «*живый*» — «живущий, существующий, живой» и приводится пример из Библейской книги Царств: «*Живъ* Господь, аще падет влас главы его на землю; живъ Господь и жива душа твоя»²⁶. Этимологический словарь Фасмера подтверждает смысловые значения: «*живой* — жив, жива, живо, укр. живий, др.-русс., ст.-слав. *Живъ* <...>». И далее перечисляется ряд примеров из разных языков с следующим рядом значений: «живой, свежий, бодрый», «живущий», «жизнь», «ртуть» (букв. «живое серебро»), «смелый, дерзкий»²⁷. Таким образом, мы не видим оснований для перевода слова «живъ» словом «благословен», и контекстуально тоже большой нужды в этом нет. Слово «живъ» в цитируе-

мой фразе утверждает Бытие Бога, живое его присутствие и участие в жизни человека. И эта форма восходит к ветхозаветной клятве, на которую указал Г. Дьяченко, но утрачивает ее буквальный смысл — клятвы Богом или своей жизнью, — поэтому в переводе не нуждается как форма устоявшаяся.

Ко второму слову — «яко» — в словаре церковнославянского и русского языка, составленного вторым отделением Императорской Академии наук на основе словаря И.И. Срезневского, приводятся следующие значения: «(1). нар. какъ, аки, что» и «(2). союз. Ибо, понеже, потому что»²⁸ И если исходить из смыслового контекста произведения, то скорее следует перевести словом «потому что»: «въ домъ отца моего да иду, яко и ту незнаемъ есмь» — «в дом отца моего пойду, *потому что* и тут я *неизвестен*». Причем слово «незнаемъ» можно толковать в контексте этого жития и как «неузнаваемый, незнакомый».

Тогда открывается еще один — не буквальный, а символический смысл и слова и ситуации, тот, о котором мы говорили выше: *неузнаваемый* по причине «*несмысленности сердца*», закрытости «духовных очей», т.е. сердечного зрения.

Знаменательна встреча отца с сыном, в которой каждое слово имеет духовный смысл. Раздаются слова приветствия, произносимые «незнаемым» сыном своему отцу: «Рабе Божий, помилуй мя, *убогаго страньна*, и не д?и мене въ двор? своемъ, да ся насыщаю и азъ съ рабы твоими «от крупиць, падаючи съ тряпезы» твоя» (248).

Здесь все знаково: и то, что св. Алексей своего отца назвал «рабом Божиим», тем самым объединившись с ним в этом духовном царственном родстве; и то, что сравнил его с Евангельским «господином», а себя с «псом», получающим крупички со стола этого господина, тем самым проявив свое смирение. Но обратим внимание на главные слова, звучащие в этом же обращении к отцу, раскрывающие истинную цель Алексея в отношении к родителям: «Богъ же да благословитъ лета твоя и *да ти подасть царство небесное, и яже имаша на страньней земли* да благословитъ и да тя насытитъ упования своего» (248). Отметим: Алексей не желает отцу умножения лет, но только чтобы они были Богом благословлены, а целью остается Царство Небесное. Вторая часть предложения переводится Н. Ф. Дробленковой и Л. С. Шепелевой так: «и *странник, которого примешь*, благословит и утешит тебя верованием своим» (249). Действительно, на первый взгляд кажется, что два слова с одним корнем «стран» должны иметь одинаковую семантику. Но включенное в разные словосочетания, это слово рождает определенную смысловую «игру», которую не заметили переводившие этот текст, и от этого смысл предложения исказился.

В первом случае — слова «убогаго страньна» — действительно означают человека-странника, и так называет Алексей себя самого. А отец его, как помним, именно таковых привечает и одаривает милостью, и, как говорится в самом начале жития, именно с ними принимает третью утреннюю трапезу, в 9-й час. Но словосочетание «*страньней земли*» имеет совершенно иной смысл — *чуждой земли*, — что относится уже к самому Евфимиану, который должен понять, что он сам — *странник на*

этой земле, которая для него — и для каждого человека — земля чуждая, временная, не настоящий его дом, а временный, данный только для того, чтобы приуготовиться и войти в истинное Отечество — Царство Небесное.

Не случайно именно этот пример из «Жития Алексея человека Божия» редакции Златоуструя XII в. взял И.И. Срезневский в свой словарь для иллюстрации слова «страньный» в значении «чуждый»: «да ти подасть царство небесное, и яже имаши на страньн?й земли»²⁹.

Поэтому все это предложение перевести можно так: «Бог же да благословит лета жизни твоей и даст тебе Царствие Небесное, и что имешь на этой чуждой (временной) земле да благословит и да насытит тебя верою Своею». Тогда все становится на свои места и открывается замысел Божий о родителях Алексея, которым он был дарован для гораздо большего, чем утешение в старости — для введения их в вечное Царство блаженства. Ценности все расставлены в соответствии христианской аксиологией, и всему есть место, и у всего есть свой смысл.

Далее второй раз в Житии возникает слово *паперть* (обращаемся опять к топосу Дома): отец «...рече къ отрокомъ своимъ: «Къторый от васъ служити ему хоцеть? Да аще угодить ему, живъ Господь, яко свободнъ будеть и участке имать възяти въ дому моемъ. Нъ въ *папърт*? въхода моего сътворите ему хыжицю, да вълазя и излазя, зру его. Давайте же ему от моего яди и тряпезы». — И бе ему суровъ приснъ» (248).

То есть отец повелел «въ папърте въхода», на входе свой в дом, построить ему хижину, но не в самом доме! Фактически, происходит зеркальное повторение подвига св. Алексея, прожившего 17 лет на паперти Церкви Святой Богородицы прежде чем быть в нее введенным, и 17 лет он жил «въ папърте въхода» в родной дом, но это теперь уже говорит о *включении дома Евфимиана, благодаря молитве* его сына, святого Алексея, в *пространство мистической Церкви*. Причем, в тексте отмечается, что все это время суров был с ним отец. Почему? Житие ответа напрямую не дает. Можно предположить, что агиографу, сохранявшему эти психологические зарисовки, явно идущие от народного предания, было важно показать *меру смирения* святого, терпящего помимо поруганий и мучений со стороны слуг еще и суровость своего отца. Это первая, но не главная причина. Слово *суровый* — *жестокый* — в данном контексте означает именно жестокосердие, которое совсем не обязательно должно выражаться во внешнем проявлении жестокости, злобы и т.д. Тут, на наш взгляд, происходит интересная абберрация понимания жестокости. С. Иванов, — и не только он, конечно, — считает жестоким поведение Алексея в отношении к родителям, видит в этом «юродскую агрессию», потому что, по мнению исследователя, Алексей обрекает на «безутешное горе ни в чем не повинных родственников»³⁰. С. Иванов отвергает интерпретацию, предложенную С.С. Аверинцевым, по мнению которого такая «жестокость» «отвечала глубоким душевным потребностям»³¹ средневекового общества. Если же интерпретировать С.С. Аверинцева, который не дал объяснения этой своей мысли, то, на наш взгляд, он имеет в виду жестокость средневекового человека именно в значении *жестокосердия* как «несмысленности» сердца. Это тогда объясняет необхо-

димось именно такого поведения Алексея, скрывающегося от родителей вовсе не для того, чтобы их с жестокостью мучить, а *из любви*, что, во-первых, соответствует идее святости, являющейся жанровой доминантой и проявлением каноничности жития, и, во-вторых, вытекает из анализа самого текста Жития, особенно его финала, о чем мы скажем ниже.

Жестокость и злобу в отношении к себе смиренно, «съ радостию, и веселиемъ» переносил св. Алексей в доме своего отца, терпевший от слуг побои, которые «каждый вечер мучили его, глумясь над ним: одни пинали его ногами, другие давали оплеухи, а иные же, моя посуду, выливали на него помои». Терпел, потому что видел, что творили они это, «наученные дьяволом» (248).

Образы матери и снохи вплоть до финала сохраняют свои психологические черты, причем обе уподобляются, фактически, пустынножительницам, как называет себя сноха. Они полны верного ожидания, и все годы — 17 лет пребывания св. Алексея в Эдессе, и еще 17 лет его пребывания в родном доме, — находятся в уединении и молитве. Но при этом, как и Евфимиан, в духовном отношении они не переступают своей границы восприятия мира, который для них, прежде всего, материален.

И вот, наконец, сюжетное развитие подходит к финалу: «Съ коньчавъшю же въ дому отчи 17 лет незнаемъ, кѣто бе, егдаже изволися Господеви възати предание от него; рече къ отроку, служащему ему: «Брате, принеси ми харътию и чърнило». И принесе ему. И възъмъ, написа тайны, яже имяше съ отцьмъ си, и съ матерюю, и еже глагола къ обрученици своей въ чъртозе, како ей дасть пьрстенъ и лъзь» (248). Опять звучит слово «тайна», которую на пергамене пишет Алексей, что обращает нас к первому сюжету ухода из дома. Только в этот раз святой собирается к уходу из жизни. Теперь все особенно исполнено провиденциализма: действие определяется *чудом*: явлением в мире видимом мира сокрытого, благодатного. После того, как написал на пергамене святой Алексей свои «тайны» и «все житие свое написа, да познають иг, яко ть есть сынъ ею» (248), — являют себя открыто чудеса³².

Чудо в каждом житии имеет свой смысл, связанный с особенностями подвига святого, или обстоятельствами, в которых он совершается, и свое место. Как правило, чудо явления мира горнего происходит в какой-либо видимой форме — видении, голосе, явлении, действии сверхъестественного свойства и т.д., но всегда зависит *от этапа духовного развития* святого. Так, первое явное чудо в изучаемом житии, связанное со св. Алексеем, было *в конце* его 17-летнего пребывания в Эдессе, т.е. тогда, когда он уже достиг высокого духовного уровня. Это был сон пономарю: «явился во сьне понамарева святая Богородица, глаголющи: «Въведи человека Божиа въ церковь мою, яко достоинъ есть царства небесьнаго <...> Убогий седя предъ дверьми църковными, ть есть человекъ Божий» (246).

Последующие явные чудеса (если не считать, например, явным чудом природные явления, изменившие путь Алексея и приведшие его домой) связаны уже с кончиной святого и с литургией.

Если знак литургийности текста появлялся в самом начале символи-

чески (в указаниях трех утренних часов 3, 6 и 9-го, в которые кормил Евфимиан нищих и странников), то в финале литургия становится главным *действием*, объединяющем весь город в мистическом пространстве Церкви. В орбиту повествования уже включен не только дом Евфимиана, но весь город, судьба которого зависит от молитвы нищего человека Божия. Появляется много действующих лиц, звучат живые голоса героев, финал обретает черты массового действия. Именно сразу после литургии, в ее конце, и происходит чудо — откровение о появившемся новом святом в Риме, который может *молиться за весь мир*: «сущу Маркиану архиепископу въ церькви и благоверьными цесарема и всемъ людъмъ», раздался Голос, произносящий евангельские слова: «Придете вси тружашающиеся и обременении грехы, и азъ вы покою! Дивиша же ся и ужасошася вси и падоша ници въпнующе: «Господи, помилуй!» Тогда же паки вторый гласъ услышаша: «Поищите человека Божия, да помолиться за миръ. Свитающе же пятыку, исходить от телесе своего»» (248). Заметим кстати, что приведена евангельская цитата не полностью, в продолжение идут всем хорошо известные слова: «... возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим; ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко.» (Мф.: 27-30). Они и указывают на главное качество св. Алексея — его смирение.

Второй раз прозвучал чудесный Голос на следующий день и указал уже конкретное место пребывания святого. С этого момента действие перемещается в дом Евфимиана, куда собирается весь город, здесь находится и кульминация и финал, если говорить о сюжетном развитии. Все очень зримо: приход епископов и всего знатного народа в дом, расставленные столы, сидения, свечи, шум... Все это наблюдает сноха, а мать, находясь за занавесью, не покидая свой комнаты, слышит этот необычный шум и удивлена. Напряжение нарастает. Идет поиск святого, и, наконец, слуга человека Божия, приставленный к нему ранее Евфимианом, указывает на необычность жизни, на аскетические подвиги неузнанного никем нищего — как, оказалось, сына и наследника хозяина дома, избравшего наследство Царя Небесного. Причем, он называет его *человеком Божиим*: «Слуга же человека Божия рече къ господину своему: «Господи, еда съ есть человекъ Божий, нищий съ, егоже ми бе поручиль, велика бо знамения и дивьна видехъ у него. От неделя до неделе причащающаяся святыхъ таинъ и 2 укъни хлеба и 2 укъни воды пияше, вся неделя не ядыи, а въ нощи бе съна пребываше. Нъ етери от клеветрь моихъ пакости ему творяху: ови пьхающе, а друзии ругающесе, инии же помыями обливаху, онъ же съ радостию все приимаше» (250).

Так в Житии открывается подвиг, совершаемый св. Алексеем, и явлены видимые признаки святости, которые выражаются, прежде всего, в достигнутом святым смирении и любви к ближним. Но при этом, как всегда в житиях, сокрыта тайна богообщения, которая и не может быть открыта и тем более понятна разуму, но может быть явлена в видимых проявлениях святости. И чудо как явление сверхъестественного видимому миру становится основой всего многоступенчатого финала.

Чудо проявляется еще в одной — последней — встрече отца, теперь уже с умершим сыном: «Еуфимиянь же слышавъ се, тече къ человеку

Божию и, пришьдъ, глагола къ нему, и не бе гласа от него уже, и открывъ лице его, виде свѣтящеса, яко ангелу, и държаща харътию въ руке. Еуфимиянъ же хоте възъмъ харътию видети, чъто есть написано въ неи, онъ же не пусти ея» (250). И опять непонятно при прочтении «внешним» зрением: почему не Евфимиану, отцу святого, отдается святым «харътия», ему, собственно, и предназначенная? Почему только архиепискому, цесарю и цесаревым мужам удается ее взять, и то после общей молитвы?

Что говорит нам текст? «Еуфимиянъ же слышавъ се, *тече къ человеку Божию ...*». То есть не говорит агиограф, что он *к сыну* пошел, но что пошел *к человеку Божию*. И увидев его уже безгласным, но со свѣтящимся, как у ангела, лицом, опять, и в последний уже раз, *не узнал!* Значит, по-прежнему отцовское сердце, сосредоточенное на своем *естественном* горе, не было открыто *сверхъестественной* святости. А если бы узнал, или если бы это письмо прочел раньше всех? Финал был бы совсем другим. И тогда все бы превратилось просто в мелодраматическую историю с закрученным сюжетом. Но для агиографа, как и для читателя жития, неважно, что в точности было написано в «хартии». Важно в контексте жития совсем другое — *явление миру святого, который соединяет в себе небесное и земное, и, уподобившись Христу являет миру истинную Горнюю красоту, тот идеал, который становится для людей видимым и реально достижимым.*

Этой агиографической цели и посвящены финальные массовые сцены, начавшиеся с момента общей молитвы цесаря и всех цесаревых мужей во главе с архиепископом перед одром смиренного нищего. Причем, только их смирению и откликнулся святой, отдав им хартию после их смиренных слов: «Рабе Божии, и ве, аще грешна есве, то — цесаря есве, а съ — отецъ вьсея вьселеня. Вьдажь намъ харътию, да видимъ, чъто ты еси и чъто есть писано въ неи». Тьгда вьдасть имъ харътию, и възъмъша вьдаста ю дияку церковьному» (250).

Идущие дальше проникновенные и полные эмоции сцены финальных эпизодов объясняют причину всеобщей народной любви к этому житию. Несомненно, у читателя вызывает сопереживание горе родителей и снохи (агиограф только так и называет теперь ее, и нигде в тексте мы не встретим слов «невеста» или «жена». Вначале было только слово «обрученная»), их рыдания, понятные человеческому сердцу, вызывают сострадание. Но вслушаемся в их слова. В обращении отца к умершему сыну восемь раз произносится местоимение первого лица — «мне, меня, моего»: «Увы *мъне*, чадо *мое!* Почто *ми* сиче сътворилъ еси, почто *ми* нанесе сиче въздыханиее *Колико* леть *пустъ бехъ*, чая слышати гласъ твой, ли бес?ду твою, и не явилъ *ми* ся еси. Увы *мъне*, вожение старости *моея!* Камо имамъ д?ти с?тование сьрѣдца *моего?* Отсел? уже достоинъ *ми* плакаться острупленья си душа» (250,252). Последняя фраза — «Отныне суждено мне *лишь оплакивать свою израненную душу*» говорит о сосредоточенности на себе, о духовном состоянии человека, в котором пока нет чаяния Царства Небесного. Ему вторит мать и сноха в том же духе. А словами: «Толико леть *пустъ еси былъ въ дому отца...*» (252) мать называет *напрасной, бесполезной* жизнь сына неузнанным в родном

доме и скорбит, как и сноха, о том, что она его лишена теперь. Нет в ее плаче ни одного слова о воле Божией, как нет и мысли о Боге. И если бы здесь остановился повествователь, то житие приобрело бы черты повести, сместив внимание с агиографического на биографическое, с описания святости на рассказ об одной из человеческих судеб в рамках семейной темы. Но финал развивается дальше. На переходе уже собственно к агиографическому финалу появляется фраза, требующая осмысления: «Людие же *дивящесе* вьси слъзамъ ихъ, плакахуся» (252).

Почему люди дивились их плачу, столь естественному, хотя и сами при этом плакали?

На этот вопрос, как и на главный вопрос жития о смысле жизни-подвига святого Алексея и отвечает финал, тоже очень сценичный, зримый и, если можно сказать, «многоактный».

Вначале, по велению цесаря и архиепископа, выносят «одръ» (носилки) с телом св. Алексея из дома и помещают его «*посреде града*», куда стекаются все горожане и начинаются исцеления всех недужных, приступавших к одру. Тогда цесари и архиепископ «видевъша си чюдеса, сама възъмъша одръ, понесоста съ архиепископъмъ, да освятятъся прикосновениемъ тела человека Божия» (252). («видевшие эти чудеса, сами взяли носилки с телом и понесли их, дабы освятиться прикосновением к телу человека Божия»). А что же родные его? Они рядом. Отец держит святого за руку, и все также втроем они исполнены рыданий и скорби.

И в этот момент вновь возникает тема богатства, и символика, связанная с ней. Причем в образной и в то же время житейски конкретной форме: люди так теснились возле одра, что не давали возможности двигаться дальше, и тогда «повелъста цесаря *злато съ сребръмъ* сыпати людъмъ, обращышемъ ся на не, възмогутъ понести человека Божия. Нъ не обратися никтоже на не, паче любяще тело святаго. Многу же труду бывъшу позде, неколи донесоша въ церковь Святаго Вонифанта» (252). («Тогда цесари велели бросать людям золото и серебро, чтобы, когда они устремятся к деньгам, можно было понести тело человека Божия. Но никто на это не позарился, ибо тело святого было им дороже» (253).)».

Характер подвига св. Алексея, отказавшегося от земного богатства ради Небесного, сказался и в этой сцене, и теперь его тело, источавшее благодать Божию, оказалось многократно ценней золота и серебра — земных денег.

Теперь в житии все знаки богатства перестают служить земному и обретают свой главный в ценностном пространстве жития смысл — символики Царствия Божия, которого достиг св. Алексей. Поэтому «ковчег» (рака), куда кладут тело святого, делается золотым и украшается драгоценными камнями и бисером, и совершаются чудеса, и источается из раки изобильно миро благовонное, исцеляются все недужные, и восхваляют при этом, конечно, не самого святого, а «Отца, и Сына, и Святаго Духа, единого Бога истиннаго» (252). Это момент всеобщего торжества, ликования всех людей, оказавшихся рядом со святым и вместе с ним — в царстве Благодати, изливающейся на всех, жаждущих ее.

А что же отец, мать и сноха? Житие теперь только фиксирует их присутствие на этом празднике изливающейся благодати: «и вьложиша въ

нь тело человека Божия Алексея месяца июля въ 17. И празднествоваша 7 дний, отцу и матери и снсье ту пребывающемъ» (252). Эти последние слова очень важны для понимания смысла сюжетной линии «св. Алексей — родители». Как оказалось, не для утешения своей непрестанно скорбящей матери, ждущей невесты, не ставшей женой, молча страдающего отца вернулся св. Алексей в дом родительский. *А для того, чтобы явила себя воля Божия в отношении ко всему дому милосердного к нищим Евфимия с его домочадцами.* Самое главное здесь то, что теперь св. Алексей возвращается в свой земной отеческий дом как человек Божий, чтобы сделать все для *вхождения своего Отца в Небесное Царство.* И в этом — если помнить, что по воле Бога святой вернулся в свой земной дом, — проявляется любовь Бога к праведной семье Алексея, соединившего в одном пространстве Дома Небесного Алексея и его родных.

Итак, подведем итоги нашему прочтению текста Жития Алексея человека Божия. Ценностное пространство этого произведения организовано иерархически, и в этой иерархии земное богатство, все материальное, даже если оно используется благочестиво, занимает самое последнее место. Потому что в системе евангельских ценностей, воплощенных в агиографии, ничего не имеет смысла, если не посвящено Богу — ни земное богатство, ни телесная нищета сама по себе. А вот «нищета духа», воплощенная жизнью святого, как основание смирения, в соответствии с первой заповедью блаженства — «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мф. 5:3) действительно вводит святого в это Царство Благодати, которое изливается через святого ко всем его чающим.

В этом удивительном житии органично сочетаются агиографическое содержание и весьма развитая, как это мы видели, повествовательная форма, с прекрасно сложенной композицией, художественно выписанными образами, не лишенными психологических черт, блестящим финалом. Эта органика обеспечена тем, что основной контекст повествования составляет Священное Предание, и все перечисленные формы в этом контексте обретают символичность, свойственную агиографии, и служат главному в житии — изображению лика святого, открытию сакрального смысла его подвига, его места в Божественном Домостроительстве, где все должны стать со-участниками Богу в деле спасения. Житие воплощает в себе идею соборности, которая характеризует особенности сознания агиографа и «действующих лиц» жития, являясь главным принципом единства Божьего мира, в котором обретает себя человек Божий.

«Житие Алексея человека Божьего» рассказывает нам, собственно, о Божественном Домостроительстве и участии в этом святого. Таково главное смысловое содержание топоса Дома. Родители его были благоверны и благочестивы, и, конечно, желали спасения. И их сын своей молитвой и подвигом показал этот путь, более того, включил их в пространство Божественной благодати, несмотря на то, что они не узнавали его, как, впрочем, и никто не узнавал, пока не возвестил о святости Алексея голос Свыше.

Житие это говорит о том, что святой приходит в мир ради всего мира,

для спасения всех, а не только родителей, близких. И он — родной всем, чающим спасения.

Каноническое основание святости Алексея человека Божия находится, конечно, в Евангелии. И каждый поступок святого, каждое проявление его святости, находит тому подтверждение, на что мы в ряде случаев указывали.

Так, в обоснование ухода св. Алексея можно привести слова Спасителя: «Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня;» (Мф. 10:37), и еще: «И всякий, кто оставит дома, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную.» (Мф. 19:29). Св. Алексей стал человеком Божиим, поверив слову Христа: «...кто Матерь Моя? и кто братья Мои? И, указав рукою Своею на учеников Своих, сказал: вот матерь Моя и братья Мои; ибо, кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и матерь.» (Мф., 12:48-50).

Можно приводить евангельские цитаты ко всем сюжетным моментам Жития, что свидетельствует о главном принципе жизни святого и описания его жизненного пути — *принципе уподобления святого Христу*. Главный смысл подвига св. Алексея и заключается в обретения им смирения, в уподоблении Христу, смирившемуся до смерти, тому Образу кротости, о Котором евангелист Матфей говорит, приводя слова пророка Исаи: «да сбудется реченное через пророка Исаию, который говорит: Се, Отрок Мой, Которого Я избрал, Возлюбленный Мой, Которому благоволит душа Моя. Положу дух Мой на Него, и возвестит народам суд; не воспрекословит, не возопиет, и никто не услышит на улицах голоса Его; трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит, доколе не доставит суду победы; и на имя Его будут уповать народы» (Мф., 12:18-21).

Смирение есть благодатное состояние души, соединившейся с Богом и всецело предавшей себя Ему. Смирение же невозможно без любви, и любовь Алексея превышает, преодолевает любовь по естеству ради любви по Духу, а значит, он несравнимо больше любит своих родителей, нежели то может любовь человеческая, стремясь привести их к спасению в Боге. И не только родителей, но и весь народ, и весь мир, став его святым молитвенником. Вот в этом преодолении границ видимого, в утверждении ценностей нетленных, в достижении истинной любви заключается смысл жития святого Алексея, человека Божия, который стремился передать агиограф.

¹ Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X-XVII веков: Эпохи и стили. Л., 1973. С. 23.

² Буланин Д.М. Древняя Русь //История русской переводной художественной литературы : Древняя Русь. XVIII век. Том I. Проза. СПб, 1995. С. 17 — 73., С.18

³ Ужанков А.Н. Стадиальное развитие русской литературы XI — первой трети XVIII. Теория литературных формаций. М., 2008. С. 233.

⁴ *Творогов О. В.* Переводные жития святых в древнерусской книжности XI—XV вв. // Труды Отдела древнерусской литературы / Академия наук СССР. Институт литературы (Пушкинский Дом); Отв. ред. Н. В. Поньрко. СПб, 2008. Т. 59. С. 115

⁵ *Дробленкова Н. Ф.* Житие Алексия (Алексея) человека Божия / *Н. Дробленкова* // Литература Древней Руси. Библиографический словарь, М., 1996. С. 59.

⁶ *Бобров А. Г.* Алексей человек Божий / А. Г. Бобров // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI — первая половина XIV в. Л., 1987. С. 129-131

⁷ *Муравьев А. В., Турилов А. А.* Алексий, человек Божий. / А. Муравьев, А. Турилов // Православная энциклопедия. Под общ. ред. Патриарха Моск. и всея Руси Алексия II. Т. 2. М., 2000.

⁸ *Мурьянов М. Ф.* Алексей, человек Божий, в славянской рецензии византийской культуры // ТОДРЛ = Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1968. Т. 23. С. 109-126.

⁹ *Иванов С. А.* Византийское юродство. М., 1994. С. 5. Нужно заметить, что С. А. Иванов, как он об этом пишет во введении, не решает «проблемы святости юродивого»: «Мы будем анализировать житийные и прочие тексты, не пытаясь выяснить, какая «реальность», будь то мистическая или бытовая, за этими текстами скрывается». А это значит, что законы агиографии им не учитываются, мировоззрение агиографа тоже, соответственно выводы о содержании изучаемого образа делаются на внеположных тексту основаниях: перед нами одна из частных интерпретаций.

¹⁰ *Адрианова-Перетц В. П.* Житие Алексея человека Божия в древнерусской литературе и народной словесности. Пг. 1917. С. 69 — 126. С. 86.

¹¹ *БЛДР* = Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. СПб., 1999. Т. 2: XI—XII века. С. 244 — 252.

¹² Как пример можно привести жития-маририи святых: Евстафия Плакиды, Дмитрия Солунского, Георгия Победоносца, Екатерины и мн. др. Нужно заметить, что, как правило, их родовитость и состоятельность фиксируется лишь как исторический факт, не играющий особой роли в отношении к содержанию подвига святого, в отличие от «Жития Алексея человека Божия», а также отчасти и «Жития Евстафия Плакиды», в котором отношение к богатству связано с характером его духовного пути и подвига.

¹³ Утверждение о том, что все жития строятся по неким клише и являются унификацией личности, лишаящей ее индивидуальных свойств, разбиваются о следующий факт: как на иконах лики — при всей разности письма изографа и разности внешних черт этих ликов — узнаваемы, и человек, находящийся внутри предания, их вполне дифференцирует, так и жития отражают не только общее, свойственное всем святым, или определенному типу святости, но и лично-неповторимое, уникальность каждой личности, явившей собой святость.

¹⁴ Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. СПб, 1999. Т. 2: XI—XII века. С. 244. Далее цитаты приводятся по этому изданию с указанием страниц в скобках.

¹⁵ *Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. В 2-х томах. Вологда. ТОО «Рарогъ», 1993. С. 61

¹⁶ Епископ Кассиан Безобразов пишет: «...В контексте Ин. (им. в виду Еван-

гелие от Иоанна. — Л.Д.) чудо в Кане Галилейской... говорит о Христе как Агнце Божиим. Христос идет на страсти (т.е. страдания. — Л.Д.). В страстях и через страсти — автор, может быть, думает о Воскресении — является Его слава, слава Его Царства». См.: *Кассиан (Безобразов), ep.* Лекции по Новому Завету. Евангелие от Иоанна. Presses Saint-Serge — Institut de Theologie Orthodoxe. Paris, 2006. С.76-81

¹⁷ Называя героя жития сразу святым, мы исходим из законов агиографического жанра, в котором не описывается *временное*, но воссоздается лик святого, являющий *вечное*. И для агиографа, и для читателя жития речь идет изначально о святом, образ которого создается подобно иконографическому.

¹⁸ См. в Евангелии: «И пришел в Капернаум, город Галилейский, и учил их в дни субботние. И дивились учению Его, ибо слово Его было *со властью*» (Лк. 4: 31,32) Как пишет святитель Феофан Затворник, толкуя эти евангельские слова, «эта власть — не тон повелительный, а сила влияния на души и сердца. Слово Его проходило во внутрь и вязало совести людские, указывая, что все так есть, как Он говорил. Таково и всегда слово, проникнутое силою Божественною, слово от Духа, или слово помазанное. <...> Это дар Божий, стяжеваемый, однако, трудами не над одним исследованием истины, а более над сердечным и жизненным усвоением ее. Где это совершится, там слово проникается убедительностью, потому что переходит от сердца к сердцу; тут и власть слова над душами.» см.: Феофан Затворник, святитель. Мысли на каждый день года по церковным чтениям из Слова Божия. День 215. http://azbyka.ru/?otchnik/Feofan_Zatvornik/calendar=215.

¹⁹ *Адрианова-Перетц В. П.* Житие Алексея человека Божия в древнерусской литературе и народной словесности. С. 128-130.

²⁰ *Святитель Григорий Богослов* архиепископ Константинопольский. Собрание сочинений в 2-х томах. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 204.

²¹ Следует уточнить, что в житии нет противопоставления материи и духа в ценностном плане, так как в христианской системе ценностей, как пишет С.С. Аверинцев, «грань между добром и злом ... идёт наперерез грани между духом и материей». См.: *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 1977. С. 112. И еще по этому поводу, сравнивая неоплатоническую аскетику с христианской, ученый заметил По этому поводу С.С. Аверинцев в этой же книге заметил, что «Христианская аскетика в конечном счете исходит из противоположности «послушания» и «своеволия», неоплатоническая аскетика — из противоположности духа и материи». Там же, С. 24.

²² *Ужанков А.Н.* Историческая поэтика древнерусской словесности. Генезис литературных формаций. М., 2011. С.197.

²³ Перевод текста Н. Ф. Дробленковой и Л. С. Шепелевой. См.: БЛДР, Т. 2, С. 245 — 253.

²⁴ *Срезневский И.И.* Словарь Древнерусского Языка в 4 т., том 3 Р-Я. Санкт-Петербург, Типография Императорской Академии наук, 1912.

²⁵ Известно, что существует два варианта жития — сирийское, в котором этого возвращения нет, святой встречает свою кончину в Эдессе, здесь же похоронен и здесь же впоследствии прославлен. Но этот вариант не получил распространения на Руси, выбравшей греческую редакцию и принявшей ее всецело.

²⁶ *Дьяченко Г. М.*, протоиерей. Полный церковно-славянский словарь. Москва, 1900. <http://www.slavdict.narod.ru>

²⁷ *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: Пер. с нем. М.: Прогресс, 1967. Т. 2.

²⁸ См.: *Словарь* церковно-славянского и русского языка, составленный вторым отделением Императорской Академии наук. Т. IV. Типография Императорской Академии наук, 1847.

²⁹ *Срезневский И.И.* Словарь Древнерусского Языка в 4 т., том 3. Р—Я. Санкт-Петербург, Типография Императорской Академии наук, 1912.

³⁰ *Иванов С.А.* Византийское юродство. С. 46

³¹ *Аверинцев С.С.* От берегов Босфора до берегов Евфрата. М., 1986. С. 35

³² Житийный канон предполагает обязательное наличие чудес в житии, особенно в финале, что и понятно: в конце жизни и особенно за ее пределами, т.е. после смерти, как правило, и явлено торжество святости, которого достиг человек. С христианской точки зрения, конец — вот итог, вот плод жизненного пути, и этот конец является торжеством преодоления границы между живым и мертвым, т.к. для причастного благодати и любви Божией нет смерти, а есть либо Бытие, либо небытие. С.С. Аверинцев пишет: «Как верили наставники всего средневековья, быть — верховное преимущество Бога, и это своё преимущество по своей благодати он дарит всему сущему. Именно уделенное присутствие Бога в вещи есть основание её бытия. «Я не был бы, я совершенно не мог бы быть, если бы Ты не пребывал во мне», — обращается к Богу Августин». См.: *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. С. 43.

А.Е.ВАНЕНКОВА

(Московский государственный лингвистический университет)

ВЛИЯНИЕ «ОТКРОВЕНИЯ МЕФОДИЯ ПАТАРСКОГО» НА ФОРМИРОВАНИЕ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ ДРЕВНЕРУССКИХ КНИЖНИКОВ

Статья посвящена исследованию роли переводного византийского сочинения «Откровение Мефодия Патарского» в формировании эсхатологического аспекта мировоззрения древнерусских книжников. В статье рассматриваются случаи цитирования и упоминания данного сочинения в древнерусской литературе.

Ключевые слова: эсхатология, древнерусская литература XI—XV вв., апокрифы, древнерусские летописи, категории русской культуры.

Приняв христианство в 988 году, Русь воспринимает его как целостную мировоззренческую систему, имевшую к тому времени уже многовековую историю. Один из важнейших аспектов христианского верования — вера в окончание времен и Страшный суд — становится одним из определяющих элементов мировоззрения древнерусских книжников, нашедшим свое отражение в произведениях древнерусской литературы самых различных жанров.

Как каждая отдельная человеческая жизнь, так и история русского народа в целом рассматривалась древнерусскими книжниками в эсхатологической перспективе. Это, в первую очередь, касается периода с XI по конец XV века, так как именно в конце XV века, а точнее, в 1492 году ожидалось наступление конца света. Основной темой литературы этого времени было спасение души в «будущем веке», после Страшного суда. Об этом свидетельствует поучительная направленность значительной части литературных произведений этого периода. История же русского народа в целом воспринимается как «последние времена», а русский народ становится носителем и хранителем православия до скончания времен. Эта концепция находит свое выражение в древнерусских летописях, а также в «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона Киевского [9. С. 92].

Представления древнерусских книжников о Страшном суде и предстоящих ему временах основывались, прежде всего, на книгах Священного Писания (в первую очередь, Откровения Иоанна Богослова) и различных сочинениях и толкованиях Святых отцов. Так, представление о том, что конец света наступит по истечении 7000 лет, а точнее, в 1492 году, широко распространенное на Руси, появилось еще в III — IV веках в сочинениях древнехристианских богословов. Это мнение основывалось на текстах Священного Писания: «Ибо пред очами Твоими тысяча лет, как день вчерашний» (Пс. 89:5), «Давай часть семи и даже восьми, потому что не знаешь, какая беда будет на земле» (Еккл. 11:2), «Одно то не должно быть сокрыто от вас, возлюбленные, что у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день» (2 Пет. 3:8). Отсюда можно было сделать вывод, что человеческая история продлится 7000 лет, так как Бог создавал мир 7 дней, а один день божественный равен тысяче лет человеческих. По этим расчетам история должна завершиться в 7000 году от сотворения мира, то есть в 1492 году от Рождества Христова. Григорий Нисский, например, писал, что с исходом «седмицы текучего времени» настанет «великий день будущего века» [цит. по: 1. С.48]. О том же свидетельствовал и Иоанн Дамаскин во второй половине VIII века: «Глаголют же ся убо сего мира семь век. Рекоше от небеснаго и земнаго сотворения. Даже и до общаго человеком скончания и востания» [цит. по: 7. С.18].

Кроме текстов Священного Писания и святоотеческих сочинений большое влияние на эсхатологические воззрения древнерусских книжников оказывали и широко распространенные в славянских переводах византийские апокрифические сочинения, описывавшие Страшный суд и последние времена. Одно из важнейших таких произведений — так называемое «Откровение Мефодия Патарского». Это сочинение, приписываемое епископу Мефодию Патарскому, жившему в III — IV вв., хотя традиционно и относится к апокрифам, имело высокий авторитет как в Византии, так и на Руси. В.М. Истрин в своем исследовании «Откровения» указывает на то, что в Византии оно не только не включалось в списки ложных книг, но и ставилось в одном ряду с сочинениями Ефрема Сирина и Ипполита Римского об антихристе. В древнейших славянских списках ложных книг «Откровение» также не включалось. Появление его в позднейших списках можно объяснить тем, что в более поздней русской редакции были добавлены подробности, которых не было в оригинальных греческой и славянской редакциях: упоминание неизвестного из Священного Писания сына Ноя Мунта и рассказ о том, что в конце времен земля будет гореть три дня [3. С.6-7]. О высоком авторитете этого сочинения на Руси свидетельствует уже то, что оно дважды цитируется в «Повести временных лет».

Автор «Откровения» располагает всю историю человечества от Адама и Евы и до второго пришествия в семи тысячах лет. Собственно пророчество содержится в описании седьмой тысячи: здесь подробно говорится о нашествии измаилтян, сопровождаемом жуткими бедствиями, победе греческого царя над ними, освобождении северных нечистых

народов Гога и Магога, запертых за стеной Александром Македонским, пришествии антихриста и наступлении Страшного суда.

Воспринимая историю Руси в эсхатологическом контексте, летописцы стремились сопоставить происходящие события с различными пророчествами о последних временах. В «Откровении Мефодия Патарского» подробно описываются нашествия различных эсхатологических народов, и в летописях можно встретить отождествление тех или иных врагов, нападавших на Русь, с этими народами.

В «Повести временных лет» под 1096 годом летописец, описывая нашествие половцев, называет их «сынове Измаилеви» и, рассуждая об их происхождении, ссылается на свидетельство Мефодия Патарского: «Ищъли бо си суть от пустыня *Етривьскыя*, межю востокомъ и севером, ищъли же суть их колен 4: *торкмене*, и печенези, торци, половци. Мефодий же сведетельствует о них, яко 8 колен пробегли суть, егда исече Гедеон: да 8 их бежа в пустыню, а 4 исече. Друзии же глаголють: сыны Амоновы, се же несть тако: сынове бо Моавли хвалиси, а сынове Аммонови болгаре, а срацини от Измаиля творятся сарини, и прозваша *имя* собе саракъше, рекше: сарини есмы. Темже хвалиси и болгаре суть от дочерю *Лотову*, иже зачаста от отца своего, темже нечисто есть племя их. А Измаиль роди 12 сына, от них же суть *торкмени*, и печенези, и торци и кумани, рекше половци, иже исходятъ от пустыне. И по сих 8 колен *к* кончине века изидуть заклепении в горе Александром Макидоньскимъ нечистыя человеки» [4, с.138]. Отождествив половцев с «измаилтянами» из «Откровения», летописец в той же статье указывает и на исполнение пророчества о народе, заточенном в горе Александром Македонским. Он приводит рассказ новгородца Гюряты Роговича, узнавшего о народе, пытающемся освободиться из горы, от своего отрока, которого он послал за данью в Югру: «Югра же рекоша отроку моему: Дивно мы находимъ чудо, его же не есмы слышали прежде сих лет, се же третье лето поча быти: суть горы заидуче в луку моря, им же высота ако до небесе, и в горах тех кличъ велик и говор, и секуть гору, хотящее высечися; и в горе той просечено оконце мало, и туде молвять, и есть не разумети языку их, но кажють на железо и помавають рукою, просящее железа; и аще кто дастъ им ножъ ли, ли секиру, и *они* дають скорою противу» [Там же. С.138-139]. Летописец говорит о том, что эти люди и есть «люде заклепении Александром, Македоньскимъ цесаремъ» и в подтверждение своих слов приводит прямую цитату из «Откровения Мефодия Патарского»: «...якоже сказаетъ о них Мефоди *Патарийскый*, глаголя: «Александр, царь Макидоньскый, взиде на восточныя страны до моря, наричемое Солнче место, и виде ту человеки нечистыя от племени *Афетова*, их же нечистоту виде: ядоху скверну всяку, комары, и мухы, коткы, змие, и мертвецъ не погребяху, но ядоху, и женскыя изворогы и скоты вся нечистыя. То виде Александр убояся, еда како *умножатся* и осквернятъ землю, и *загна* их на полуношныя страны в горы высокия; и, богу повелешю, ступишася о них горы великия, токмо не ступишася о них горы на 12 локот, и ту створишася врата медяна, и помазашася сунклитом; и аще хотятъ взятии, не возмогутъ, *ни огнем* могутъ ижещи; вещь бо сунклитова сица есть: ни огонь можетъ вжещи его, ни железо его при-

меть. В последняя же дни по сих изидут 8 коен от пустыня *Етривьскыя*, изидуть и си скверни языки иже сут в горах полунощных, по повелению божию» [Там же. С.139].

В начале XIII в. в качестве эсхатологических народов из «Откровения» выступают уже татаро-монголы. В статье под 1223 годом Лаврентьевской летописи перечисляются различные мнения о происхождении татар, известные летописцу: «Ихже никтоже добре ясно не весть кто суть и отколе изидоша, и что языкъ их, и которого племени суть, и что вера их, и зовуть я Татары, а инии глаголють Таумены, а друзии печенези, инии глаголють яко се суть от нихже Мефодии Патомьскыи сведетельствует, яко си суть ишли ис пустыня Етривьскыи суще межю востоком и севером, тако бо Мефодии рече, яко къ скончанью время явится тем яже загна Гедеонъ, и поплняют всю землю, от востока до Ефранта, и от Тигрь до Понетскаго моря, кроме Ефиопя» [6. Стб.445-446]. Эта запись указывает на то, что наряду с другими существовало и мнение о том, что татары были теми самыми «измаилтянами» из «Откровения». С другой стороны, в татарах видели и заточенные на севере народы Гог и Магог. Как указывает Н.С.Тихонравов, в русских и славянских списках «Откровения Мефодия Патарского» можно увидеть раздел, посвященный этим народам под заглавием «О затворенных татарех» [8. С.224,225].

В XV веке, когда ожидаемая дата окончания времен становится все ближе, представления о жизни в последние времена достигают наивысшей точки. К 7000 году от сотворения мира (то есть к 1492 году) завершаются летописание и расчет пасхалий. В летописях и записях в пасхалиях говорится о различных бедствиях и знамениях последних времен. Церковные иерархи в своих посланиях пишут о том, что приближается Конец света, и призывают людей к молитве и покаянию. Это время рассматривается, как время окончательного исполнения всех эсхатологических пророчеств, в том числе и пророчеств «Откровения Мефодия Патарского».

Одним из важнейших исторических событий, воспринимаемых как признак приближающегося конца времен стало падение Константинополя. В «Повести о взятии Царьграда турками в 1453» это событие рассматривается с точки зрения исполнения различных эсхатологических пророчеств о судьбе Константинополя. Автор «Повести» говорит о том, что если это пророчество сбылось, то сбудутся и остальные пророчества: «И сим сице бываемым и тако съвршаемым грех ради наших: беззаконный Магумет седе на престоле царствия благороднейша суца всех иже под солнцем, и изобладаше владающих двема части вселенныя, и одоле одолевших гордаго *Артаксерксиа*, невместима пучинами морскими и воя вода ширя земля, и потреби потребивших Троию предивну и семьюдесятьми и четырма крали обраняему. Но убо да разумеши, окаяне, аще вся прежереченная Мефодием Патаромским и Львом Премудрым и знамения о граде сем съвршишася, то и последняя не преидут, но такоже съвршится имут» [5].

Можно встретить в произведениях XV века и упоминания об эсхатологических народах. В «Изложении пасхалии седмыя тысяща последнее сто», принадлежавшей преподобному Кириллу Белозерскому (запись под

1459 годом) читаем: «...В распятии Христова сии круг бысть, и се лето на конци явися, в не же чаем всемирное Твое пришествие. О Владыко, умножися беззаконие на земли, пощади нас... Блюдете убо известно и разумне, о братье, кто хошет быти в то время: бегаа бежи невеж и невериа, Быша и при нас Измаилы zde и дозде и пакы» [Цит. по: 7.С.20]. В другой пасхалии XV века имя народа Гог упоминается в связи с пришествием антихриста: «[6978] Начало царства антихристова. Ему же имя Гог» [Цит. по: 2. С.583]. Далее в пасхалии описывается царствование антихриста до наступления 7000 года.

«Откровение Мефодия Патарского» было не единственным переводным византийским произведением, живописующим события последних времен. Близкие к нему описания нашествий эсхатологических народов, царствования антихриста и наступления Страшного суда можно найти в таких сочинениях, как «Житие Андрея Юродивого» и «Видения Даниила». Тем не менее «Откровение» сыграло важнейшую роль в формировании эсхатологических представлений древнерусских книжников.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Алексеев А.И.* Под знаком конца времен. СПб., 2002. 352 с.
2. *Горский А.В., Невоструев К.И.* Описание рукописей московской синодальной библиотеки. Отд. 2, ч. 3. М., 1863. 841 с.
3. *Истрин В.М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифическое видение Даниила в византийской и славяно-русской литературах. Исследование и тексты. М., 1897.
4. Повесть временных лет. Повести Древней Руси. М.: Эксмо, 2009.
5. Повесть о взятии Царьграда турками в 1453 году. [Электронный ресурс]. Режим доступа:
http://www.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=5059#_edn40
6. ПСРЛ. Т. 1. М., 1997.
7. Россия перед Вторым Пришествием (материалы к очерку Русской эсхатологии) / Ред. С. М. Фомин. 1994. 508 с.
8. *Тихонравов Н.С.* Памятники отреченной русской литературы. Т. 2. М., 1863.
9. *Уэсанков А.Н.* О специфике развития русской литературы XI — первой трети XVIII века: Стадии и формации. М.: Языки славянской культуры, 2009. 264 с. (Studia philologica)

Л.Г. ДОРОФЕЕВА

(Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта, г.Калининград)

**ВЫБОР БОРИСА
В «СКАЗАНИИ О БОРИСЕ И ГЛЕБЕ»¹
(К проблеме типологии образа смиренного человека)**

О святости первых русских святых Бориса и Глеба существует весьма обширная исследовательская литература, которая обладает своей эволюцией. Любой исследователь, обращаясь к изучению агиографии об этих святых, начинает с указания на труд Г.П. Федотова, затем В.Н. Топорова, и далее развивает какой-либо аспект — исторический, литературоведческий, текстологический или содержательный. В последние годы появились интересные и очень разные, но дополняющие друг друга исследования (см.: Успенский 2000; Ужанков 2000, 2001; Ранчин 2007; Парамонова 2003; Милютенко 2005, и др.), в которых все же проблема типологии образа святого затрагивается лишь косвенно.

Нас интересует содержание образа святого в житии и *модель поведения смиренного человека*, каковым святой является уже по факту самой святости (смирение и определяет меру его близости к Богу). Смирение можно с уверенностью назвать главной чертой любого святого. Но при этом существует большое разнообразие типов святости, и тип поведения, определяющий тип смирения святого, также может быть весьма различным.

Когда-то Г.П. Федотов, говоря об особенностях святости Бориса и Глеба, отмечал ее уникальность и полагал, что «для нее оказывается *невозможным найти агиографические образцы*» (здесь и далее везде курсив мой. — Л.Д.).

Действительно, в византийских переводных житиях-мучениках, известных на Руси в XI веке, главным является страдание и мученичество за веру в ее утверждение и тем самым укрепление и распространение среди новых обратившихся язычников. В качестве основной аналогии подвига святых Бориса и Глеба приводится обычно славянское житие Вячеслава Чешского, убитого братом, занявшим его престол. Эта параллель естественно возникает потому, что и само житие Вячеслава Чешского было известно на Руси в XI в., и составитель «Сказания», описывая монологи Бориса, включает в них воспоминание самого святого о

смерти Вячеслава от руки брата. Но, как пишет Н.И. Милютенко в своем обобщающем монографическом исследовании о святых князьях Борисе и Глебе, «... у св. Вячеслава в его подвиге были предшественники и были другие последователи кроме русских князей, на что до работ Н. Ингема никто не обращал внимания. Как указывает ученый, этот тип святого был совершенно неизвестен в Византии, что и породило представление об уникальном характере культа свв. Бориса и Глеба. Однако отсутствие культа правителя-мученика в Восточной Римской империи не означает, что он не был известен остальной Европе. Русские святые князья Борис и Глеб были всего лишь двоицей в обширной семье европейских правителей-мучеников, занимающей всю северную периферию христианского мира с Запада на Восток. Гибель большинства из них, так же, как и смерть Бориса и Глеба, не связана с мученичеством за веру. Их убийцы, братья, родственники или подданные — такие же христиане, как и их жертвы» (Милютенко 2005. С.14).

Заметим, что, конечно, этот факт не единичности подобного рода подвига и святости весьма важен, и ряд параллелей со святыми королями Европы, приводимых Н.И. Милютенко, говорит об их типологическом сходстве, хотя и пока очень внешнем (для установления такого сходства нужен более глубокий сопоставительный анализ на ценностно-антропологическом и герменевтическом уровнях). Для нас же существенен именно тот факт, — который, по утверждению Н.И. Милютенко, установил Н. Ингем, — что в Византии *не был известен этот тип святости*. Значит, *не был он известен и на Руси*, почему нельзя говорить о каком-либо влиянии на агиографа, и тем более на самих святых, европейских агиографических образцов. (Что освобождает и нас от необходимости подобного сравнительного анализа².)

Мы обращаемся к анонимному «Сказанию о Борисе и Глебе» как наиболее репрезентативному тексту, получившему наибольшее распространение на Руси, и более подробно остановимся на образе Бориса. Будем помнить, что перед нами — «словесная икона», главной целью которой является изображение лика святого. Доказывать, что «Сказание» — не жанр устного народного творчества, а житие — не нужно: этот факт установлен и утвержден давно³. А также и тип святости однозначно определен как страстотерпчество. Но характер подвига, его содержание, сама *суть* подвига, все еще подвергается разным толкованиям. Все исследователи стремятся дать определение их подвига, отыскивая нюансы, пытаются проникнуть в тайну святости первых русских святых. Но никто не уходит далеко от определений, данных Г.П. Федотовым⁴, ставшим первым исследователем древнерусской святости, порой polemизируя с ним, или развивая его идеи. Так, Г.П. Федотов первым раскрыл смысл подвига святых как страстотерпческого, и, говоря об особенностях подвига первых русских святых — князей Бориса и Глеба, отметил «...евангельское происхождение этой идеи — вольной жертвы за Христа (хотя и не за веру Христову). Он характеризует их подвиг, прежде всего, как «подвиг непротivления» (Федотов 1990. С.49). В.Н. Топоров же, наоборот, называет «подвигом протivления» (Топоров 1998. С.503). На наш взгляд Г.П. Федотов и В.Н. Топоров по сути не опровер-

гают друг друга. Действительно, во *внешнем* выражении подвига, святые именно *не сопротивлялись* насильственной смерти, т.е. буквально, внешним действием, поступком, о чем и говорит Федотов, который считает «невозможным ... говорить о вольной смерти: можно лишь говорить о *непротивлении смерти*». Правда, тут же и уточняет, что «непротивление это, по-видимому, сообщает характер *вольного заклания* насильственной кончине...» (Федотов 1990. С.50). В то же время нельзя не заметить, что вся активность святых братьев, вся направленность их силы, перемещаются из внешнего во внутренний план, на уровень душевных движений, и тем самым определяют внутреннюю драматургию каждого образа, их внутреннюю борьбу, напряженность которой трудно измерить: перед святыми стоит задача побороть то, что является для человека *естественным* — желание жить в смысле биологическом, чтобы обрести жизнь духовную, т.е. жить в вечности, тем самым обрести состояние *сверхъестественное* — святость. И в этом смысле они, безусловно, совершают подвиг *противления злу*, как явлению духовному, *вольный* выбор смерти, что и есть, по словам В.Н. Топорова, «*противление злу в духе*, урок насилию и неволе» (Топоров 1998. С.503).

О «духовном подвиге смирения» святых Бориса и Глеба как главном говорит А.Н. Ужанков, рассматривая «Чтение о Борисе и Глебе» преп. Нестора в качестве «первого русского агиографического произведения». Исследователь отмечает в качестве главнейшего условия достижения святости и возможности создания жития — исполнение святыми 19-ти заповедей (10-ти Моисеевых и 9-ти заповедей блаженства), которые «составляют смысловую основу житийного канона (Ужанков 2011. С.197), и соответственно, нарушения заповедей Святополком, образ которого противостоит святым и по главному душевному качеству, главному его греху — гордыни, которому «братья противопоставили смирение, «нищету духовную»...» (Ужанков 2011. С.197). Собственно, тем самым указывается на основной духовный конфликт между Святополком и святыми братьями — гордыни и смирения. Заметим, что это очень своеобразный конфликт, тип которого обладает специфическими чертами, которые мы более подробно рассмотрим ниже. Предварительно заметим, что если гордыня, своеволие героя несет зло, разрушает мир, то смирение обладает удивительным свойством: противостоять и *побеждать* зло, при этом гармонизируя мир, восстанавливая его целостность.

Много потрудился над произведениями Борисоглебского цикла, и более всего — над анонимным «Сказанием» современный исследователь А.М. Ранчин (Ранчин 2007), рассматривая его в разных ракурсах. Вопрос о типологии этого «парадоксального» типа святости он освещает в другой статье, посвященной князю Андрею Боголюбскому, но выделенные им типологические черты относятся, конечно, и к святым Борису и Глебу (см.: Ранчин 1999. С.31-54, и Ранчин 2007. С.33). Ученый выделяет следующие «*архетипические* особенности повествований о князьях страстотерпцах»: «... *мотив хриstopодобия святого*; ... *вольное подражание «страстям» Сына Божьего*; ...мирское служение князя как «особый христианский подвиг», который «достигает своего предельного выражения в *ситуации «невинного убиения»*,... когда царь или князь при-

нимает добровольную смерть «за правду Христову». «Невинное убийство» слугителя Божия не только омывает его собственные грехи, но и имеет *характер искупительной жертвы, повторяющей искупительную жертву Христа*⁵ (Ранчин 2007. С.33). Исследователь считает, развивая далее мысль Г.П. Федотова о «сверхдолжном» подвиге Бориса и Глеба, что «непротивление Бориса и Глеба парадоксальным образом реализовывало еще не выявленную и, в этом смысле слова, *не сформированную модель поведения*» и отмечает, что сложившаяся «экстремальная (в этическом смысле) ситуация предполагала особенную, отсутствующую в обыденной земной жизни *линию поведения*: Борис и Глеб подвергаются угрозе от старшего брата, перед которым ни в чем не повинны. Ситуация разительно напоминает историю первого убийства на Земле, умерщвление Авеля братом Каином» (Ранчин 2007. С.71).

Но заметим, что сама *линия поведения*, которая и могла бы представить более четко саму *модель поведения*, А.М. Ранчиным не анализируется.

Впрочем, еще В.Н. Топоров, прежде многих других заметил, что этот особый тип святости — страсотерпчества явлен именно в самой «их страсотерпческой смерти, точнее, *в особом типе поведения перед лицом смерти* ... Он (Борис. — Л.Д.) отказывается *поступать* так, как *поступал* его отец до святого крещения «славы ради и княжения мира сего» (Топоров 1998. С.500). И далее, отмечая проявление благочестия и умудренности в образах Бориса и Глеба, В.Н. Топоров очень точно и тонко отмечает, что не это сделало Бориса святым: «*Подвиг святости состоял, конечно, в том, как вел себя Борис перед смертью и почему он не уклонился от нее <...> В поведении перед смертью ... и в его мотивировках усматривается ведущая роль некоей духовной страгемы, выработанной новым религиозным сознанием*. И именно здесь, на этой глубине, в наибольшей степени проявляет себя та духовная сила, которую трактуют как святость. Новый тип святости в данном случае разворачивается *в цепи сделанных выборов*, каждый из которых может казаться парадоксальным, противоречащим здравому смыслу. Прежде всего Борис *выбрал смерть*, и этот выбор был *вольным*. Смерть была принята им не как абсолютное зло, а как *жертва*», которая «слита сама с собой», <...> (жертва как самопожертвование)» (Топоров 1998. С.502).

При этом центральной в размышлениях автора исследования русской святости становится категория *воли*, т.к. жертвовали собой святые, и прежде всего — Борис «*по своей воле*»: «*Последовательность этих выборов отражает этапы противления злу в духе*, урок насилию и неволе «вольная жертва, отдавание себя смерти есть путь к преодолению неволи, к выходу из рабства необходимости и принуждения в божественную свободу» (Топоров 1998. С. 502-503). Причем в комментариях ученый продуктивно развивает эту мысль, важную для нас, говоря о том, что в условиях «возрастания насилия, соревнования в нем, которое может стать опаснейшей угрозой основам жизни ... единственный ... способ выйти из эскалации насилия — вольная жертва, самопожертвование: самое чистое, невинное и физически слабое против самого жестокого, насильственного и физически грозного. Только такое соотношение максималь-

но противопоставленных участников жертвоприношения обеспечивает выход из кризисной ситуации и появление высшей д у х о в н о й силы из крайней физической слабости, приносящей себя в жертву. Тайна добровольной жертвы Бориса и Глеба именно в этом (недаром так настойчиво возникает в этих случаях тема «подражания» соотнесения себя с высшим образцом, с Первожертвой), в этом же сила и благодатность этой жертвы, открывающей путь к святости» (Топоров 1998. С.563-564).

Рассмотрим же эти «*этапы противления злу в духе*», чтобы обрисовать *линию или модель поведения* участников этого, по сути дела, жертвоприношения. Анонимное «Сказание» для этого подходит в большей степени, чем любой другой текст из Борисоглебского цикла, т.к. содержит в себе больше личностных характеристик, своеобразного психологизма (который мы не сравниваем, конечно, с психологизмом литературы XIX в), позволяющего рассматривать *динамику внутренней жизни*, что нечасто возможно в агиографической литературе.

Открывает «Сказание» цитата из Псалтири: «Родъ правыхихъ благословиться, — рече пророкъ, — и с?мя ихъ въ благословлении будеть» (Пс. 111:2), — помещая текст в пространство Священного Писания, что отвечает требованию канона — «встать» на истинное основание, Божественное Откровение, в котором открывается и смысл деяний святых. Одновременно этой цитатой агиограф определяет свою позицию и дает «тематический ключ»⁶ к прочтению, причисляя князей к роду праведных — к святым.

Коммуникативное пространство «Сказания» изначально организовано отношением агиографа-повествователя к трем «инстанциям»: к *Богу* (молитва, с которой начинается текст: «Господи, благослови, отъче!», к *читателю* (слушателю) имплицитно, в форме внутренне диалогичных отступлений («Прочая же его добродетели инде съкажемъ, ныне же несть время», и др. Т.е. кому «скажем?»), и к *себе*, т.к. он осознает себя ответственным перед Богом и людьми за создаваемый им текст, что проявляется в той же форме обращения к читателю.

Какова же «*последовательность выборов*» или «*этапов противления злу в духе*», о которых пишет В.Н. Топоров?

Первый этап выбора Бориса проявляет центральность категории *воли*. Занедуживший Владимир посылает на «*безбожных печенегов*» (что «безбожных» — это важно автору «Сказания») Бориса, который характеризуется как «блаженный и скропослушливый». Борис «*съ радостию въставъ иде рекъ: «Се готовъ есмь предъ очима твоима сътворити, елико велить воля сьрдьца твоего»*. О таковыхихъ бо рече Притгъчникъ: «Сынъ быхъ отьцю послушьливъ и любимъ предъ лицемъ матере своя»» (С.330).

Послушание — это та добродетель, которая свидетельствует о смиренном устроении его души. Он идет *по воле отца* — но и не только. Идущая следом библейская цитата говорит о его жизни по закону Божьему: Борис *послушен* и Богу и своему отцу в соответствии с Божественной заповедью.

Пошел он выполнять повеленное ему отцом с *радостью*. В этой радости есть *любовь* к отцу и *свобода* в этой любви самого Бориса. Послу-

шание как покорность воле другого *из любви* отличается от любого другого подчинения, совершаемого из страха или выгоды, или иной причины, — именно *свободой* воли. Итак, уже первый выбор Бориса проявляет качество души — истинное смирение, в котором воля человека соединяется с волей Божией. Обратим внимание на появившееся в тексте слово «*сердце*», которое обладает *волей*, и эту «волю сердца» идет исполнять Борис. Сердце — одно из самых частотных слов в тексте «Сказания». Почему оно занимает такое важное место?

Учение о сердце в православной антропологии говорит о его центральном местоположении: сердце — средоточие души, главный духовный орган и восприятия и отношения к миру. Евангелие говорит о том, что «добрый человек из доброго сокровища сердца своего выносит доброе, а злой человек из злого сокровища сердца своего выносит злое...» (Лк. 6, 45). А от степени чистоты сердца зависит степень познания Бога, в соответствии с заповедью блаженства: «блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5, 8). Следовательно, целью христианской жизни является очищение сердца, которое должно быть вместилищем Благодати — т.е. Самого Бога. По словам преп. Ефрема Сирина, «Пока сердце пребывает в добре, дотоле и Бог нем пребывает, дотоле оно служит источником жизни; потому что из него исходит доброе. Но как скоро уклоняется от Бога и делает беззакония, — становится оно источником смерти, потому что из него исходит злое. Сердце — Божия обитель, потому имеет нужду в охранении, чтобы не вошло в него злое, и Бог не удалился из него» (Ефрем Сирин 1995. С. 349-350).

Как пишет святитель Тихон Задонский: «Видишь, что сосуд исполненный ничего другого не вмещает. Тако имеется сердце человеческое, которое подобно есть сосуду. Когда оно исполнено будет любовью мира сего и попечением мирских вещей, не вмещает Слова Божия в себя...» (Тихон Задонский 1889. С.328). Но как же соотносится понятие физического сердца с вышесказанным? Схиигумен Савва, опираясь на высказывания святых отцов, приходит к заключению, что «физическое сердце человека, точнее нервный узел сердца, является тем местом, где душа человека таинственно соприкасается с его телом. Так произошло, — пишет схиигумен Савва, — понятие о «душевном сердце» как центре всех внешних психических проявлений души. И только сердце характеризует состояние души человека, определяет Путь к совершенной радости, его ценность, его духовную высоту или его низкое состояние» (Схииг. Савва 2010. С. 184-185). В отношении к *уму*, если понимать его в современном значении слова — как разум, рассудок⁷, сердце занимает более высокое положение, и, по слову схиигумена Саввы, «сердце является истинным господином души и его значение для вечной жизни несравненно выше значения ума.» (Схииг. Савва 2010. С.186). И, наконец, важнейшее для понимания духовной природы подвига святых положение православного учения о *воле* и *сердце* заключается в их *неразрывной связи*: «Воля не является самостоятельным элементом души, и понятие о воле неотделимо от понятия о сердце. Воля — это «равнодействующая сила» стремлений и желаний сердца» (Схииг. Савва 2010. С.186). И в данном случае, «воля сердца» Владимира для Бориса является проявле-

нием воли Божьей, и воля его самого является тоже благой и свободной, т.к. исходит из любви к Богу и своему отцу, а не из страха.

Но эта первая ситуация выбора — естественная, ясная и не требующая особого подвига, говорящая пока лишь о *благочестии* Бориса.

Второй этап выбора происходит уже в другой ситуации, после того, как его известили о смерти отца и о действиях Святополка, за которыми недвусмысленно проступает его коварный замысел. Само действие тут же переходит из внешнего во внутренний план и разворачивается там со всем драматизмом, подготавливая святого к подвигу. Причем, совершается этот переход *вглубь сердца* через видимые образы как бы *истончения*, «*уменьшения*» тела и появления слез — особо значимых в христианском контексте⁸: «И яко услыша святыи Борисъ, начать *т?льмь ут?рпывати* и лице его в?се *сльзь испльнися*, и слъзами разливаяся и не могый глаголати. *Въ с?рдьци* си начать сицевая в?щати: «Увы мн?, св?те очию моею...» (С.330), и т.д.

Почему можно говорить о совершающемся *действии* применительно к внутренней жизни человека? *Кто* действует и *как* в душе Бориса? Ведь ему нужно принять решение в ситуации выбора между жизнью и смертью, и как побороть тот вполне естественный страх смерти и желание земной жизни, которые, как это отражают монологи Бориса, овладевает им? Участники этого «действия» — Борис, в котором ведут диалог «ум» (здесь понимаемый как разум) и «сердце», и Творец, к Которому Борис обращается и Который дает ему Свою Благодать. Заметим, что пока этот второй «этап противления злу силой», проходит во внутреннем диалоге Бориса *с самим собой*, но в контексте Священного Писания. Проследим его логику.

После известия о смерти отца мы вначале слышим плач Бориса об отце, который напоминает по форме народный плач, но одновременно перекликается с текстом плача Пресвятой Богородицы, входящим в состав богослужебных книг: плач Пресвятой Богородицы поется на повечерии в Великую Пятницу Страстной седмицы. В этом плаче Бориса естественно, — но в данном случае вполне *не риторически*, как это слышится в упоминаемых плачах, — звучит вопрос: «Къ кому прибегну, къ кому възърюе». Борис реально ищет на него ответ, о чем свидетельствует продолжение монолога. К нему приходит осознание всей опасности положения и намерений Святополка: «Сърдьце ми горить, душа ми съмысль съмущаеть и не вемь *къ кому обратитися* и *къ кому сию горькую печаль простеретие* Къ брату ли, егоже быхъ имель въ отьца место? Нъ ть, мню, о суетии мирьскихъ поучається и о биении моемъ помышляеть» (С.330).

Здесь логичен был бы ответ: конечно *не к брату*, который совершенно точно *убийство замышляет!* Но Борис принимает противоположное, парадоксальное решение, смысл которого можно раскрыть только на уровне религиозного сознания, которое не может быть внеценностным. Речь и идет о жизненных и жизнеопределяющих ценностях. Обратим внимание: монолог Бориса внутренне диалогичен, отражает противоречивое состояние души — это столь, казалось бы, знакомое нам, по русской литературе XIX в., противоречие между умом (разумом) и чувством

(сердцем). Но как по-иному здесь разрешается этот внутренний (вполне естественный) конфликт! Итак: сердце «горит», а душа «съмыслъ съмушаетъ», т.е. *душа* смущает *мысль*⁹. Как это можно интерпретировать? *Мысль* здесь зависима от состояния *души*, средоточием которого является *сердце*, которое «горит» — чем? — жалостью об отце, страхом, смятением, вызванным близостью явного и открытого зла, но и одновременно молитвенным стремлением к Богу, пламенем веры... Как можно разрешить внешний конфликт, остановить экспансию зла, и одновременно утишить, умирить сердце? Только обретя в себе, в глубине своего сердца, Христа и встав на почву Священного Слова, которое есть сразу *действие*, совершающее *преображение*. И Борис внутренне произносит с убеждением (понятно, что агиограф вкладывает эти слова в уста Бориса, выписывая *лик святого*, а не портрет человека): «Да аще кровь мою пролеет и на убийство мое потыщиться, мученикъ буду Господу моему. Азь бо не противлюся, зане пишетъся: «Господь гърдыимъ противить-ся, съмеренымъ же дасть благодать». Апостоль же: «Иже рече — «Бога люблю», а брата своего ненавидить — лъжь есть». И пакы: «Боязни въ любви несть, съвършенная любви вьнь измещеть страхъ» (С.330). Происходит главный ценностный выбор, Борис нашел *ответ внутри себя*, в глубине своего сердца, в которое он вошел и в нем обрел основание для своей стойкости и выбора отношения к брату-убийце: «Г?мъже что реку или чьто сътворю? *Се да иду къ брату моему* и реку: «Ты ми буди отць — ты ми братъ и старей. *Чьто ми велиши*, господи мой?» (С.330). (Заметим, что и здесь, как в первом случае с Владимиром, слово «велиши» сочетается со словом *отец*, и потому не означает подчинения воле человеческой, но, прежде всего — воле Божией). Но чтобы там, в глубине сердца, что-либо *найти*, нужно, чтобы это там, в сердце, *было!* Значит, опыт сердечного ведения, «зрения» Бога у Бориса уже есть, и в сердце его присутствует благодать, следовательно, есть та мера чистоты сердца, которая и дает это зрение. Но, напомним, смирение — съмерение — и есть, с одной стороны, ощущение своей *меры* недостойности в отношении к Богу, а с другой — обретение той *меры* чистоты сердца, которая говорит об уподоблении святого Образцу — Христу.

Можно было бы подумать, что Борис приходит к такому выбору путем рассуждения. Но мы не видим *процесса* рассуждения, а видим внутренние вопросы и ответ, основанный на Священном Писании. Более того, имеет ли силу *сверхъестественную*, т.е. «*побеждающую естества чин*»¹⁰ само по себе это основание, принятое на уровне только *разума*? По слову преп. Макария Великого, «одно рассуждение не сильно победить в нас страсти», следовательно, и страх (который тоже есть *страсть*, даже если это страх смерти, помимо *страха Божия*), рассуждением не преодолешь, а только присутствием в сердце благодати которая, «когда ... займет все отделения сердца, то господствует над всеми помыслами и членами, ибо там ум и все помыслы душевные» (цит. по: Схийг. Савва 2010. С. 185). Тогда ясно, что не «рассуждением» победили в себе святые братья страх смерти или привязанность к миру *этому*, а уже *присутствием* в сердце благодати, что свидетельствует о степени их чистоты, о *святости*, которую и призвана изображать агиография.

Уже по этому второму этапу выбора Бориса, по тому, как он его совершает (спускаясь «в сердце свое») можно утверждать, что он обладает «внутренним зрением», или, по слову Исаака Сириянина, «зрение ума своего сосредоточивает внутри себя самого» (Исаак Сирийский 2008. С. 73). Это значит, что Борис — человек «внутренний», сосредоточенный на духовной жизни своей души, имеющий не *плотский*, не *душевный*, а *духовный* взгляд на мир: он смотрит на него «очами веры», через призму греха, различая добро и зло как явления духовной реальности. Его способ жизни организован не умом (разумом), не плотскими стремлениями, страстями и пристрастиями, которые затемняют «око» души и *видение смысла* ситуации, а духовными устремлениями к спасению души, что невозможно совершать без смирения. Как согласно пишут святые отцы, и что излагает схиигумен Савва, «важнейшим условием приобретения внутреннего зрения является нищета духовная и смирение. Трудись над тем, чтобы смирить свои помыслы, и тогда Бог откроет очи сердца твоего» (Схииг. Савва 2010. С.211). Это и делает Борис, смиряя свои помыслы и обретая благодать по чистоте сердца своего. Но следует заметить, что пока мы не видим в монологе Бориса молитвы — прямого обращения к Богу, которое появляется на следующем этапе его внутреннего выбора.

Третий этап выбора совершается, когда Борис уже «идяше к брату своему», т.е. на пути к брату. Проследим, как он совершается. По прежнему «место действия» сердце, в котором происходит своего рода диалог между разумом и духовными очами: он «на уме си *помышляя*, *глаголааше въ сьрдьци* своемъ: «То поне узрю ли си лице брата моего мьньшааго Глеба, яко же Иосифъ Венямина?». Но тут же решает («та вся полагаая») «в сердце своем»: «Воля твоя да будеть, Господи мой» (С.330), тем самым продолжая оставаться в пространстве Божественного Промысла. Здесь впервые *произносится* молитва, в чем проявляется синергия — свободное соединение воли человеческой с волей Божьей, а значит и Его участие в развитии ситуации — внутренней (на уровне души) и, а затем внешней (на уровне событий). Борис мыслью возвращается к «дому отца своего» и опять «в уме своем» *помышляет*: «Аще поиду въ домъ отца своего, то языци мнози *превратятъ сьрдьце мое*, яко прогнати брата моего, якоже и отць мой преже святаго крещения, славы ради и княжения мира сего, и иже все мимоходит и хуже паучины...» (С.330). Здесь все важно. Борис ценностно осмысливает пространство «отчего дома». Ключевые слова, свидетельствующие о продолжающемся выборе святого, на наш взгляд, переводятся в данном варианте перевода Л.А. Дмитриева не вполне адекватно смыслу жития: «Если поиду в дом отца своего, то многие люди станут *уговаривать меня* прогнать брата» (С.331). Все же слово «превратятъ» основными имеет значения «передвигать, перекладывать, обращать, направлять, переменять» (см.: Срезневский 1912. С.1622-1623), а значит, он опасается главного — *перемены* сердца, *переложения* его на месть и зло, на убийство брата. Причем, как звучит в приведенной цитате, не просто «люди» это сделают, а «языци мнози», где слово «языци» словарь Г. Дьяченко переводит и как «народы» (но не «люди»), и как «язычники», что уже носит отрицательную коннотацию.

Заметим, что неслучайно ряд производных слов от «языки» имеет именно негативное значение: «языкъ» — как «оговорщик, ябедник», или «язычный» как «многоречивый, злоречивый» (Дьяченко 2009. С.849-850), что, конечно, связано с отношением к язычеству как «идольской лести» (как называет язычество митрополит Иларион в «Слове о законе и благодати»), проявлению демонизма. Это значит, что Борис оценивает поступки жаждущих власти как проявление языческого сознания и языческих ценностей. Мир распадается в ценностном плане на «мир сей», живущий по языческим законам — плоти и гордыни, и «мир иной», в который не возьмешь «славу мира сего». Так и ценности четко расставляются на ценности материальные, которые есть «суета сует», и духовные — «добрые дела», «правовереие» и «нелицемерная любовь» (С.332).

В антропологическом плане в этом монологе мы встречаемся еще с одним качеством Бориса, свидетельствующем о его святости: *целомудрии* — в аскетическом значении этого понятия, раскрытого святыми отцами, как цельная, целостная мудрость, источником которой является Сам Бог¹¹. Борис достигает той цельности, при которой нет конфликта между умом и сердцем, он преодолен, т.к. отношения между ними восстановлены в неискаженном грехом виде: мысль проверяется сердцем с одной стороны, и просвещенный духом ум заботится о состоянии сердца, о его чистоте, — с другой.

Таким образом, внутреннее коммуникативное пространство выстраивается в соответствии с христианской антропологией, организовано так, что вполне соответствует евангельскому пониманию человека и основанному на нем учению святых отцов о человеке. В «Сказании» речь идет о святых — т.е. достигших гармонической цельности, что и обеспечивает иерархичность ценностной системы и внутреннего устройства души, когда разум не довлеет над сердцем, но просвещается им. Все это подтверждает верность выводов А.Н. Ужанкова о формировании в начальном периоде развития древнерусской литературы особого отношения к миру, символического восприятия его «очами веры», и соответственно, особого творческого метода — религиозно-символического (Ужанков 2011. С.127). Агиография о Борисе и Глебе, и в частности «Сказание», и отражала формирование этого метода, но и, возможно, даже в большей мере, — влияла на этот процесс, *формируя* религиозно-символический взгляд на мир.

Важнейшим в «Сказании» выступает понятие *границы*. То, что для магического языческого сознания означало границу между живыми и мертвыми, между видимым как материально выраженным, и невидимым, потусторонним, неясно обнаруживаемым миром, и нуждалось во внешних магических действиях, чтобы эту границу не перейти, «заговорить», в «Сказании» имеет духовно-ценностный смысл, и граница теперь проходит в другом месте — между жизнью и смертью как категориями духовными — жизнью в Боге или смертью без Бога, т.е. в мире бесконечной жизни или столь же бесконечной смерти. Торжеству и полноте *плоти* в монологах Бориса противопоставлено торжество и полнота *Духа*. Так открывается новокрещенному народу смысл мира «этого», преходящего и эфемерного, и «иноного» — вечного и реального бытия.

Условно нами определяемый *третьим*, этот выбор является важнейшим для самоопределения святого, и в этом смысле центральным. Он довольно продолжителен, обладает своими внутренними ступенями: длится с момента отправления к брату, совершается «на пути к брату...», (что нужно понимать не только буквально, а символически — как совершаемый путь внутреннего выбора), — и до его прихода (в тексте — возвращения, в смысле «возвращения» в Киев) на реку Альта, где Борис и раскинул шатер, ставший местом разворачивающейся исторической трагедии и духовной победы.

Длительность этого внутреннего действия объясняется важностью для агиографа изображения самого *процесса* внутреннего выбора, вернее, утверждения святым себя в этом выборе, в борьбе с человеческой немощью, чтобы устоять в надвигающемся испытании. Все это внутреннее действие, которое можно назвать борьбой с *естественным* для обретения *сверхъестественного* — имеет архетипическое основание в Евангелии — молитве Спасителя в Гефсиманском саду, хотя и выражается в формах, близких народному творчеству с его плачами и душевной чувствительностью переживаний¹².

Эти ступени третьего этапа духовного выбора Бориса полны внутреннего драматизма и очень интересны с точки зрения их соответствия православной аскетической мысли о спасении (напоминаем, что нас интересует проявление в образе святых тех качеств, которые свидетельствуют о достигнутой ими святости, о проявлении действия Благодати. Ведь мы изучаем *икону в слове*. И все в нем должно быть *иконично*, или *символично* в христианском смысле этого понятия).

После опоры на слова Соломона о суете мира, Борис обращается к мыслям о себе — о своем теле, именно о *красоте* и *доброте тела*, на чем повествователь в «Сказании» делает акцент: Борис «помышляше о красоте и о доброте телесе своего, и слезами разливаашеся вьсь» (С.332). Противоречия христианской антропологии и учению о спасении здесь нет, так как тело в христианском понимании не является чем-то излишним и противостоящим духу. Тело тоже есть *часть* творения, также приготовленная к воскресению¹³, Более того, этот плач Бориса о своем теле и красоте подкрепляется хором плача всех, его видящих, и этот хор явно выходит за рамки конкретно описываемой ситуации, имеет обобщающий характер, включающий любого, соприкоснувшегося с этой жертвой, на которую идет святой, в том числе и читателя: «И вси зряще его тако, плакаашеся о добрододемь теле и чьстьнемь разуме въздроста его. И къждо въ души своей стонааше горестию сьрдьчною, и вси съмущахуса о печали. Къто бо не възплачеться съмрьти тое пагубное, приводя предь очи сьрдьца своего?» (С.332). Плач об умершем, о его теле, которое обезображено смертью, утратило красоту — вполне в христианской традиции. Но в такой форме, как это мы видим в «Сказании» — это уже символ плача, а не просто плач. Бориса будто оплакивают заранее, подобно женщине, принесшей алавастр мира и помазавшей Иисуса накануне его крестной смерти, о чем повествует Евангелие. (См.: Матф, 26: 7-13, Марк, 14: 3-8).

Но, конечно, не только о теле и его красоте в материальном смысле

плач Бориса. Если вчитаться в строки «Сказания», то мы обнаруживаем связь слез с состоянием *тишины, кротости, смирения* (именно такую характеристику дает святому Борису агиограф), и — с *радостью!* После скорбной молитвы и укрепления себя словом Священного Писания, (причем, Борис вторично повторяет слова: «когда прольет кровь мою, то буду я мучеником пред Господом своим» (С.333)), он «пошел с *радостным сердцем*, говоря: «Господи премилостивый, не отринь меня, на тебя уповающего, но спаси душу мою!». При этом святой находится в состоянии покаяния, вспоминает о «множестве грехов своих» (С.331) и соотносит свою смерть не с подвигом, а с *необходимостью* поступить по заповеди Божьей, по слову Евангельскому, о чем говорит прямая цитата из Евангелия от Матфея (Матф. 10: 39.): «Таче, *забывъ скърбь съмъртную*, т?шааше сърдце свое о словеси Божии, «Иже погубити душу свою мене ради и моихъ словесъ, обряцети ?ю въ живот? в?чн?мь съхранити ?ю» (С.332). Как пишет преп. Нил Сорский «В том-то и состоит путь покаяния, чтобы и во время напасти, находящей на нас, и при всяком, от врага наводимом, помысле, плакать пред благодатью Божиею, да поможет нам. И Господь не умедлитъ подать покой и умиротворение нам, ежели будем молиться с разумом» (Нил Сорский, <http://stnil.narod.ru/slovo8.htm>). Но здесь, правда, речь идет не об иноческом подвиге, о котором писал преп. Нил Сорский, здесь — предстояние перед естественной угрозой убийства, и можно было бы говорить о слезах святого как *естественных*, а не *благодатных*, если бы эти «естественные» слезы не были «переложены на духовные и спасительные», о чем также пишет преп. Нил Сорский: «естественныя слезы сии надлежит преложити и перевести на духовныя и спасительныя, обратив ум свой к словословию Бога, к исповеданию Его совершенств и дел, или к размышлению о смерти, о суде, о муках и проч.» (Нил Сорский, <http://stnil.narod.ru/slovo8.htm>). Борис и думает о смерти как о бессмертии, о Страшном суде, о муках грешников и о своих грехах.

Парадоксален, или, точнее будет сказать — *антиномичен* здесь не только сам выбор святых вольной смерти, но в принципе ценностное пространство всего текста, в антиномичных отношениях находятся духовно-ценностные категории, выражающие состояние души святого. Например, таково указанное выше сочетание *плача с радостью*, о котором святитель Игнатий Брянчанинов пишет: «В слезах таинственно живет утешение, и в плаче — радость». (Брянчанинов, 1993. С.191). Сочетание скорби и радости имеет новозаветное происхождение, т.к. именно здесь происходит победа над смертью и злом, и победа, совершаемая жертвой — страданием и скорбью: «Истинно, истинно говорю вам: вы восплачете и возрыдаете, а мир возрадуется; вы печальны будете, но печаль ваша в радость будет» (Иоан.16:20). Любовь без скорби на земле невозможна, по слову Христа, который и дал формулу, разрешающую это видимое противоречие: «Сие сказал Я вам, чтобы вы имели во Мне мир. В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир» (Ин.16:33). Вот почему, на наш взгляд, правильнее будет перевести слово «унылый» в цитате, характеризующей Бориса: «Образъ бо бяше *уныльй* его, взоръ и скрушение сърдца его святаго, такъ бо бе блаженный ть правдивъ и

щедръ, тихъ, крътъкъ, съмерень, всехъ милуя и вься набѣдя» (С.332), как «скорбный», «печальный», нежели оставлять это слово без перевода, что предлагает вариант русского текста в БЛДР («Весь облик его был *уныл*, и сердце его святое было сокрушено, ибо был блаженный правдив и щедр, тих, кроток, смиренен, всех он жалел и всем помогал» (С.331). Ведь слово «уныние» обладает в христианском контексте негативным смыслом — как самый тяжкий грех, отвергающий Творца. В словаре Срезневского и даются в качестве основного значения слова «печальный», «скорбный» (Срезневский, 1912. С.1233), и приводится в качестве примера именно рассматриваемая нами цитата, причем в соответствии с оригиналом — без запятой, разделяющей предложение на части, что, конечно, влияет на смысл предложения, а также в другой разбивке текста, разделяющей слово «уныль» на два — «уныль», и союз «и»: «*Образ его бѣаше уныль и его взоръ и скрушение сѣрдѣца его свѣтаго*». С учетом имеющихся значений ряда слов в указанном Словаре Срезневского (союз «и» — как «*также и*» (Срезневский. С.1015), «*взоръ*» как «*вид, образъ*» (Срезневский. С.367), «*скрушение*» как «*сокрушение, печаль*» (Срезневский. С.725)) рассматриваемую фразу можно перевести так: «Образ его был скорбен, также и его вид, и печаль была в сердце его святом». Тогда понятна внутренняя логика продолжения этого отрывка — «такъ бо бѣ блаженный тѣ правдивъ и щедръ, тихъ, крътъкъ, съмерень, всехъ милуя и вься набѣдя» (С.332), т.е. его скорбный вид вполне соответствует — и выражает — его внутреннее *кроткое устройство*, внутреннюю *тишину* — признак смиренного человека. Ведь, по слову преп. Нила Сорского, со слезами (скорбью, печалью) «мало-помалу начинает соединяться ... *утешение, состоящее в особенном спокойствии, в ощущении кротости и смирения*» (Нил Сорский, <http://stnil.narod.ru/slovo8.htm>).

После утверждения в вере, (а значит и доверии Богу), выраженной в цитируемых евангельских словах ««Иже погубити душу свою мене ради и моихъ словесъ, обрящети ею въ животе вечнемъ съхранити ею»¹⁴, Борис испытывает *радость* («пошел с радостным сердцем»), которая теперь его не оставляет до конца, о чем свидетельствует и частотность употребления этого слова в тексте. Такая радость, как свидетельствует аскетическая литература, есть результат *соединения воли человека с волей Бога на уровне сердца*, обретающего таким образом благодать, состояние блаженства, свидетельствующее о преодолении в душе границы между материальным и духовным миром, доказательством проявления в человеке святости. *В момент этого выбора Борис и проявляет уже присущие ему качества «земного ангела», или «небесного человека», что доказывается фактом присутствия в нем благодати, признаком которой является переживаемая в скорбных обстоятельствах духовная радость.*

Четвертый этап внутреннего выбора Бориса проходит в месте его убийства — на реке Альта, где потом будет побежден Ярославом Святополк¹⁵. Этот этап также продолжителен и «многоактен», как и третий, но разворачивается уже не во внутренних монологах, а в *поступках*, в действиях святого, выражающих ту самую парадоксальность поведения, о которой столько пишут исследователи святости Бориса и Глеба. Причем, наблюдается некоторая «зеркальность», выражающая противополо-

ставленность Святополка и святых Бориса и Глеба не только в содержании образов (об этом писали исследователи), но и в самих сюжетных ситуациях, логике поступков. Поступки Святополка выражают волевою активность, направленную вовне, поступки же Бориса диаметрально противоположны. Так, если Святополк призывает киевлян и затем своих «советников» — исполнителей злодейства и посылает их на убийство, то Борис пришедшую и обратившуюся к нему дружину *не удерживает* у себя, и воины расходятся. И притом что выглядит подобное поведение как внешнее бездействие, все же оно воспринимается как *поступок*, но поступок внутреннего характера. Второе его «действие» такого же рода — это совершаемая Борисом молитва (Святополк, конечно, нигде в тексте «Сказания» не молится), теперь уже его прямое обращение к Богу. Важно, что в этой молитве Борис не просит Бога спасти его от физической смерти, сохранить жизнь в мире *этом*, но наоборот — просит дать ему «жребий святых», т.е. Царствие Небесное вместо земной власти, значит мученическую кончину¹⁶. Более того, просит это как милости со стороны Бога: «Сльзь моихъ не презъри, Владыко, да яко же уповаю на тя, тако да с твоими рабы *прииму часть и жребий съ вьсеми святъими твоими*, яко ты еси Богъ *милостивъ*, и тебе славу вьсылаемъ вь веки. Аминь» (С.334). Здесь он и вспоминает о святых мучениках Никите, Вячеславе и Варваре, в житиях которых есть черты сходства с его ситуацией, особенно в житии святого Вячеслава¹⁷, а утешение и радость находит опять в Священном Писании, словах премудрого Соломона о праведниках, которые живут вечно, получая мзду от Господа.

Следующее его действие — он служит вечернюю службу, т.е. *творит молитву*, внутренне скорбит, затем ложится спать, но и во сне готовит себя принять «внць... от руки Вьседържителевы» (С.334), и так проходит ночь.

Наконец, в воскресное утро приближаются к шатру убийцы, наступает время мучений и смерти, и оно тоже весьма продолжительно во времени, что объясняется все тем же стремлением агиографа раскрыть именно *внутренний подвиг* Бориса — выбора им страданий и смерти (Об этом писал А.И. Соболевский, сравнивая летописную повесть о Борисе и Глебе и «Сказание»: «И здесь правдоподобный рассказ летописи сделался неправдоподобным в Сказании. Последнее, чтобы вложить в уста Борису *одну лишнюю речь*, заставило его, проколотого копьями, освободиться из-под лежавшего на нем убитого слуги и выскочить из шатра!» (Соболевский, 1890. С.802). В этой «одной лишней речи» и проговариваются Борисом главные мотивы подвига, более того — подвиг и совершается именно в этот момент — подвиг вольного согласия на жертвенную смерть. Здесь основное его действие, поступок — это молитва, в которой и звучит главный мотив подвига страстотерпца: «*Господи Исусъ Христе! Иже симъ образъмъ явися на земли изволивы волею пригвоздитися на кръсте и приимъ страсть грехъ ради нашихъ, съподоби и мя прияти страсть!*» (С.334). Это напоминает последнюю молитву великомученика Евстафия Плакиды: «яко и трие отроцы вьвержении в Вавилон? вь огонь и не отвръгшеса тебе, *тако и ны сподоби скончатися огнемъ симъ*, и да прияти тобою будемъ, яко жрътва благоприятна» (БЛДР 1999. С.24).

И как в переводном житии, так и в первом русском житии, эта готовность к смерти соединена (внешне-парадоксально) с *любовью*. Высшей степенью духовного подвига и является проявление *совершенной любви*, распространяющейся и на врагов. Этой идее служат вложенные в уста Бориса цитаты из посланий апостола Павла и из Евангелия от Иоанна о любви, которая «все терпит» и в которой «нет страха», а затем и его обращение к убийцам: «Братия моя милая и любимая! Мало ми время отдайте, да пон? помолюся Богу моему» (С.336). В идущей вслед за этими словами молитве проявляется все глубина смирения и мера кротости Бориса, в нем явно проступает лик кроткого Спасителя, отдающего себя в жертву. В самом славословии, произносимом Борисом, звучит мотив уподобления Христу: «... тебе ради умьрщвемъ есмь въ съ днь, Въм?ниша мя, яко овьна на сън?дь.» (С.336). И подобно Христу, он произносит слова молитвы о своих врагах (как часто затем мы встречаем эту молитву о своих убийцах в житиях мучеников XX в.): «*не постави имь, Господи, гр?ха сего*» (С.336).

Нужно отметить, что при всей неотвратимости внешних обстоятельств, в которых *не волен* святой, так же являет себя *свобода* выбора, ведь оказывается, что все происходящее с Борисом явилось осуществлением *желания сердца* его. «Слава ти, Владыко човеколюбче, сподобивый мя съконьчати *хотение сьрдьца моего!*» (С.336), — произносит в чреде славословия Богу Борис. Принцип синергии здесь осуществлен вполне и тем самым *разрешена главная антиномия этого жития*, называемая во всех исследованиях *парадоксальностью*, — отказ от внешне-справедливого и вполне оправданного сопротивления, вольная жертвенная невинная смерть, что может быть понятным только точки зрения *идеи спасения души*.

Все последние сцены убиения Бориса — начиная с последней ночи перед убийством, и на протяжении всего «многоактного» убиения святого соотносятся с евангельскими сценами последних часов жизни Спасителя и Его крестной смерти. Ночная молитва накануне убийства и состояние души Бориса соотносима с молитвой в Гефсиманском саду Спасителя. Мы видим слезы Бориса, чувство тоски, его борьбу с человеческой немощью, и сон его исполнен тоскливым ожиданием и мыслями, как все претерпеть и веру сохранить, и «приготовленный венец принять из рук Вседержителя» (С.335) (в оригинале: «*яко да и щадимый в?ньць прииметь от руки Вседьржителевы*». (С.334)). Он укрепляет себя молитвой, просит благодатной помощи.

Отсылает к сцене в Гефсиманском саду также само описание действия: стремительность движения в приближении убийц, блеск оружия, обнаженные мечи...

Подобно евангельским ученикам, находящимся возле Учителя в эти скорбные минуты, возле Бориса тоже находятся его верные слуги. Но в отличие от евангельских учеников, они не бегут от святого, а сопровождают его мученическую кончину молитвой, слезами. Самый близкий и любимый слуга — Георгий — жертвует собой, закрывая *своим телом* Бориса, что отсылает нас к византийским переводным житиям, в которых часто встречается образ верного последователя, сопровождающего

мученика и перенимающего эстафету мученичества, например, в житии Дмитрия Солунского, имя которого упоминается в Борисоглебском цикле в связи с подвигом Бориса и Глеба. И не только к ним. Одновременно сам способ убийства проецируется на Евангельский текст: три раза Бориса пронзали мечом («*без милости прободено бысть чьстьное и многомилостивое тело святаго и блаженааго Христова страстотърпца Бориса*» (С.336)), последний раз — в сердце («*прободоста ие мечьмь въ сьрдьце*» (С.338)), что неслучайно и напоминает Евангельский сюжет (Ср. в Евангелии: «*един от воинь копием ребра ему прободе*» (Ин. 19:34). Как неслучайно и отсечение головы его слуге, Георгию, пусть уже у мертвого, но все равно агиограф внутренне фиксирует это подобие отсечению главы Иоанна Предтечи.

Текст «Сказания», как и других агиографических текстов Борисоглебского цикла, «помещается» агиографом в архетипический для него евангельский контекст, а также в агиографический, т.е. в контекст Священного Предания, что устанавливает неразрывность и единство духовного пространства *истории святости*, в данном случае — святости мученической. Потому и возникают образы святых Евстафия Плакиды (в «Чтении» преп. Нестора), мучеников Никиты, Вячеслава, Варвары, Дмитрия Солунского (в «Сказании»), а также неизбежно проецируется Борисоглебская агиография на русскую словесность XX в., причем не только агиографическую, но и художественную.

Нас же интересует образ святого-страстотерпца и модель его поведения, определяемая типом святости.

То, что смирение есть главное его свойство, и главная черта святости — несомненно, и выражено в самом тексте «Сказания», в словах свидетелей мученической кончины Бориса. После слов, сказанных святым Борисом своим убийцам: «*Братие, приступивъше, съконьчайте службу вашу. И буди миръ брату моему и вамъ, братие*», — звучат слова слышавших это его приближенных: «*Къто не почюдитъся великууму съмерению, къто ли не съм?рится, оного съмерение видя и слышиа?*» (С.338). Так *мир* Христов, который в себе несет святой, достигший меры Христовой кротости, вводится им в *этот* мир, в историю русской святости, и вообще — в русскую историю. Так «парадоксально» для внешнего сознания разрешается и конфликт между добром и злом, или между святостью и грехом — через *любовь*.

Житие святых Бориса и Глеба (в любом его варианте — «Сказании» или «Чтении») открывает для русской словесности особый *тип конфликта*, рождаемый смиренным типом «героя». Этот тип конфликта тоже можно назвать парадоксальным: противоречие между добром и злом приобретает не форму противостояния борьбы двух сторон, а имеет совершенно иной рисунок: это противостояние ненависти — любовью: любовь «гасит» в себе ненависть, преобразуя, или — преображая — мир вокруг себя — на ином, духовном уровне. Поэтому поступки Бориса внешне алогичны, но внутренне, с духовной точки зрения, *единственно возможны* для того, чтобы остановить распространение зла. Святые Борис и Глеб не сопротивляются насилию *своей силою*, но сопротивляются злу силою духа, укрепленного и исполненного Божественной благо-

дателью, силою Христовой любви, которой они достигли. Логика этапов внутреннего выбора и определяется внутренней борьбой святого не с убийцами, не с внешней угрозой, а *с самим собой*, с естественными («земными») требованиями плоти, — страхом, жаждой жизни в мире этом. Но результатом этой борьбы становится *победа не просто над Святополком-человеком*, проводником зла в мир, но *над злом в эсхатологическом плане* — в вечности, что явлено в их святости. Особенности внутренней борьбы и логика внутреннего выбора раскрываются со всей определенностью в антропологическом плане, мы и наблюдаем, читая текст, как борется в Борисе дух с плотью, как душа исполняется благодати, т.е. присутствия Бога, и устанавливается синергия — соединение воли святого с волей Творца в едином стремлении к спасению души. Так достигает Борис истинной красоты, в которой красота тела земного, тленного, *истончающегося, умаляющегося* по мере совершения Борисом своего духовного выбора, замещается красотой *души и тела* нетленного, преображенного, что явлено затем в видимом нетлении тел святых после смерти.

Модель поведения св. Бориса выстраивается следующим образом: на внешнем — физическом — плане мы видим пассивность, отсутствие деятельности, видимый отказ от проявления силы: слезы, молитва, роспуск дружины (вернее, она сама разошлась), возвращение в Киев навстречу своей смерти.

Вся активность, все основные «события» разворачиваются на внутреннем, духовном уровне и проявляются в движении мысли и чувства святого, в разрешении основного внутреннего конфликта, неизбежного для падшей природы человека — конфликта духа и плоти.

Напомним о специфике житийного жанра как «словесной иконы», которая заключается — в отличие от иконы изобразительной — в том, что словом возможно изобразить, вернее, раскрыть, неизобразимое: духовный выбор как *процесс*, духовное движение души, которое, конечно, имеет свои формы выражения в тексте. Система, или последовательность этапов духовного выбора святого Бориса, имеет, безусловно, главными ценностные основания. И выбор, как мы выше уже говорили, идет по линии — «дух» и «плоть».

Логика, или «рисунок» поведения определяется соотношением внешнего и внутреннего, видимого, изображаемого и невидимого, но раскрываемого словом.

Заметим, что для Бориса — и Глеба — не стоит проблемы принятия воли Божией — они согласны с ней, нет внутреннего конфликта, который бы строился как *борьба* святого со *своей волей*. Здесь главный сюжетный мотив — *испытание веры*. Идет борьба за преодоление *естественного* (страха плоти, любви к *этому* материальному миру) и обретение *сверхъестественного*, т.е. *обожения* личности, происходящего в соединении с Богом, что совершается в сердце человека. Этот процесс мы и наблюдали, рассматривая четыре этапа внутреннего выбора св. Бориса. Можно теперь представить его схематично, прослеживая логику поведения на внутреннем и внешнем планах образа святого Бориса, причем внешний зависит от внутреннего состояния св. Бориса. В центре находится категория *воли*.

Этапы выбора (сюжетная ситуация)	Внутренний план	Внешний план
<i>1 этап:</i> исполнение воли занедужившего Владимира — поход на половцев.	Внутренний план образа не изображен, но в речи дана мотивация поступка: «Се готовъ есмь предъ очима твоима сътворити, елико велить воля сьрдьца твоего»: проявление послушания	Активность действия: «съ радостию въставъ иде»
<i>2 этап:</i> Борис узнает о смерти отца и намерении Святополка: «приде вестыникъ къ нему, поведая ему отъчю сьмръть...»	Уход в « <i>сердце</i> »: мысль об отце и скорбь о его смерти; мысль о своей смерти; внутреннее волнение (« <i>сердце</i> горит, душа мысль смущает»), диалог <i>сердца</i> и <i>ума</i> , поиск основания поведения в Священном Писании, утверждение в вере, принятие внутреннего решения идти к Святополку — направленность к этому сердца и, соответственно, воли.	<i>Истончение, умаление тела.</i> Внешняя пассивность. Слезы об отце и о себе, внутренняя речь: цитирование Священного Писания, диалогичность речи.
<i>3 этап:</i> Путь в Киев до прихода на реку Альта	Ступени: 1.Размышления о мире <i>этом</i> и Царствии Небесном, ценностях тленных и нетленных, о своей греховности, 2.плач «о красоте и о доброте телесе своего», горечь и печаль сердечная. 3.мысль в сердце о мученичестве как спасении: «мученикъ буду Господу моему, а духъ мой приметь Владыка». Переход от смертной скорби к радости в сердце — обретение благодати. Выход к прямой молитве к Богу.	Внешнее действие: путь в Киев, слезы, стенания. 1-я явная молитва к Богу о спасении души: «Господи премилостиве, уповающааго на тя, нъ спаси душу мою».
<i>4 этап:</i> сцена убийства — на реке Альте.	Сочетание: «сокрушенное сердце» и «радостная душа». Воспоминание о мучениках Никите, Вячес-	Действия: 1. Отказ сопротивляться, уход дружины 2. Молитва богослуже-

лаве, Варваре. В молитве	ния: вечерняя служба, у-
просьба к Богу <i>дать</i> ему	ром — литургия
жребий мученика по <i>со-</i>	3. Молитвенное обраще-
<i>кровенному желанию</i> его	ние к Богу — славословие
сердца. Свобода волеизъ-	и утверждение в непро-
явления и Образец —	тивлении смерти — кро-
Христос: «Господи Иисусь	тости. Плач блаженства.
Христе! ... съподоби и мя	4. Молитва за убийц: «не
приятн страсть!».	постави имъ, Господи,
Чувство любви к врагам,	греха сего», «буди миръ
убийцам и прощение.	брату моему и вамъ, бра-
Святость.	тие».
	5. Вольное предание себя
	смерти

Итак, если говорить о модели поведения, то несомненно, *перед нами в образе св. Бориса явлен тип смиренной кротости, для которого характерна внешняя пассивность, непротивление, но только внешнее, и победа любовью, в которой зло не находит себе питания и гаснет.*

Таков же образ Глеба, который мы не будем столь подробно рассматривать в силу того, что он является продолжением, повторением, или, как точно выразился В.Н. Топоров — «удвоением» святости Бориса. Св. Глеб совершает тот же подвиг невинной жертвы, в нем происходит та же внутренняя борьба с жалостью к жизни, красоте и молодости тела и т.д.

Интересно то, что образы святых Бориса и Глеба обретают активно-деятельный характер, (если можно так выразиться в отношении к святым), уже после смерти, как мы видим это в житиях Александра Невского, Дмитрия Донского и др., в явной помощи в ратных делах и защите Русской Земли, о чем, впрочем, писалось уже не раз.

Нельзя обойти вниманием образ Святополка, анализ модели поведения которого позволит оттенить специфику модели образа смиренного человека, тем более, что персонажная система в «Сказании» и организована по принципу противопоставления *святых — злодеям*, что концентрирует внимание на духовной сути их образов.

Образ Святополка и трактуется традиционно исследователями как противопоставленный святым братьям образ злодея-убийцы, воплощение зла, носителем которого считается дьявол. В.Н. Топоров, выдвинувший идею «греховной двойственности» образа Святополка в противоположность «благодатной парности» святых Бориса и Глеба, говорит о *несвободе* Святополка от грехов, совершенных его «отцами» — Ярополком и Владимиром, и матерью — расстриженной монахиней: «...В этой двойственности сам Святополк, пожалуй, *не был виновен*, но она оказалась тем и з ъ я н о м , который *предопределил* грех и преступление Святополка» (Топоров 1998. С. 496) (разрядка авторская. — Л.Д.).

Эту же идею далее развивает и А.М. Ранчин, который несколько смягчает категоричность утверждения об абсолютной, роковой невозможности для Святополка спастись: «Грех рождения и происхождения Свя-

тополка не исключает спасения, однако делает его трудным, соблазняя удвоить самому грех матери, который он считает неискупимым», но все же акцент делает на том, что Святополк «уже из-за своего рождения *был избран дьяволом* для совершения убийства»¹⁸ (Ранчин 2007. С.124). Иначе говоря, в образе Святополка исследователи видят нарушение христианского закона свободы выбора и усматривают действие, как в язычестве, слепой роковой силы — судьбы, чем исключается участие Божественного Промысла. Возникает вопрос: может ли к этому образу не относиться общая антропологическая установка агиографа, в соответствии с которой человек сотворен по образу Божию, что проявляется в дарованной каждому свободе выбора между добром и злом? В житии, по нашему убеждению, не могут быть одни образы (святых) построены в соответствии с христианской антропологией, а другие (пусть и сугубо отрицательные) — представлены в парадигме языческого сознания. И если, как выше уже было сказано, Борис и Глеб воплощают собой тип смиренного человека, их подвиг — это подвиг смирения, а кротость — основное качество, которое определяет тип поведения, и они совершают свободный выбор жертвы собой в последование Христу, направляя *свою волю* к воле Божьей, то образ Святополка представляет собой противоположную модель поведения. В нем представлен человек сильной и законченной именно *своей* воли, противопоставленной воле Бога. Это выражено в сюжете. Святополк деятелен и активен. Он вовсе не «думает», подобно Борису, он *действует!* После смерти Владимира он *призвал* киевлян, *дал* им дары, *отправил* к Борису посла с лукавым посланием, затем *призвал* Путьшу и советников и *приказал* убить Бориса («кгде обрящете брата моего Бориса, съмотрыше время убиите и?» (С.334)). И все это представлено в одном абзаце. Остальные действия Святополка вплоть до вступления в борьбу с ним Ярослава столь же энергичны и целенаправленны.

Таким образом, во внешнем выражении, Святополк — воплощение активно направленной волевой личности. Но каково соотношение такой воли со *свободой*? В приведенных выше высказываниях говорится о предопределенности поступка Святополка, связанного с грехами родителей, а не с его личным выбором. Действительно, в «Сказании» не изображается *процесс* внутреннего выбора Святополка, более того, неоднократно говорится о воздействии на Святополка дьявола, и естественно рождается чувство предопределенности его судьбы. Но так ли уж предопределены его поступки, или все же он мог бы отказаться от злодейства?

По нашим наблюдениям, образ Святополка вполне отвечает аскетическому учению о пленении души¹⁹: его «уловляет мысль», как пишет агиограф: «По истине *второаго Каина улови мысль его*, яко да *избьет вся наследьники* отца своего» (С.332). Судя по тексту, «дьяволь» «уловил» Святополка *мыслью*, как и Каина, *уже* охваченного *желанием* захватить власть, «обреть, якоже преже Каина на братоубийство горяща, тако же и Святопѣлка» (С.332)), но желание это было его собственным.

О «вхождении» в Святополка сатаны говорится после убийства Бориса, в ответ на «заветное желание» его сердца и в связи с нераскаянно-

стью: Святополк, «увидев осуществление *заветного желания своего*, не думал о злодейском своем убийстве и о тяжести греха, и нимало не раскаивался в содеянном. И тогда вошел в сердце его сатана...» (С.339). Но даже и после этого «вхождения» Святополк не полностью теряет возможность выбора, о чем свидетельствует его единственный в тексте внутренний монолог, в котором четко прописана мотивация его поступков: «Так говорил в душе своей окаянной: «Что сделаю? Если остановлюсь на этом убийстве, то <...> изгонят меня и лишусь престола отца моего <...> и княжение мое захватит другой <...> *добавлю же к беззаконию беззаконие. Ведь и грех матери моей не простится* и с праведниками я не буду вписан, но изымется имя мое из книг жизни»» (С.339).

Итак, мотивация Святополка располагается в пространстве «этого мира» и определяется жаждой власти. И Святополк при этом *знает*, что он творит беззаконие, но *хочет* его и дальше совершать, а потому ему нужно самооправдание, которое заранее снимет вину с него и возложит на других, в данном случае на мать, что и звучит в словах: «Ведь и грех матери моей не простится...». Тем самым Святополк отрицает саму возможность милосердия Творца, возможность покаяния и прощения²⁰. И это составляет еще один, возможно, больший, чем убийство, его грех — отрицание милосердия Божия, что равнозначно самоубийству. Заметим, что в данном случае мысль о предопределенности принадлежит, прежде всего, самому Святополку, но не агиографу, и звучит как самооправдание.

Но чем тогда объяснить статичность образа (Святополк — «идеальный» злодей), однозначность оценок и неоднократное повторение мысли о «вселении» в него дьявола, что и рождает ощущение предопределенности?

Ответ, на наш взгляд, следует искать в законах агиографического текста.

Напомним, что агиограф создает *икону в слове*, утверждая, фиксируя факт святости, ее осуществление. Святополк *уже* совершил убийство и проявил поступком свой выбор, которым и *завершил себя* в земном плане. И этот поступок, как и сделанный им выбор, теперь имеет вечный смысл. В иконе все завершено в земном плане, в ней нет времени, а есть только то временное, в котором проявляется вечность, все в пространстве иконы имеет духовный вечный смысл, в нем изображены поступки и образы, выражающие эту *закрепленность смысла в духовной реальности мира невидимого*. (И Иуда в Евангелии представлен *сразу* предателем, что выражается в постоянном напоминании евангелистом о его будущем преступлении как уже совершившемся.) Любой святой в жизни — это уже достояние высшей реальности, но и остальные участники события, вернее, образы, пусть и отрицательные, оказываются причастными вечности через связь со святыми, и они не могут изображаться во временном контексте мира *этого*. Житие фиксирует факт злодейства и образ злодея, закрепленный уже в вечности. Потому и становится возможным изображение сюжетных моментов, связанных со Святополком, в клеймах иконы Бориса и Глеба. В этом смысле в образе Святополка изображена *идея* злодейства, духовная демоническая природа зла, кото-

рое входит в мир, благодаря свободному выбору человека, не соединяющего свою волю с Божественной, а отдающего свою волю воле демонической.

В результате его *сильная* воля оказывается поработанной, и он оказывается проводником злой воли дьявола, отдав себя ей добровольно. В конце мы видим обезумевшего, абсолютно безвольного человека, которого гонит мистический страх: им овладевает мания преследования.

Конечно, прав В.Н. Топоров, говоря о невинности Святополка в присущей ему «двойственности по происхождению», но, думается, неверно говорить о *предопределенности* совершаемого Святополком выбора и его поступка — злодейского убийства братьев, возводя всю ответственность на «дьявола» и на «обстоятельства», сложившиеся еще до рождения Святополка. Его образ так же, как и образы святых, решен в ключе христианской антропологии, и здесь нужно искать ответа на вопрос о роли Божественного Промысла в образе Святополка, что может стать предметом рассмотрения уже в другой работе.

ЛИТЕРАТУРА:

Брянчанинов Игнатий, свт. Аскетические опыты. В 7 томах. Т. 1. М.: «Правило веры», 1993.

Дьяченко Г., протоиерей. Полный церковнославянский словарь. М.: Отчий Дом, 2009.

Исаак Сирин, преподобный. Преподобного Исаака Сирина слова подвижнические. Слово 8. М.: Лепта Книга, 2008.

Каравашкин А. Власть мучителя. Конвенциональные модели тирании в русской истории XI—XVII вв. // Россия XXI. 2006. № 4. С. 62-109.

Ленахин В. Страсть и л?ствица страстей // Le messenger. Вестник РХД, № 179, Париж, 1998. С. 5-22.

Лествичник Иоанн, преп. Лествица. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1898. Репринт. Свято-Успенский Псково-печерский монастырь, 1994.

Милютенко Н.И. Святые князья-мученики Борис и Глеб. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005.

Нил Сорский, преподобный. Устав преподобного Нила Сорского. Слово осьмое. О слезах и что потребно с нашей стороны, чтобы приобрести дар слез. // <http://stnil.narod.ru/slovo8.htm>

Октоих, сиречь осьмогласник. Гласы 5-8. М., изд. Московской Патриархии, 1981.

Парамонова М.Ю. Святые правители Латинской Европы и Древней Руси: сравнительно-исторический анализ вацлавского и борисоглебского культов. М., ИВИ РАН, 2003.

Пиккио Р. Slavia Orthodoxa: Литература и язык. М., 2003.

Ранчин А.М. Вертоград Златословный: Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. М.: Новое литературное обозрение, 2007.

Ранчин А.М. Князь — страстотерпец — святой: Семантический архетип литературных памятников о князьях Вячеславе-Вацлаве и Борисе и Глебе // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1994. Сб.7. Ч.1.

Ранчин А.М. Статьи о древнерусской литературе. М., 1999.

Ревелли Дж. Старославянские легенды Святого Вячеслава Чешского и древ-

нерусские княжеские жития // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1998. Сб.9.

Св. Ефрем Сирийский. Творения. Т. 4. М., Изд. «Отчий дом», 1995.

Сказание о Борисе и Глебе / Подг. текста, пер. и ком. Л.А. Дмитриева // БЛДР = Библиотека литературы Древней Руси: в 20 т. / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексева, Н.В. Поньрко. СПб, 1997. Т. 1. XI — начало XII века. С. 328-351, 527-531.

Соболевский А. И. «Память и похвала» св. Владимиру и «Сказание о свв. Борисе и Глебе»: По поводу статьи г. Левитского // Христианское чтение. СПб., 1890. № 5-6.

Срезневский И.И. Словарь Древнерусского Языка в 4 т., том 3 Р-Я. Санкт-Петербург, Типография Императорской Академии наук, 1912.

Схиизг. Савва. Близок к нам Господь: Жизнеописание, воспоминания духовных чад и труды схиигумена Саввы (Остапенко) / Сост. М.Г. Жуковой. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010.

Тихон Задонский, святитель. Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского. В пяти томах. В двух книгах. Книга 2, Т. 4. Москва. В синодальной типографии, 1889. Репринт. Издание Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994.

Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М.: Школа: «Языки русской культуры», 1998. Т. I. Начало христианства на Руси.

Ужанков А.Н. Историческая поэтика древнерусской словесности. Генезис литературных формация. Монография. М.: Издательство Литературного института им. А.М. Горького, 2011.

Ужанков А.Н. Святые страстотерпцы Борис и Глеб: К истории канонизации и написания житий // Древняя Русь: вопросы медиевистики. 2000. № 2; 2001. № 1 (3).

Успенский Б.А. Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси. М., 2000.
Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М.: Московский рабочий, 1990.

¹ Сказание о Борисе и Глебе / Подг. текста, пер. и ком. Л.А. Дмитриева // БЛДР = Библиотека литературы Древней Руси: в 20 т. / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексева, Н.В. Поньрко. СПб, 1997. Т. 1. XI — начало XII века. С. 328-351, 527-531. Далее страницы указываются по этому изданию в круглых скобках рядом с приводимой цитатой.

² Попутно скажем, что это еще раз подтверждает неповторимость, уникальность любого и каждого жития в смысле личного выбора и личного подвига святого. Впрочем, и сама исследовательница, проанализировав целый ряд житий правителей европейской агиографии, говорит о том, что «нет единого типа поведения правителя-мученика». (Милютенко 2005. С.28).

³ Хотя, заметим, каждый исследователь говорит о наибольшей каноничности и агиографической «правильности» «Чтения о Борисе и Глебе», составленного преп. Нестором, и близости к исторической повести «Сказания» (см., например, Ужанков 2000. С.46), которое, тем не менее, остается в рамках агиографии.

⁴ Но раньше Федотова, естественно, это определение типа святости как страстотерпческой дано самой Церковью в момент канонизации.

⁵ Следует отметить несоответствие этой мысли христианскому учению о спасении, т.к. жертву Христа и Его искупительный подвиг повторить нельзя, он уже совершен Самим Богом, можно лишь соучаствовать в этой жертве, разделять Его страдания. В евхаристической трапезе Господь призывает учеников (и в их лице всех Своих последователей) к разделению Его страстей в словах: «Приимите, ядите: сие есть Тело Мое. <...> ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов». (Матф.26:26,28)

⁶ Понятие «тематического ключа» для обозначения функции библейского текста (в цитат, образов, символов) в произведениях древнерусской книжности ввел Р. Пиккио (см.: Пиккио 2003).

⁷ А.Н. Ужанков пишет о понимании древнерусским писателем XI — XIII веков «ума» как «очей духовных»: «Окружающий мир, как Божественное творение, не мог быть постигнут разумом, но воспринимался (осознавался) «умом» — «очами духовными» («умная сущность мира»). Ум и находится в сердце, а разум — в голове (Ужанков 2011. С. 126).

⁸ О природе слез и их духовном значении см.: Брянчанинов 1993. С.189-202.

⁹ Словарь Срезневского (см.: Срезневский 1912. С.755) именно это предложение из «Сказания» приводит в качестве примера перевода слова *съмысль* как *мысль*, а не как *разум*, данном в переводе Л.А. Дмитриева изучаемого нами текста («Сердце мое горит, душа мой разум смущает» (С.331)).

¹⁰ «Идеже бо хошет Бог, побеждается естества чин» (Октоих 1981. С. 319).

¹¹ Преп. Иоанн Лествичник дает целый ряд пояснений добродетели целомудрия, связывая ее с чистотой души и тела и целостностью личности: «Целомудрие есть всеобъемлющее название всех добродетелей» (Лествичник Иоанн 1994. С.113) Словарь паронимов О. Седаковой приводит значение слова целомудрие — «благоразумие, здравомыслие», еще отмечает присутствие в этом слове семантики слова смирение и приводит пример: «но мудрствовати в целомудрии — но размышлять *скромно*» (Седакова 2008. С.391)

¹² Своеобразие «Сказания», как об этом уже писали многие, и заключается в максимальной очеловеченности, душевности переживаний, казалось бы — их приземленности, чего нет в «Чтении» преп. Нестора. (См. об этом Федотов 1990. С.46 и др.). Но это не снижает той меры символичности и соответствия аскетическому опыту в деле спасения души, которая присуща агиографии как таковой.

¹³ В соответствии с православным учением о человеке, тело есть один из уровней личности, поэтому здесь можно говорить о совершающейся в Борисе борьбе духа и плоти, подчинении воли *природной* воле *личностной*, *гномической*, о его духовном выборе, освящающем личность именно потому что личностная воля подчиняется и оказывается согласной воле Божьей до конца.

¹⁴ Здесь дано не прямое цитирование слов Спасителя в Евангелиях от Матфея (Мф.:10, 39), от Марка (Мк.: 8, 35) и от Луки (Лк.: 9, 24).

¹⁵ О содержании этого локуса см.: Успенский Б.А. Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси. М., 2000. С.37.

¹⁶ В своем недавнем исследовании А. Каравашкин говорит о смене «типа конвенциональной модели» в связи Борисоглебским циклом — от «классического страстотерпчества», понимаемого как мученичество за веру, к смиренному ожиданию своей смерти (см.: Каравашкин 2006).

¹⁷ Проблема связи Борисоглебского цикла и в частности «Сказания о Борисе и Глебе» с Вацлавским агиографическим циклом, исследовалась неоднократно (см.: Ревелли 1998; Ранчин 1994; Парамонова 2003 и др.).

¹⁸ Эта мысль А.Н. Ранчина вызывает возражение. Как известно, христианство отвергает предизбранничество для греха, каждый человек может спастись, и есть многочисленные свидетельства в агиографии об избрании Богом человека «от утробы» для совершения добрых дел. Но дьявол *не имеет власти* предизбрать человека себе в слуги, что было хорошо известно агиографу.

¹⁹ В. Лепахин подробно описывает на материале святоотеческой литературы процесс зарождения, развития и вхождения страсти в сердце, начиная с «прилога», или с «помысла», и завершая «пленением» и «деянием», т.е. «падением», которое выражается в «деянии» (Лепахин 1998. С.5-22)

²⁰ Так Иуда не поверил в милость Творца и, опережая суд Божий, повесился.

М.В. МИХАЙЛОВА

(Московский государственный лингвистический университет)

СТИЛИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ПЕРЕПИСКИ ИВАНА ГРОЗНОГО И АНДРЕЯ КУРБСКОГО

В статье исследуются особенности стиля переписки Ивана Грозного и Андрея Курбского, также отмечены различия в стиле посланий Ивана Грозного и писем Андрея Курбского и рассматриваются некоторые особенности языка переписки.

Ключевые слова: стиль переписки; устная речь; разговорный язык; язык переписки; элементы рассуждения; образность; манера изложения.

Переписка русского царя Ивана Грозного и находившегося в эмиграции его подданного князя Андрея Курбского, продолжавшаяся в течение 1564 — 1579 гг., занимала значительное место в публицистике XVI века. Переписка состоит из пяти писем (3 послания Курбского Грозному и 2 послания Грозного Курбскому). Существуют также предположения, что Андрей Курбский пытался составить более обстоятельный ответ царю и даже создать на основе этого ответа литературное произведение, но не довёл эту работу до конца.

Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским явилась итогом развития русской публицистики XVI века. В центре внимания русской литературы той эпохи находилась личность и государственная деятельность русского царя.

В полемике отчетливо сказались различия эстетических позиций спорящих сторон. Послания Курбского, к примеру, отличаются четкостью композиционного построения (вначале князь дает краткую характеристику полученного письма, затем отвечает на обвинения Ивана Грозного), высоким риторическим стилем, использованием абстрактно-символических образов, стройностью и энергией изложения. В посланиях Грозного, напротив, нарушаются нормы риторического искусства и петики, широко используется бытовая и разговорная лексика, в том числе ругательства, ирония и сатира.

Можно отметить, что в целом переписка не выдержана в едином стиле, она изобилует повторениями, неожиданными переходами от одной

темы к другой, сменой настроений. В переписке с необычайной яркостью выражены характеры Ивана Грозного и Андрея Курбского, в особенности, характер и настроение царя Ивана, с его порывистостью и раздражительностью, неумением сдерживаться, остроумием и язвительностью. Грозный знает цену слова, силу убеждения и охотно прибегает к перу для оправдания своих крайностей. Курбский в какой-то степени вынужден приспособливаться к меняющейся обстановке, менять характер своего стиля и языка, систему аргументации. По отношению к Грозному он стремился занять позу человека более образованного, изобразить себя человеком западной культуры. В течение всей переписки Курбский цитирует не только отцов церкви и тексты Священного Писания, но и античных авторов.

Некоторые исследователи (например, В. В. Калугин) отмечают, что Грозный и Курбский вели спор в жанре эпистолярной публицистики. В их посланиях можно найти элементы проповеди, черты богословского трактата или публицистического сочинения. Существовали определенные законы деловой письменности, которым подчинялись официальные и дипломатические грамоты того времени. При этом частные, бытовые письма могли свободно включать в себя народную речь и образность. Кроме этого, существовали различные переходные формы эпистолярного жанра. Иван IV умело воспользовался в своем творчестве свободой, которую предоставлял данный жанр (см. об этом [1]).

Исследователь Я.С. Лурье в статье «Был ли Иван IV писателем?» указывает, что в переписке приемы острой публицистической полемики достигли особого развития. Для стиля переписки Ивана Грозного с Андреем Курбским также характерен живой спор с противником, обильные риторические вопросы в его адрес, для посланий Ивана Грозного также характерно издевательское пародирование аргументов оппонента (см. [4]).

Затрагивая вопрос о стилистических особенностях переписки, можно отметить, что в литературе царь Иван был, прежде всего, новатором. Для всякой средневековой письменности, в том числе и для русской, характерен литературный этикет. В литературе существовали строгие правила, в каком стиле и в каких выражениях положено писать о врагах и о соратниках, о боевых подвигах и о церковной жизни, где место бытовым подробностям, а где надо выражаться торжественно и величественно.

Исследователи отмечают, что в переписке Иван Грозный одним из первых употребил в своих посланиях разговорный язык и просторечия. Умение царя нарушить литературный этикет средневековой письменности ярко проявилось в его переписке с Курбским. По своей форме послания Грозного весьма нетрадиционны, порой в них можно заметить даже скоморошеские черты, контрастирующие с высокой патетикой в рамках одного и того же произведения. Грозный нарушает все литературные жанры, все литературные традиции, как только они становятся ему помехой. При этом царь в своем изложении мысли и споре с Андреем Курбским очень искренен, его особенная искренность была отмечена многими литературоведами, и именно эта черта стиля Ивана Грозного

делает его столь близким и понятным читателю. Горжественный в начале послания, царь старается следовать литературным канонам, однако, в конце концов, переходит к полной естественности.

Стиль письма Грозного представляет собой часть его поведения в жизни. Иван Грозный прежде всего государственный человек, и именно это накладывает определенный отпечаток на его послания, он вносит политическую запальчивость в каждое свое письмо. Он постоянно переходит от одного чувства к другому: его обращения могут быть резкими и гневными («Почто и хвалишися, собака, в гордости, такожде и инех собак и изменников бранною храбростию?..» [2]), затем лирически приподнятыми («Почто, о княже, аще мнишися благочестие имети, единокордную свою душу отвергг еси?» [2]), в одном и том же послании Грозный может быть мастером церковно-славянского стиля и, в то же время, опускаться до грубой брани. Стиль Андрея Курбского на протяжении переписки менялся не так резко, как стиль Ивана Грозного, индивидуально он был более стабилен. Каждое его послание напоминает своего рода оправдательный документ. Иван Грозный более решителен в выборе стиля и языка, словно в нем борются различные стихии.

В переписке и царь Иван, и князь Курбский свободно оперируют примерами из истории древней Иудеи, истории Византии, ссылаются на Священное Писание: «Раби! послушайте господей своих, не пред очима точию работающе, яко человекоугодницы, но яко богу, и не токмо благим, но и строптивым, не токмо за гнев, но и за совесть», «В притчах бо речено бысть: «егож не можете яти, того не покушайся имати», «...яко в оде Второномии пишет святыи пророк Моисей: «един, рече, поженет за беззакония ваша тысящу, а два двигнут тмы» [2]. В последнем своем послании Грозному Курбский также указывает, что посылает царю две главы, выписанные из книги премудрого Цицерона. Кроме ссылок на Библию и исторических примеров, в переписке также можно встретить простые, написанные живым языком зарисовки. Например, описывается один из мятелей: «И казну матери нашея перенесли в Большую казну, неистова ногами пхающе и оспы колюще; а иное же себе разьяша» [2].

В переписке также часто встречаются иронические вопросы и восклицания, с которыми оппоненты обращаются друг к другу:

«Се твое благочестие, еже самолюбия ради погубил еси, а не бога ради?»

«Коего зла и гонения от тебе не претерпех! И коих бед и напастей на мя не подвигл еси! И коих лъжей и измен на мя не възвел еси!» [2].

В одном и том же послании в переписке можно наблюдать, как усиливается раздражение Ивана Грозного, как все более запальчивым становится тон письма, послание может начинаться «со смирением» длинным рассуждением со ссылками на учение фарисеев, с цитатой из апостольских посланий «...по пророку, глаголющему: «Умякнуша слова их паче еля, и та суть стрелы» и внезапно заканчиваться грубой и разговорной фразой: «И тако ли убо честь подобная въздати от бога данному владыце, яко же бесовским обычаем яд отрыгаеши?.. Что же, собака, и пишешь и болезнуеши, совершив такую злобу? К чесому убо совет твои подобен будет, паче кала смердяй?..» [2].

Многие исследователи называют царский стиль «кусательным». «Кусательный» стиль Грозного переменчив, как и его характер. Сквозь него ярко проступает сильная личность самого царя, его темпераментная и непримиримая натура. Усмешка может переходить в язвительную иронию, которая сменяется злобным раздражением. Наиболее часто в переписке царь применяет такие ругательства, как «собака», «злобесное хотение», «злобесовский» и т.д. Эти слова представлены в его произведениях разными сочетаниями («собацкая измена», «злобесное собацкое желание»).

Один из наиболее выразительных моментов в переписке Грозного с Курбским — воспоминания царя о своем детстве. Царь резко и беспощадно обвиняет бояр в измене, в похищении ими у него в юности власти («...подвластным нашим хотение свое уллучившим, еже царство без владетеля обретоша, нас убо государей своих никоего промышления добротнаго бо не сподобиша, сами же премесишася богатства и славе, и тако скончаша — друг на друга» [2]), подкрепляет эти обвинения яркими картинами своего детства, использует бытовые миниатюры («...нам бо во юности детства играюще, а князь Иван Васильевич Шуйской сидит на лавке, локтем опершися, о отца нашего о постелю ногу положив; к нам же не приклоняся не токмо родительски, но еже властелински, яко рабское же, ниже начало обретеся» [2]) и множество описательных выразительных деталей (например, при описании «мухояр зелен» шубы князя Ивана Шуйского, «на куницах, да и те ветхи» [2]).

Литературоведы также отмечают, что в переписке Грозный часто ведет себя как рассказчик. Он словно разговаривает с собеседником, старается использовать ясную и доходчивую манеру изложения. В переписке он тщательно разбирает каждый обвинительный выпад Андрея Курбского, подробно и обстоятельно отвечает на все его вопросы. Литературную манеру Грозного, доминирование в творчестве царя индивидуальности личности над литературными канонами точно охарактеризовал Д. С. Лихачев: «Письма Ивана Грозного — неотъемлемая часть его поведения и деятельности в целом: каждое из них — его общественный поступок» [3].

Очень емко стиль посланий царя определил Курбский, назвав одно из его писем «широковещательным и многошумящим». В своих посланиях Грозный постоянно играет какую-либо роль. Стиль их меняется в зависимости от взятой им на себя роли. От этого стиль его посланий очень разнообразен. Едва ли не наиболее характерной чертой стиля посланий Грозного является притворно-смиранный тон и просторечные выражения в непосредственном соседстве с пышными и гордыми формулировками, церковнославянизмами, учеными цитатами из Отцов Церкви.

Интересно отметить также, что, как послания Ивана Грозного, так и послания князя Курбского обращены не просто к своему оппоненту, а к широкому кругу читателей, т.к. в переписке затронуты важнейшие проблемы того времени, дано обоснование важнейшим доктринам (например, доктрине божественного происхождения царской власти). Перепис-

ка является актуальным откликом на те или иные насущные потребности современной авторов политической действительности.

Таким образом, поскольку переписка Ивана Грозного и Андрея Курбского отражает напряженную идеологическую борьбу того времени, для нее характерен такой широкий стилистический диапазон. Стиль посланий царя и князя варьируется на протяжении всей переписки, в переписке ярко выражены характеры и настроение оппонентов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. *Калугин В.В.* Особенности эпистолярного жанра // *Калугин В.В.* Андрей Курбский и Иван Грозный: Теоретические взгляды и литературная техника древнерусских писателей. М., 1998. С. 135-145.
2. Литературные памятники. Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Составитель Д. С. Лихачев. СПб.: Наука, 1979. 432 с. [Электронный ресурс]. — Режим доступа:
<http://www.infoliolib.info/rlit/drl/grozny.html>
3. *Лихачев Д. С.* Стиль произведений Грозного и стиль произведений Курбского (Царь и «государев изменник») // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1993. С.185.
4. *Лурье Я.С.* Был ли Иван IV писателем? // ТОДРЛ. М.-Л., 1958. Т.15. С.505-508.

В.Е. УГРЮМОВ

(Сибирский государственный индустриальный университет, Новокузнецк)

ЗНАЧЕНИЕ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ДЕТАЛИ В СОЗДАНИИ ОБРАЗА Н.В. ГОГОЛЯ В ВОСПОМИНАНИЯХ С.Т. АКСАКОВА

Творческое видение С.Т. Аксакова отличалось необычайной точностью и конкретностью. Он имел достаточно редкий удивительный талант наблюдателя, — видеть то, что скрыто от обыкновенного взгляда. Создавая портреты своих героев, он шел не от внешней характерности человека, а от внутренней какой-то особенной, важной сущности и стремился сразу раскрыть ее перед читателем. Этот его художественный прием в полной мере отразился в таком мемуарном произведении как «История моего знакомства с Гоголем».

Само название усиленное притяжательным местоимением «моего» таит в себе субъективное, почти сакральное отношение автора к образу Н.В. Гоголя. Об этом своем чувстве абсолютной веры в художника С.Т. Аксаков скажет в письме к сыновьям сразу после его кончины: «Я признаю Гоголя святым...». Святость всегда принимается на веру, потому что в невозможное, непонятое остается только верить.

Обратим внимание, что словосочетание «история знакомства» говорит не о каком-то факте встречи, но о процессе, то есть о знакомстве, длящемся во времени. С.Т. Аксаков даже повторяется, чтобы означить свое стремление: «В этот приезд Гоголя... наше знакомство не сделалось близким» [1, с.154] и рядом: «И в этот приезд знакомство наше с Гоголем не продвинулось вперед...» [1, с.155]. Автор продолжает и продолжает знакомиться с Н.В. Гоголем, стремится понять природу его творчества, приблизиться к нему, но не может завершить это событие, «часто заговаривает с ним», но Н.В. Гоголь уклоняется, теряется в пустяках, стремительно уходит. «Даже с друзьями своими он не был... откровенен... Кроме природного свойства замкнутости, это происходило оттого, что у Гоголя постоянно было два состояния: творчество и отдохновение...» [1, с.600]. С.Т. Аксаков находит и поясняет эти два состояния писателя как его единственную, истинную жизнь, которой он живет в полной мере.

Текст воспоминаний — и это его важная особенность — отражает в

себе идею творческой целостности Н.В. Гоголя, своеобразную лабораторию духа, в которой из эпизодов реальной жизни писатель создает поэтику своего индивидуального стиля, воплощает свое особое видение. В начале XX в. Марсель Пруст, размышляя над проблемами художественного творчества, заметил, что «стиль для писателя, так же как и краски для художника, — это вопрос не техники, но видения» [2, с.267]. Изображая особое видение Н.В. Гоголя через его словно необдуманно поступки и неопределенные разговоры, С.Т. Аксаков дает возможность читателю различать зарождающиеся, до времени потаенные, удержанные от глаза других картины, которые развиваются и владеют сознанием писателя и, затем, воплощаются в его произведениях. Подобное создающее движение творческой мысли точно характеризует Ю.И. Минералов в «Теории художественной словесности»: «...поэтика индивидуального стиля должна пониматься ... как система или комплекс действий — актов создания изобразительных средств художником в ходе его работы над конкретным произведением» [3, с.20].

В своих воспоминаниях С.Т.Аксаков подчеркивает значительную составляющую характера Н.В.Гоголя: он не говорит о литературе, а отговаривается от собеседников, сам же постоянно находится во власти какой-то, только ему ведомой мысли. «Гоголь держал себя также по своему, то есть говорил о совершенных пустяках и ни слова о литературе...» [1, с.154]. Разговоры о пустяках дополняются неожиданными поступками, спешными, подобными бегству, уходами и такими же скорыми иногда нелепыми возвращениями. Художник подчинен какому-то внутреннему неумолчному звучанию. Внешний мир интересует его настолько, насколько это полезно и позволено этому звучанию. С.Т. Аксаков указывает на бытовое поведение Н.В.Гоголя как на варианты творческой работы, бесчисленные черновые наброски, целые фразы, которые он постоянно разыгрывает, проговаривает, прислушивается к ним и организует движение своего произведения. В «Письме к друзьям Гоголя» С.Т.Аксаков отмечает: «Гоголь мало принимал участие в происходящем вокруг него, мало думал о том, что говорят ему, и часто не думал о том, что сам говорит» [1, с.600]. Художественный образ С.Т. Аксаков создавал всегда на основе своих собственных впечатлений, полученных в результате наблюдения и вчувствования в наблюдаемое явление. Он обладал своеобразной писательской тактичностью и никогда не делал какие-либо нравственные или другие выводы из увиденного. Его целью всегда была достоверность создаваемого образа, отсюда большое внимание к художественной детали. Своеобразие поэтического видения мира, наблюдательность и «точность художественного прицела» — все это, по мнению С.Т. Аксакова, наглядно проявляется именно в том мастерстве, с каким писатель умеет передать замечательную подробность характера своего героя, проявляющуюся в особенностях его душевного склада, его поведения, языка, его отношений с другими людьми, «чтобы сделать «осязательнее» изображаемое лицо».

Чрезвычайно выразительный пример аксаковской острой наблюдательности и мягкого юмора мы находим в описании посещения дома модного писателя Загоскина: «Загоскин говорил без умолку о себе: о

множестве своих занятий, о бесчисленном количестве прочитанных им книг, о своих археологических трудах, ...о том, что он изъездил вдоль и поперек всю Русь и пр. и пр. Все знают, что это совершенный вздор и что ему искренно верил один Загоскин. Гоголь понял это сразу... Он обратился к шкафам с книгами... Тут началась новая, а для меня уже старая история: Загоскин начал показывать и хвастаться книгами, потом табакерками и, наконец, шкатулками» [1, с.154]. Хвастовство Загоскина, смешное для С.Т. Аксакова, нисходящее от книг до табакерок и шкатулок исчерпывающе характеризует вкусы самонадеянного драматурга.

Превосходное владение искусством выразительной детали помогало писателю создавать то ощущение подлинной жизни, которая царит в каждом его произведении.

Случайное, почти комичное начало знакомства С.Т.Аксакова с Н.В.Гоголем («Вот вам Николай Васильевич Гоголь» [1, с.151]) продолжается историей «вдруг развившейся» творческой дружбы. Произведения Н.В. Гоголя явились художественным откровением для С.Т. Аксакова. Он воспринял их как совершенно новое, могучее, полное жизни явление в искусстве. Литературное творчество Н.В. Гоголя буквально воскресило самого С.Т. Аксакова из «жизни спустя рукава» к творческому подвигу как смыслу жизни. Об этом неоднократно упоминается в письмах С.Т. Аксакова к Н.В. Гоголю. Но образ личности Н.В.Гоголя под пером автора воспоминаний как бы разлетается на случайные разговоры, на отъезды, на письма, словно раскрываясь, становится еще большей загадкой, отдаляется, уходит из жизни.

Текст «Истории знакомства» можно условно разделить на три части, каждая из которых есть определенная художественная позиция, соответствующая творчеству Н.В.Гоголя. В первой части С.Т.Аксаков описывает «совершенно неожиданную» встречу с автором «Диканьки». «Наружный вид Гоголя был тогда совершенно другой и невыгодный для него, ...нам показалось, что в нем было что-то хохлацкое и плутоватое». «К сожалению, я совершенно не помню моих разговоров с Гоголем ..., кроме того, что Гоголь сказал про себя, что он был прежде толстяк, а теперь болен...» [1, с.152]. В другой раз Гоголь «отвечал неопределенно и сказал, что причина болезни его находится в кишках» [1, с. 153]. Проблема, связанная с болящим животом неоднократно встречается в «Старосветских помещиках», над которыми работал писатель. В повести упоминаются дворовые девки, «которые, забираясь в кладовую, так ужасно там объедались, что целый день стонали и жаловались на животы свои». Динамика первой «хохлацкой» части связана с особой непоседливостью Н.В.Гоголя. «Погодин привез ко мне ... совершенно неожиданно, Николая Васильевича Гоголя» [1, с.151]. «Гоголь опять был в Москве проездом, на самое короткое время...»; «...он вдруг вынул часы и сказал, что ему пора идти...» [1, с.154]; «... вдруг растворилась дверь, вошел Гоголь...» [1, с.155]. «Я виделся с ним ... на самое короткое время и узнал (от кого-то, не от Гоголя. — В. У.), что Гоголь на другой день едет в Петербург» [1, с.157]; «...собирается немедленно уехать за границу» [1, с.158]. В письме к художнику К.А. Труковскому С.Т. Ак-

саков пишет: «Хотя я не был уже молодым человеком, когда явился Гоголь, но помню, в какой восторг привела меня «Диканька». Даже гораздо позднее мне случалось читать самое смешное из Гоголя и заливаться слезами... «Диканька», без сомнения уступающая во многом другим творческим произведениям Гоголя, зато решительно превосходит их свежестью, ароматом юности, так сказать, которым дышит в ней каждая картина, каждое слово» [4, с.53]. В другом письме к тому же адресату С.Т. Аксаков пишет, что «Диканька для него «самое свежее произведение Гоголя». Тем временем «рессорная легкая бричка» Чичикова уже колесила по России.

Вторая часть — работа над «Мертвыми душами» и затем странная задумчивая болезненность Н.В.Гоголя, причиной которой С.Т.Аксаков считает гибель в 1837 году А.С.Пушкина. «Из писем самого Гоголя известно, каким громовым ударом была эта потеря, ...он уже никогда не выздоравливал совершенно, и что смерть Пушкина была единственной причиной всех болезненных явлений его духа...», — предполагает автор, — «отсюда начинается долговременная и тяжелая история полного непонимания Гоголя людьми самыми ему близкими» [1, с.160].

Отъезды Н.В.Гоголя по-прежнему стремительны, но возвращения медленны. «В начале 1838 года распространились по Москве слухи, что Гоголь отчаянно болен в Италии... В 1839 году Погодин ездил за границу, имея намеренье привезти с собою Гоголя... 2 октября, Гоголь приехал к нам обедать...» [1, с.160-163]. С этого момента автор словно ведет дневник знакомства с Н.В.Гоголем, словно тревожно всматривается в него, ставит даты и часы встреч, записывает подробности, детали. Дневниковая форма повествования выбрана не случайно, она позволяет быть объективным, наиболее точно, не отвлекаясь на размышления, фиксировать поступки Н.В.Гоголя, и осознавать образы, создаваемых им в это же время сочинений.

С.Т.Аксаков отмечает, как изменился внешний вид писателя: «Сама фигура Гоголя в сюртуке сделалась благообразнее» [1, с.164]; вслушивается в его шутки: «Шутки Гоголя, которых передать нет никакой возможности, были так оригинальны и забавны, что неудержимый смех одолевал всех, кто его слушал, сам же он всегда шутил, не улыбаясь» [1, с.164]. «Не помню, кто-то писал из чужих краев, что, выслушав перед отъездом из Рима первую главу "Мертвых душ", он хохотал до самого Парижа» [1, с.164]. Интонация приведенного рассказа словно заимствована из произведения самого Н.В. Гоголя. И следом, недоумевая: «Я не встретил ни одного человека, кому бы нравился Гоголь, и кто бы ценил его вполне» [1, с.170]. Или «...весь организм его устроен как-нибудь иначе, чем у нас; ...нервы его... во сто раз тоньше наших: слышит то, чего мы не слышим, и содрогается от причин для нас неизвестных» [1, с.209]. Здесь впервые у С.Т. Аксакова возникают противоречивые, тревожные чувства, он становится более сосредоточен. Им овладевает растерянность перед выбором: понять бытие писателя или принять его на веру как нечто непостижимое. И он реализует свое впечатление, показывая Н.В. Гоголя в различных житейских ситуациях: Н.В. Гоголь встретил старого друга и притворился спящим; не желает смотреть в театре «Ревизора»;

жестокие морозы повергли его в уныние, он отморозил ухо; читает главы «Мертвых душ». Любопытен стиль записки, полученной от Н.В. Гоголя: «Я к вам приходил, между прочим, с просьбою, которую совершенно позабыл. А именно...» [1, с.207]. Дальше излагалась сама просьба. Замечательны примеры, отражающие «особый ход художественных ассоциаций» [2, с.20] писателя, которые перекликаются с текстом «Мертвых душ». Например: «Гоголь шутил так забавно над будущим нашим утренним обедом, что мы с громким смехом взошли на лестницу известной гостиницы» [1, с.166]. Вспомним, как помещик Петух «под видом раннего завтрака» заказывает повару «решительный обед». Содержание «огромного мешка», который Н.В.Гоголь «всегда выносил с собою на станциях» [1, с.166], напоминает содержание заветной шкатулки Чичикова. В одном из писем 1840 года, Н.В.Гоголь просит купить ему мягкой кожи сапоги, на «пары две или три». И возникает поручик в седьмой главе первого тома, «охотник до сапогов, потому что заказал уже четыре пары».

Жизненные ситуации, создаваемые Н.В. Гоголем вокруг себя, прописанные в письмах, возрождаются в его произведениях. Необычен «маскарад» писателя, углубленного в работу: «Передо мной стоял Гоголь в следующем фантастическом костюме: вместо сапог длинные шерстяные русские чулки выше колен; вместо сюртука, сверх фланелевого камзола, бархатный спензер; шея обмотана большим разноцветным шарфом, а на голове шитый золотом кокошник... Гоголь писал и был углублен в свое дело... Он долго, не зря, смотрел на нас...» [1, с.178]. Маскарад есть живая организация необходимого стилевого пространства при помощи каких-либо вещей. Таким образом, писатель особым видением действительности, ходом мысли и стилем поведения создает вокруг себя это пространство или сюжет, разыгрывая и «не зря» наблюдая. «Не зря» — это значит таинственно созерцать невидимое по своему усмотрению.

Приготовление пищи Н.В.Гоголем является также образцом творческого процесса: «Стоя на ногах перед миской, он засучил обшлага и с торопливостью, и в то же время с аккуратностью, положил сначала множество масла и двумя соусными ложками принялся мешать макароны, потом положил соли, потом перцу и, наконец, сыр и продолжал долго мешать. Нельзя было без смеха и удивления смотреть на Гоголя; он так от всей души занимался этим делом, как будто оно было его любимое ремесло...» [1, с.182]. Так рождается гоголевское произведение: с добавлением соли, перцу (острота), сыру и долгим перемешиванием.

Третья часть «Истории знакомства» содержит переписку с Н.В.Гоголем и весть о его смерти. Это время создания «Выбранных мест из переписки с друзьями» и работа над вторым томом «Мертвых душ». Текст воспоминаний словно «угасает» не в силах быть. Автор отходит от любых рассуждений, и только письма становятся крупными мыслями текста.

С.Т.Аксаков предлагает самому писателю размышлять о тайнах своей души и своего художественного гения: «...я отыщу какой-нибудь старый лоскуток и просижу над переправкой и окончательной отделкой

его, боже! Может быть, две-три недели, ибо теперь для меня всякая малая вещь почти такого же требует обдумыванья, как великая, и, может быть, еще большего и тягостно-томительнейшего труда; ибо он будет почти насильственный, и всякую минуту я буду помнить бесплодную великость своей жертвы, — преступную свою жертву. Нет, клянусь, грех, сильный грех, тяжкий грех отвлекать меня! Только одному неверующему словам моим и недоступному мыслям высоким позволительно это сделать. Труд мой велик, мой подвиг спасителен. Я умер теперь для всего мелочного» [1, с.203]. Переписка оглашает историю души. Форма писем, предполагает более чистое и прямое общение, и дает возможность ставить необходимые вопросы и приоткрывать непонятное.

При встречах автор уже молчаливо наблюдает происходящие с Н.В.Гоголем перемены и словно смешивается с другими людьми, которых покидает великий писатель: «...по наружности он стал худ, бледен и тихая покорность воле Божией слышна была в каждом его слове: гастрономического направления и прежней проказливости как будто не бывало. Иногда, очевидно без намерения, слышался юмор и природный его комизм; но смех слушателей... заставлял его переменить тон разговора» [1, с.205-206]. С.Т.Аксаков дает описание прощального обеда в честь отъезда Н.В.Гоголя. Н.В.Гоголь нетерпеливо посматривает на дорогу. Н.В.Гоголь уезжает. Он прячется в высокий воротник шинели («Шинель»), в «обдумыванье сочинения», в дорогу, ведущую мимо «мертвых душ», в переписку с друзьями, в завещание, в огонь.

С.Т.Аксаков говорит с матерью писателя, и она рассказывает, как маленький Николенька «написал один раз какое-то сочинение и поднес ей, а потом сам же тихонько утащил его и, вероятно, истребил, как она подозревает, и пр. и пр.» [1, с.224]. В этом рассказе зловеще отражается творческая судьба Н.В.Гоголя.

Мы видим, как высоко ценит С.Т. Аксаков яркую, неожиданную, колоритную деталь в описании, однако, никогда не придает ей самодовлеющего значения. Писатель считает, что она должна быть не только интересна сама по себе, но прежде всего помогать уяснению создаваемого образа, в какой-то мере содействовать эстетическому познанию жизни вообще, раскрытию каких-то фатальных, часто недоступных нашему пониманию явлений. Оправдание детали — в необходимости ее существования.

Момент смерти собирает жизнь и творчество Н.В. Гоголя в одно явление бытия, в единое духовное впечатление, освобождает от иллюзий и ложных представлений. Теперь С.Т. Аксаков безраздельно верует в писателя: «Я признаю Гоголя святым, не определяя значения этого слова. Это истинный мученик высокой мысли, мученик нашего времени и в то же время мученик христианства. ...Нельзя исповедовать две религии безнаказанно. Тщетна мысль совместить и примирить их. Христианство сейчас задаст такую задачу художнику, которую он выполнить не может, и сосуд лопнет. ...а потом это еще вопрос: как-то мы будем жить при мысли, что нет Гоголя. Прощайте друзья мои...» [1, с.388]. Кажется, что прекращается жизнь автора воспоминаний. Когда-то, узнав о смер-

ти А.С. Пушкина, Гоголь воскликнул, что писать стало не для кого. По смерти самого Гоголя, почти ту же горькую мысль высказал и С.Т. Аксаков.

Воспоминания С.Т.Аксакова о Н.В.Гоголе раскрывают творящую живую душу художника, его непостижимое бытие, которое есть развитие истины: в недосказанных мыслях, неуверенных состояниях и поступках, множась ассоциациях, определяющих стиль его творчества.

ЛИТЕРАТУРА:

1. *Аксаков С.Т.* Собрание сочинений: в 4 т. М., 1955. Т. 3.
2. *Пруст М.* Обретенное время. СПб., 2007.
3. *Минералов Ю.И.* Теория художественной словесности (поэтика и индивидуальность). М., 1999.
4. Русский художественный архив. М, 1892. Вып. II.

А.А.КУДРЯШОВА

(Московский государственный педагогический университет)

**ОСОБЕННОСТИ СТИЛЯ
АВТОБИОГРАФИЧЕСКОЙ ПРОЗЫ
А.И. ГЕРЦЕНА: ФЕНОМЕН ПЕРВИЧНОГО
И ЗАВЕРШАЮЩЕГО СОБЫТИЯ**

Творчество Герцена занимает особое место в теории жанра автобиографической прозы XIX века. Именно этот жанр наиболее органичен его литературному дарованию. В письме к сыну от 28 декабря 1863 г. Герцен, говоря о «Былом и думам», пишет: «Это — мой настоящий genre, и Белинский угадал это в 1839 году». По мнению критиков, устное высказывание Белинского относится к «Запискам одного молодого человека». Позднее в письме от 6 апреля 1846 г. Белинский выделяет правду экзистенциального опыта в соединении с лиризмом как стилеобразующие доминанты герценовского автобиографизма: «У тебя свой особенный род, под который подделываться также опасно, как и под произведения истинного художества <...> Деятельные идеи и талантливое живое их воплощение — великое дело, но только тогда, когда все это неразрывно связано с личностью автора и относится к ней, как изображение на сургуче относится к выдавшей его печати. Этим-то ты и берешь» [1].

В 1857 г. Герцен в обзоре «Западные книги» утверждал, что современная литература — «это исповедь современного человека под прозрачной маской романа или просто в форме воспоминаний, переписки» [2]. Такая исповедальность, по мнению Л. Гинзбург, ложится не только в основу «Былого и дум», «но и шире — это присущее Герцену обостренное переживание пограничности, разомкнутости литературы. Сквозь прозрачную форму романа он силится разглядеть то самое, что он увидел в мемуарах, в документах эпохи» [3, 12]. Уже в апреле 1836 г. в письме к своей невесте Н. А. Захарьиной он признается «я решительно хочу в каждом сочинении моем видеть отдельную часть жизни души моей; пусть их совокупность будет иероглифическая биография моя, которую толпа не поймет, но поймут люди» [2, 442].

Соединение прозы и поэзии в творчестве Герцена, выходя за рамки литературы, приобретает онтологическую проблематику жизненного пространства в «Записках одного молодого человека»: «...скудна будет

илиада человека обыкновенного, ничего не совершившего, и жизнь наша течет по такому прозаическому, гладко скошенному полю, так исполнена благоразумия и осторожности etc.etc. Я не верю этому; нет, жизнь столько же разнообразна, ярка, исполнена поэзии, страстей, коллизий <...> Кто жил умом и сердцем, кто провел знойную юность, кто человечески страдал с каждым страданием и сочувствовал каждому восторгу, кто может указать на нее и сказать: «вот моя подруга», на него и сказать: «вот мой друг», — тот *совершил кое-что (курсив автора)*. Спустя пятнадцать лет такие же ценности прозвучат в эпитафии «Былое и думы»: «В этой книге всего больше говорится о двух личностях. Одной уже нет, — ты еще остался, а потому тебе, друг, по праву принадлежит она. Искандер. 1 июня 1860 г.»

Так лиризм, исповедальность, «автопсихологичность», продолжая традиции автобиографической прозы, формируют устойчивые рамки для дальнейшего развития жанра в XIX в. Хронологически «Записки одного молодого человека» (1840-1841) опережают «Детство» (1852) Л.Н. Толстого. По мнению В.А. Туниманова, «Записки одного молодого человека» не только предвосхищают толстовскую «диалектику души», но само определение Чернышевского формулируется в стилистической манере Герцена. Многие исследователи называют поэтизацию диалектической мысли в качестве определяющей черты эстетики художественного мира [4]. Достоевский также выделяет «поэзию» как доминанту в мирозерцании Герцена: «...он был, всегда и везде, — поэт по преимуществу. Поэт берет в нем верх везде и во всем <...> Агитатор — поэт, политический деятель — поэт, социалист — поэт, философ — в высшей степени поэт» [5].

Однако, по замечанию Л. Я. Гинзбург, психологизм Герцена в сущности диаметрально противоположен «диалектике души» Толстого. Свойственный эпохе интерес к психологическому анализу не коснулся Герцена, хотя захватил близкого друга Н. Огарева. В первых строках «Моей исповеди» Огарев, полемично обращаясь к Герцену, подчеркивает свою установку: «Я хочу рассмотреть себя, свои истории, которая все же мне известна больше, чем кому другому, с точки зрения естествоиспытателя. Я хочу посмотреть, каким образом это животное, которое называют Н. Огарев, вышло именно таким, а не иным...» [6].

Стилистические особенности автобиографической прозы Герцена наиболее интересно проследить на двух произведениях «Записки одного молодого человека» (1840-1841) и «Былое и думы» (1852—1868) [7]. По признанию автора, он «совершенно не помнил о существовании «Записок одного молодого человека». Пятнадцать лет отделяет и формирует собственное впечатление «насколько я состарился в эти пятнадцать лет» [8, 11]. «Тон «Записок одного молодого человека» до того был розен, что я не мог ничего взять из них; они принадлежат молодому времени <...> Их утреннее освещение нейдет к моему вечернему труду. В них много истинного, но много также и шалости; сверх того, на них остался очевидный для меня след Гейне, которого я с увлечением читал в Вятке. На «Былом и думах» видны следы *жизни (курсив автора)* и больше никаких следов не видать» [8, 11].

Хронологический порядок фиксированности событий сближает повествование «Записок» с дневником, а пафос отношения к жизни с традицией Гейне и Аксаковым: «Каждый человек <...> есть вселенная, которая с ним родилась и с ним умирает; под каждым надгробным камнем погребена целая всемирная история.<...> Моя тетрадка будет надгробным памятником доли жизни, канувшей в вечность» [1, 258]. Сравним финал «Семейной хроники» Аксакова: «Вы не великие герои, не громкие личности; в тишине и безвестности прошли вы свое земное поприще <...> Вы были такие же действующие лица великого всемирного зрелища, с незапамятных времен представляемого человечеством, так же добросовестно разыгрывали свои роли, как и все люди, и так же стоите воспоминания».

Соединение документального и художественного как стилеобразующая черта жанра автобиографической прозы приобретает особое значение в структуре текста, в развитии сюжета, событий, их взаимном расположении, «ключевых для становления героя-повествователя». По мнению современного исследователя И.Г. Минераловой, «принципиально важным пунктом, организующим внутреннюю форму целого автобиографического художественного повествования, является сознательный отбор жизненного фактического материала для произведения» [8], это и определяет важность феномена *первичное событие* в теории жанра. Первичное событие рассматривается нами, как начало самосознания героя, открывающее неповторимость его внутреннего мира и утверждающее его бытие в мире.

Первичное и завершающее события определяют ценностное наполнение феномена начала и конца периода детства, являясь не всегда прообразом гармоничного бытия, но всегда формирующие самые яркие первые впечатления, которые определяет личность автора, его сознание и подсознание. По мнению современного теоретика литературы Вл. Гусева, главной опасностью для писателя становится возможность оказаться «слишком внутри материала <...> вне тут бессмысленно: как он может быть вне себя, вне своей заветной жизни до 20 лет, вне своих детства, отрочества, юности и их окружения» [9, 43]. Эти годы становятся главными, «жизнь как таковая, остальное — опыт и доживание».

Смутные первичные воспоминания детства в «Записках одного молодого человека» сближаются с Аксаковым: «До пяти лет я ничего ясно не помню, ничего в связи... Голубой пол в комнатке, где я жил; большой сад, и в нем множество ворон <...> [1, 259]. Еще два-три года наполнены смутными, неясными воспоминаниями; потом мало-помалу образы яснее; как деревья и горы, из-за тумана вырезаются *мелкие* подробности детства и *крупные* (курсив мой. — А.К.) события, о которых все говорили и которые дошли до меня» [1, 260]. Обратим внимание на оценочную составляющую автора «мелкие подробности детства» и «крупные события». Если память Аксакова фиксирует смутные ощущения и важные образы («постоянное присутствие матери», сестрицы, кормилицы), то память Герцена рассматривает традиционные подробности детства как «мелкие». Первичный мир ребенка определяется не собственными переживаниями, а ценностями «крупных событий» в зрелом

лого мира. Что фиксирует память «автобиографического ребенка» с ключевым словом «помню»? «*Помню* смерть Наполеона. <...> *Помню* (курсив мой. — А.К.) умерщвление Коцебу» [1, 260] Первичным событием в автобиографической прозе Герцена становится смерть исторических личностей [10]. Своеобразие хода памяти Герцена, определяющее ценность истории в первичном событии объясняется следующим признанием автора — «я был совершенно один». Мотив одиночества драматизируется невозможностью игры со сверстниками, отсутствием друзей, а потребность живого общения и любви разделяется только собакой: «один товарищ, одна подруга была у меня — Берта, полушарлот и полуиспанская собака батюшки». Картина, повествующая об отношениях Герцена и Берты, такое же печальное продолжение темы одиночества: «Много делил я с нею времени <...> в зимние дни сидел с нею у печки: я пою песни, а она спит, — и время идет незаметно» [1, 260].

Иначе представлен масштаб первичного события в «Былое и думы»: эпохальное событие 1812 года «как французы приходили в Москву», «пожар», «неурядица, грабеж <...> и всякие ужасы» и собственное участие героя «а вы-то кричите, надсаживаетесь». Слушая повествование нянюшки, «Я с гордостью улыбался, довольный, что принимал участие в войне» [8, 16]. Таким образом, первичное событие приобретает особое значение в создании образа героя: «...самые *первые* его появления, *первые* сообщения о нем, упоминания о нем чрезвычайно действительны, ответственны. Это индекс, направляющий, организующий дальнейшее построение» [3, 18].

Первичное событие стягивает в единое семантическое пространство всю систему образов: вначале камерное пространство первого повествователя «нянюшки Вера Артамоновны» и героя — ей «столько же хотелось повторить свой любимый рассказ, сколько мне его слушать» [8, 15]. Затем пространство расширяется, объединяя всю систему образов первичного мира ребенка: «Моя мать и наша прислуга, мой отец и Вера Артамоновна беспрестанно возвращались к грозному времени...» [8, 22]. Историзм (Л. Гинзбург), «память эпохи» (Е. Новокрепленных) как ключевое качество автобиографической прозы Герцена предельно ясно отражено в романе «Былое и думы»: «Рассказы о пожаре Москвы, о Бородинском сражении, о Березине, о взятии Парижа были моей колыбельной песнью, детскими сказками, моей Илиадой и Одиссеей» [8, 22]. Такое событие и определяет «первичную формулу» узнавания героя: «Я был отчаянный патриот и собирался в полк» [8, 22].

Обратим внимание на первое появление в повествовании образа отца. Им становится портрет-характеристика как яркая метафора контраста несоответствия объективного и субъективного. Данный живописный прием усиливает накал драматизма эпохальной встречи отца и Наполеона: «В синем поношенном полуфраке с бронзовыми пуговицами, назначенном для охоты, без парика, в сапогах, несколько дней не чистенных, в черном белье и с небритой бородой, мой отец — поклонник приличий и строжайшего этикета — явился в тронную залу Кремлевского дворца по зову императора французов» [8, 18].

Нянюшки Вера Артамоновна и Лизавета Ивановна становятся пер-

выми повествователями. Образ Лизаветы Ивановны окрашивается лирическим юмором. С точки зрения ребенка, рассказывание историй и вязание чулка становятся единым процессом: «...если бы сшить вместе все связанное ею в 58 лет, то вышла бы фуфайка ежели не шару земному, то луне (ей же и нужнее для ночных прогулок) [1, 261]. Мотив одиночества продолжает свое развитие, приобретая метафорическое звучание в особом положении и состоянии души ребенка: «смирненно садился на скамеечку и часы целые слушал ее с самым напряженным вниманием» [1, 261].

Мотив одиночества как ключевой мотив детства трансформируется в ценностное пространство дружбы. Впервые эпический размах истории уступает место камерному лирическому чувству первой дружбы. Диалектика авторской мысли через прием антитезы в пространстве и времени, инверсию четко фиксирует ценностные доминанты. Интонация повествования сближается с тональностью Экклезиаста «род проходит и род приходит, а земля пребывает во веки»: «Жизнь... жизни, народы, революции, любимейшие головы возникали, менялись и исчезали между Воробьевыми горами и Примроз-Гилем; след их уже почти заметен беспощадным вихрем событий. Все изменилось вокруг: Темза течет вместо Москвы-реки, и чужое племя около...и нет нам больше дороги на родину... одна мечта двух мальчиков — одного 13, другого 14 — уцелела!»

Если первичным событием в разворачивании эпохи детства становится историческое событие, то в качестве завершающего выступает устойчивый для автобиографической прозы мотив смерти. В «Записках одного молодого человека» мотив носит камерный характер, смерть Лизаветы Ивановны и Веры Артамоновны определяет смену «патриархального царствования» с «непомерной благостью» двух женщин-нянюшек на появление камердинера Ванюшки, научившего героя курить табак и обучившего богатой фразеологии. Данное событие ценностно фиксируется авторской точкой зрения: «Время, в которое ребенка передают с женских рук в мужские, — эпоха, перелом; с мальчиком это бывает лет в семь, восемь, с девочкой лет в семнадцать, восемнадцать».

Чтение книг становится следующим возрастным событием: «ребячество оканчивалось преждевременно; я бросил игрушки и принялся читать» [1, 265]. Мотив одиночества продолжает свое развитие, являясь причиной раннего взросления героя. Обратим внимание на семантически насыщенные эпитеты как выражение авторского отношения: «Ergo, с одной стороны, классицизм в виде Маршала, с другой — романтизм в виде Пациферского, и жизнь в виде Темиры, — а в средоточии всего я сам, мальчик пылкий, готовый ко всяким впечатлениям, <...> развитый отчасти *насильственно* или, вернее, *искусственно* чтением романов и *вечным одиночеством* (курсив мой. — А.К.)» [1, 275].

Образы учителей занимают значительное место в формировании личности автора. Общение с учителями М-г Bouchot, французом из Меца, и Карлом Ивановичем Экком, немцем из Сарепты, выделяют самый яркий образ учителя Василия Евдокимовича Пациферского, студента медицины (в реальности Иван Евдокимович Протопопов, в дальнейшем

штаб-лекарь). Его неряшливый вид, «дикие ударения» и «отрицательное преподавание» (например, риторика «пустейшая ветвь из всех ветвей и сучков древа познания добра и зла, вовсе ненужная») оставляют в душе воспитанника «благодарность студенту медицины» за самое главное «у него была теплая человеческая душа» [1, 267]. Образ учителя занимает особое место в становлении личности ученика: «Уроки Пациферского много способствовали к раннему развитию моих способностей. <...> Мысль пробудилась в душе, жившей дотоле одним детским воображением» [1, 267]. Так в жизнь автора входит «Великий Пушкин».

Завершающим событием в «Былом и думах» становится также мотив смерти. Масштаб исторического события — восстание декабристов — обуславливает трансформацию от камерного события в жизни героя ухода нянюшек до широты эпического в жизни государства и целого поколения. Обращение к мотиву пробуждения как устойчивому приему в первичном событии автобиографической прозы, у Герцена становится ключевым элементом завершающего события: «Казнь Пестеля и его товарищей пробудила ребяческий сон моей души».

Подведем итог: автобиографическая проза Герцена объединена героем-личностью, исповедь которого становится центром повествования. Исповедальный стиль Герцена не камерно-интимное личное переживание, он получает эпическую широту через слияние с историческими событиями и историей формирования целого поколения.

Если психологический роман XIX века показал человека, обусловленного исторически и социально, то Герцена интересует, прежде всего, анализ самой исторической обусловленности и непосредственное ее проявление в человеческом материале» [3, 92]. Своеобразие автобиографического метода Герцена в теории жанра автобиографической прозы реализуется не только особой позицией автора-повествователя, но также отсутствием традиционного детского впечатления в первичном и завершающем событиях. Феноменальность начала и завершения периода детства, формирование самосознания героя определяется историческими событиями. Такой подход, на наш взгляд, обусловлен биографическими фактами [11], отсутствием традиционного первичного мира семьи и мотивом одиночества.

ЛИТЕРАТУРА:

1. *Белинский В.Г.* Письма, т. III, СПб., 1914. С. 109
2. *Герцен А.И.* Собр. Соч. в 30-ти томах. Т. I, VIII. М., 1956. Первая цифра — указание тома, вторая — страницы.
3. *Гинзбург Л.Я.* О литературном герое. Л., 1979. С. 224.
4. Подробнее об этом см.: http://az.lib.ru/g/gercen_a_i/text_0200.shtml 20.01.2012.
5. *Достоевский Ф. М.* Письма, т. 2. М.-Л., 1930. С. 259
6. *Н. Огарев.* Моя исповедь. — Литературное наследство, т. 61. М., 1953. С.674
7. «Записки одного молодого человека» выходят впервые в «Отечественных записках» (конец 1840 — начало 1841 г.). Первоначально задумана в 30-х гг. как автобиографическая поэма «О себе», затем подвергается переработке и вы-

ходит в 1840-1841 гг., в которых, в частности, вовсе исчезли темы университетской жизни, ареста и личных переживаний, превращаясь в потаенный дневник Герцена». В дальнейшем такие художественные заготовки, характеристики персонажей станут важнейшим источником при работе над «Былым и думами». Вся работа заняла около 16 лет.

8. Подробнее об этом см.: *Минералова И.Г.* «Первичное событие» в автобиографической прозе о детстве. Мировая словесность для детей и о детях. М., 2012. С. 91-99.

9. Подробнее об этом см.: *Гусев Вл.* Искусство прозы. Статьи о главном. М., 1999.

10. Для яркости сравним первичное событие с мотивом пробуждения в автобиографической прозе Л.Н. Толстого, где Николеньку Иртеньева будит неловкий Карл Иванович. У С. Т. Аксакова Сережа Багров просыпается после тяжелой болезни в солнечное утро и рядом — крупным планом — «моя мать». А.Н. Толстой начинает повествование с образа-символа солнца, которое сияет сквозь «морозные узоры», «чудесно расписанные серебром звезды и лапчатые листья» («Детство Никиты»). Ваня Шмелев пробуждается в утро «Чистого Понедельника».

11. Герцен родился в семье богатого помещика Ивана Алексеевича Яковлева (1767—1846), происходившего от Андрея Кобылы (как и Романовы). Мать, 16-летняя немка Генриетта-Вильгельмина-Луиза Гааг, дочь мелкого чиновника, делопроизводителя в казённой палате в Штутгарте. Брак родителей не был оформлен, и Герцен носил фамилию, придуманную отцом: Герцен — «сын сердца» (от нем. Herz). Подробнее об этом см.: *Ирена Желвакова.* Герцен. ЖЗЛ. М., 2010.

М.В. ПОКАЧАЛОВ

(ФГБОУ ВПО Национальный исследовательский университет,
Московский энергетический институт)

ОБРАЗ РИМСКОГО ВЛАСТИТЕЛЯ В СТИХОТВОРЕНИИ В.Я. БРЮСОВА «СУЛЛА»

История человечества знает немало имен государственных деятелей и прославленных полководцев, чей гений изменил привычный ход вещей, способствовал появлению новых политических и культурных форм, заставив говорить о себе не только современников, но и далеких потомков. Проблема личности, ее роли и значения в истории, в политических и социокультурных процессах всегда была в центре внимания не только историков и философов, но и поэтов, прозаиков, художников. Деятели культуры Серебряного века пытались осмыслить потрясения и катаклизмы современности сквозь призму событий истории предшествовавших эпох, прежде всего Античности. Этим объясняется особый интерес к таким харизматическим личностям прошлого, как Александр Македонский, Юлий Цезарь, Юлиан Отступник. Образы этих и многих других государственных деятелей нашли в начале XX столетия свое воплощение как в научных трудах профессиональных ученых, так и в историко-философском и поэтическом творчестве ведущих представителей русского символизма, в частности Валерия Брюсова. Тема сильной личности, бросающей вызов Судьбе, явилась, как известно, одной из главных в его творчестве. Можно вспомнить стихотворения «Александр Великий» (1899), «Смерть Александра» (1900, 1911), «Юлий Цезарь» (1905) и другие.

События древнеримской истории эпохи поздней Республики, ее главные действующие лица — Цезарь, Антоний, Клеопатра — давали обширный материал поэтическому гению Брюсова. Обращаясь к этим именам, поэт воскрешал эпоху гражданских войн в Риме, окончившуюся только с началом правления Октавиана Августа — первого римского императора. В данной работе речь пойдет о творческом восприятии Брюсовым личности, фактически положившей начало гражданским смутам в Риме I в. до н.э. — Луции Корнелии Сулле (138-78 гг. до н.э.)

Интерес к личности римского властителя возник у Брюсова еще в юношеском возрасте. 22 апреля 1894 г. поэт оставляет в дневнике сле-

дующую запись: «Сулла принадлежал к числу тех же людей, как и я. Это талантливые люди *sans foi ni loi*, живущие в свое удовольствие. Очень, очень часто совершают они прекрасные поступки, но могут совершать и черт знает что. Суллу не раздражили упреки гражданина, ругавшего его после сложения диктатуры. Но Сулла нисколько не считал бы преступным казнить этого гражданина»¹. Известно, что в центре внимания Брюсова неизменно оказывались противоречивые фигуры прошлого, чей вклад в историю человечества нельзя оценить однозначно. Суллу в полной мере можно отнести к таковым. Он был активнейшим участником первого этапа гражданской войны, но он же его и завершил. Он был талантливым полководцем и безжалостным политиком, многое позволял своим воинам и жестоко наказывал своих сограждан, участвовал в военных походах и битвах с царями враждебных государств, а в конце жизни потонул в разврате и чревоугодии.

Наиболее полно и ярко образ римского полководца и диктатора раскрывается в стихотворении «Сулла» (1912) из цикла «Властительные тени» (поэтический сборник «Зеркало теней», 1909-1912 гг.) Центральная тема стихотворения — власть и ее границы. Пожалуй, из всех представленных Брюсовым героев этого цикла тень Суллы, если так можно выразиться, самая властительная. Этот человек действительно сумел сполна насладиться своим безграничным господством над соотечественниками. При детальном анализе стихотворения складывается впечатление, что отрицательных характеристик Брюсов дает своему герою больше, чем положительных. Поэт перечисляет основные свершения Суллы в гражданской и военной жизни, характеризует его человеческие качества:

Утонченник седьмого века,
Принявший Греции последний вздох,
Ты презирать учился человека
У самой низменной из всех земных эпох! ²

Сулла, с одной стороны, — знаток и ценитель роскоши и искусства, с другой — разоритель греческих святынь. Вряд ли можно с высоты XXI столетия целиком и полностью согласиться с брюсовской характеристикой эпохи конца II — начала I века до н.э. как «самой низменной» в истории человечества. Однако это был действительно переломный этап римской (и в целом античной) истории. Именно в это время на политической арене появляются амбициозные полководцы, опирающиеся на лично преданное им войско. Закон подменяется правом сильного. Армия становится инструментом политического шантажа. Популизм, манипуляция народными массами, бесплатные раздачи «хлеба и зрелищ» становятся неотъемлемой частью политической жизни позднереспубликанского Рима.

Далее Брюсов, руководствуясь текстом Плутарха, в поэтической форме воспроизводит смысл надписи на надгробном памятнике Суллы:

И справедливо мрамор саркофага
 Гласил испуганным векам:
 «Никто друзьям не сделал столько блага
 И столько зла — врагам!»

(С. 75)

Сказанное полностью отражает действительность, ибо известен целый ряд талантливых римских полководцев и политиков, возвысившихся и разбогатевших при Сулле, на которых распространилось его «Счастье» (Лукулл, Помпей, Красс). Иным было отношение Суллы к политическим оппонентам или просто заподозренным в нелояльности. Он, пожалуй, первым поставил на поток политический террор и репрессии. При нем появляются печально известные проскрипции — списки лиц, подлежащих физическому уничтожению, а их имущество — конфискации. Таким образом, некоторые сподвижники Суллы сколотили себе немалые состояния. Нормой жизни становятся доносы, в том числе рабов на своих хозяев. По сути, никто в Риме, за редким исключением, не был застрахован от гнева и мести диктатора и алчности его приближенных. Плутарх подробно останавливается на кровавых расправах сулланцев и описывает атмосферу ужаса, царившую повсеместно: «Списки составлялись не в одном Риме, но в каждом городе Италии. И не остались не запятнанными убийством ни храм бога, ни очаг гостеприимца, ни отчий дом. Мужей резали на глазах жен, детей — на глазах матерей. Павших жертвою гнева и вражды было ничтожно мало по сравнению с теми, кто был убит из-за денег, да и сами каратели, случалось, признавались, что такого-то погубил его большой дом, другого — сад, а иного — теплые воды. Квинт Аврелий, человек, чуждавшийся государственных дел, полагал, что беда касается его лишь постольку, поскольку он сострадает несчастным. Придя на форум, он стал читать список и, найдя там свое имя, промолвил: «Горе мне! За мною гонится мое альбанское имение». Он не ушел далеко, кто-то бросился следом и прирезал его»³.

Победы в войнах и на любовном фронте, ликвидация политических противников-марианцев, безнаказанность и неподотчетность органам республиканской власти, разнузданный образ жизни, стремление окружить себя льстецами — все эти стороны жизни и черты характера своего героя Брюсов раскрыл в одном четверостишии:

Ты был велик и в мести и в разврате,
 Ты счастлив был в любви и на войне,
 Ты перешел все грани вероятий,
 Вином земных блаженств упился ты вполне.

(С. 75)

Однако последнюю в своей жизни победу Сулла одержал не на поле сражения и не в сенате, с властью которого он не считался (при том, что сам он себя позиционировал защитником интересов Республики, сената и оптиматов — наиболее знатных и родовитых граждан Рима). Не зная, как еще можно унижить своих соотечественников, пресытившийся влас-

тью Сулла решил «даровать» им свободу. «И настолько вера Суллы в свое счастье превосходила веру его в свое дело, что после того, как такое множество людей было им перебито, после того, как в городе произошли такие перемены и преобразования, он сложил с себя власть и предоставил народу распоряжаться консульскими выборами, а сам не принял в них участия, но присутствовал на форуме как частное лицо, показывая свою готовность дать отчет любому, кто захочет»⁴.

И выразил себя, когда, царя над Римом,
Не зная, где предел твоих безмерных сил, —
С презрением невыразимым
Народу ты свободу возвратил!
(С. 75)

Спустя всего год Сулла умер. Но до конца своих дней, даже будучи частным лицом, он продолжал оставаться главным и единственным арбитром во всех делах Республики. Следует отметить, что сам Брюсов был противником любых форм политической тирании. Интересно, что в более раннем стихотворении «Юлий Цезарь» (1905 г.) поэт, обращаясь к личности другого древнеримского властителя, не только не считает его тираном, но наоборот — защитником римских свобод от смут, анархии и кровопролития.

Пожалуй, Суллу первым среди римских политиков можно было бы назвать диктатором в современном смысле слова (формально — это должность в римском государстве, на которую назначали на ограниченное время в условиях чрезвычайных для Республики обстоятельств).

В свете проанализированного стихотворения как можно понимать дневниковую запись молодого Брюсова, сравнивавшего себя с Суллой, приведенную в начале настоящей статьи? Думается, речь идет не столько о восхищении поэтом личными качествами Суллы (беспощадность к врагам, мстительность, жестокость, презрение к людям, недостойный гражданина образ жизни), сколько его «счастливым», находившимся, как верил сам Сулла, под покровительством Афродиты, жизненным путем. Молодой Брюсов, как уже упоминалось, тоже чувствовал некую избранность, особое призвание повелевать и руководить людьми (в рамках литературного цеха). Вот другая характерная запись в дневнике поэта от 4 марта 1893 г. «...Талант, даже гений, честно дадут только медленный успех, если дадут его. Это мало! Мне мало. Надо выбрать иное... Найти путеводную звезду в тумане. И я вижу ее: это декадентство. Да! Что ни говорить, ложно ли оно, смешно ли, но оно идет вперед, развивается и будущее будет принадлежать ему, особенно когда оно найдет достойного вождя. А этим вождем буду Я! Да, Я!»⁵ Не случайно ряд коллег и современников поэта упрекали его в своего рода диктате, авторитарной манере общения, властолюбии.

В жизненном пути и чертах характера Брюсова и героя его стихотворения действительно можно обнаружить некоторое сходство. Оба стремились властвовать — один в политической жизни Рима, другой в литературных кругах своего времени и реализовали свои стремления и

амбиции. Оба умели ставить перед собой серьезные цели и последовательно добиваться своего, обладали харизмой и лидерскими качествами. Оба могли увлекать за собой людей и подчинять их своей воле. Наконец, вера в свое предназначение, счастливую звезду (Сулла имел прозвище *Felix* — «счастливый», ставшее фактически частью его имени) сближает поэта и его героя. При всей нелицеприятной в целом характеристике Брюсовым римского политика, последний интересен ему именно как противоречивое воплощение жизненного успеха.

И последнее. Брюсов, неизменно откликавшийся в своих произведениях, посвященных героям прошлого, на события современности, на этот раз оказался в каком-то смысле пророком. Вряд ли, конечно, поэт мог в 1912 году спрогнозировать буквально феномен массовых репрессий советских времен. Однако обращение к личности одного из родоначальников такого рода жестокой практики (вышеописанные проскрипции) уже само по себе символично и выглядит с высоты дня сегодняшнего провидчески.

¹ Брюсов В.Я. Дневники. Автобиографическая проза. Письма. Сост., вступ. ст. Е.В. Ивановой. М., 2002. С. 32.

² Брюсов В.Я. Собр. соч.: В 7 т. М., 1973-1975. Т. 2. С. 75. Далее ссылки на данное издание приводятся в тексте с указанием страницы.

³ Плутарх. Избранные жизнеописания: В 2 т. Т. 2. М., 1987. С. 72.

⁴ Там же. С. 74.

⁵ Брюсов В.Я. Дневники. Автобиографическая проза. Письма. Сост., вступ. ст. Е.В. Ивановой. М., 2002. С. 28.

А.М. КАМЧАТНОВ

(Литературный институт им. А.М. Горького, МГПИ)

НЕВЕЖЕСТВО КАК ДОБРОДЕТЕЛЬ, ИЛИ «СЛАВЯНОРУССКИЙ КОРНЕСЛОВ»

В 2009 году четвертым изданием была издана книга под названием «Славянорусский корнеслов. Язык наш — древо жизни на земле и отец наречий иных» (СПб.: Издатель Л. С. Яковлева, 2009). Книга была подготовлена и издана, при содействии Фонда славянской письменности и культуры, г-ном Георгием Емельяненко, который представил себя как Примечателя, доктора философских наук, основной специальностью которого является «цефалогенез, развитие функциональной асимметрии головного мозга человека. Сфера научных интересов: антропология и психология, языки мозга, формальные языки, психолингвистика, информатика, семиотика. Последние десять лет: евангельское и святоотеческое учение о человеке, о Церкви и спасении» (с. 7). Предыдущих изданий книги я не видел, а экземпляр четвертого издания приобрел в Великом Новгороде в книжной лавке при храме Св. Софии. Судя по количеству изданий и тиражу последнего — 3500 — книга пользуется известной популярностью, и в особенности, по-видимому, в среде православных читателей.

Основное содержание книги, которое составляют произведения А.С. Шишкова (1754—1841), изданные полностью или во фрагментах, обрaмлено «Предисловием», «Введением» и «Послесловием» Емельяненко-Примечателя. К ним-то для начала и обратимся.

На четвертой странице Примечателем помещен портрет А. С. Шишкова с подписью: «Президент Российской Академии наук адмирал А.С. Шишков». Вероятно, Примечатель не знает того, что в России во времена Шишкова существовало две академии: Императорская Академия наук, основанная по инициативе Петра Великого в 1724 году, и Императорская Российская академия, учрежденная по повелению императрицы Екатерины II в 1783 г. по образцу Парижской академии для разработки словаря и грамматики русского литературного языка. В 1841 году Российская академия была присоединена к Академии наук в виде II Отделения русского языка и словесности. А. С. Шишков был президентом Российской академии, а не Академии наук, с 1813 по 1841 год.

«Предисловие» представляет собой панегирик, в котором останав-

ливают внимание такие строки о Шишкове: «... всю жизнь, днем и ночью он копал и докапывался до корней, до самой сути праотцовских слов, рассеянных по всем языкам, восстанавливая от них ветви словесные. Ему, как верному сыну, праотец позволил увидеть свои тяжкие роды первых слов и услышать, как давал он всему точные имена, названия, знаменования и смыслы» (с. 5-6). Праотец, надо полагать, — это Адам. Откуда известно, что первые слова рождались им в муках, как это можно увидеть, каким образом он, Адам, позволил Шишкову присутствовать при этом, — это ведомо одному лишь «примечательному» ясновидцу — г-ну Емельяненко.

Из дальнейшего довольно смутного изложения мы узнаем, что Адам — это не лицо а народ, причем народ русский, которому одному был вручен язык самого Бога, то есть русский язык — это божественный язык. Другие языки произошли от русского, но их носители, то есть другие народы, впрочем, неизвестно откуда взявшиеся, поклонившиеся отцу лжи Люциферу и создавшие растленную западную цивилизацию, исказили этот божественный славянорусский язык, поэтому изучение всех прочих языков, кроме славянорусского, является душевредным и ведет к всеконечной гибели души. В другом сочинении г-н Емельяненко пишет об этом так: «Изучение иностранных языков генетически растлевает русскую деву, невесту, жену. Любой выученный иняз легко управляет мозгами-мышлением и волей того, кто его активно использует. Ведь язык — это богоданный поводырь, а человек — ведомый, ходящий по жизни на его поводу»¹. Исходя из этого, я могу дать русской деве, невесте и жене только один совет: не изучайте греческий язык и не читайте св. Василия Великого, св. Иоанна Златоуста и св. Симеона Нового Божослова на языке оригинала, ибо это «генетически», и никак иначе, будет растлевать ваши души. Г-ну Емельяненко я открою страшную тайну: Священное Писание Ветхого и Нового Заветов написано на «инязах»! Если же говорить серьезно, то на последнем утверждении нашего героя о том, что язык управляет нашим мышлением и волей², следует остановиться подробнее.

Язык антиномичен; напомним, что антиномиями называются суждения, которые исключают друг друга и в то же время оба являются истинными. Учение об антиномичности языка обычно связывают с именем Вильгельма фон Гумбольдта; его развивали А. А. Потебня, Л. Вайсгербер, из русских православных мыслителей особое внимание антиномиям языка уделял о. Павел Флоренский.

Так вот, с одной стороны, язык есть нечто внешнее по отношению к человеку. В этом смысле язык — это мышление, это способ понимания, интерпретации мира; это некая матрица, обуславливающая наше понимание и соответственно наше поведение. Эта антиномия получила у Гумбольдта выражение в понятии внутренней формы языка. А. А. Потебня развил более конкретное понятие внутренней формы слова, которую А. Ф. Лосев стал называть ноэмой слова. Однако историческая справедливость требует признать, что первым о языке как миропонимании заговорил А. С. Шишков, но сам же и дискредитировал эту мысль своими неудачными этимологическими разысканиями.

С другой стороны, язык есть нечто сугубо внутреннее, интимнейшее достояние человека, который пользуется им, свободно выражая сокровенные глубины своего Я, все изгибы вплоть до мельчайших своих мыслей и чувств. Такова вторая часть антиномии.

Но, может быть, нам только кажется, что мы свободно пользуемся языком, а на самом деле мы как бы заперты в клетке своего языка, который и определяет то, как мы мыслим и чувствуем? Вопрос не праздный, и ответ на него может быть только такой. Действительной свободы по отношению к собственному языку мы достигнем только тогда, когда изучим как следует какой-нибудь другой язык. Постигнув его внутреннюю форму, мы сможем посмотреть как бы со стороны и на внутреннюю форму родного языка, действительно понять идею языковой относительности. Особенно важны в этом отношении классические языки, древнегреческий и латинский, и именно благодаря прозрачности своей внутренней формы, которая из-за разнообразных исторических фонетических процессов сильно затемнена в романских, германских и славянских языках. Поэтому изучение исторической фонетики русского языка на славянском и индоевропейском фоне есть необходимое условие для постижения внутренней формы русского слова. В отличие от нашего героя, это отлично понимал Шишков: человеку «для почувствованія иныхъ красоть, не тѣхъ, къ которымъ отъ мягкихъ ногтей пріучилъ онъ разумъ свой, надлежитъ предпринять ему величайшій трудъ, надлежитъ прежде обучиться чужимъ, древнимъ языкамъ, вникнуть въ ихъ силу и свойство, дабы узнать и увидѣть различіе»³; в другом сочинении он также писал: «Всякому ученому челоѡку, а особливо писателю, конечно не худо знать всѣ иностранныя языки, однако знаніе своего языка всего нужнѣе; ибо безъ того весь трудъ его, употребленный на обученіе чужихъ языковъ, останется тщетенъ; изъ иностранныхъ же полезнѣе всѣхъ Греческій и Латинскій. Они братья Славенскому языку, во всемъ съ ними сходному, столь же древнему, столь же сильному и богатому»⁴.

Во времена А. С. Шишкова такой науки, как историческая фонетика, еще попросту не существовало, поэтому ему нельзя поставить в упрек, что он в своих этимологических штудиях основывался на чисто внешнем и часто случайном сходстве в звучании слов разных языков; это был общий уровень науки конца XVIII — начала XIX века. К сожалению, несмотря на бурное развитие этой науки в XIX—XX веках, выпускник нашей очень средней школы ничего не знает об историческом языкознании⁵ и до сих пор в рассуждениях о происхождении слов оперирует приемами двухсотлетней давности, получившими в науке название народной этимологии.

Все это должен знать и понимать издатель и комментатор сочинений А. С. Шишкова, однако г-н Емельяненко, возведя невежество в добродетель, идет другим путем. Если бы он просто издал тексты Шишкова без всяких комментариев, то это бы еще полбеды, но он грубо использовал Шишкова для выражения своих антинаучных взглядов и антиправославной в своей глубине идеологии.

Теперь о самом издании. Сказать, что оно соответствует хотя бы минимальным издательским требованиям, значит ничего не сказать.

Названия разделов, как правило, не имеют ничего общего с теми названиями, которые давал своим произведениям сам Шишков: «Зри в корень: сын всегда говорит языком отца», «Родные корешки и слова-эмигранты», «Сродники братья-славяне и перезвон слов» и многие другие — все эти названия придуманы издателем, при этом нет никаких библиографических указаний, из каких произведений Шишкова взяты те или иные фрагменты. Текст набран, «естественно», в новой, советской орфографии. Во многих случаях произведены лексические замены: устаревший, но любимый Шишковым союз *поелику* всюду заменен на союз *так как*; *Елисавета* на *Елизавета*, *отсюду* на *отсюда* и так далее; в издании «Славянского словаря» многие словарные статьи без объяснения причин удалены: АТЬ, БАБРЬ, БАРУЧЬ и другие; во многих статьях произведены сокращения; в шишковских текстах издатель жирным шрифтом выделяет особо понравившиеся ему суждения, хотя в оригиналах таких выделений нет. Знаки препинания, расставленные издателем, зачастую искажают смысл шишковского текста, а иногда просто ошибочны. Сравним оригинальный текст и текст в издании г-на Емельяненко:

Текст Шишкова

Да умножится, да возрастает сіе усердіе къ Россійскому слову и въ дѣлателяхъ и въ слушателяхъ! Предметъ упражненій нашихъ, языкъ Россійскій, кромѣ того, что онъ есть нашъ отечественный, достоинъ по существенной добротѣ и важности своей, какъ вниманія и щедротъ покровительствующимъ наукамъ особъ, такъ и соревнованія трудящихся. Да позволено мнѣ будетъ хотя краткимъ словомъ (ибо пространныя доказательства здѣсь не совместны) сказать о немъ то, въ чемъ я по долговременному упражненію моему и тысячами дѣланныхъ мною изслѣдованій, опытовъ и сравненій, совершенно удостовѣренъ. Я почитаю языкъ нашъ столь древнимъ, что источники его теряются во мракѣ времени; столь въ звукахъ своихъ вѣрнымъ подражателемъ природы, что кажется она сама составляла оный; столь изобильнымъ, что въ раздробленіи мыслей на множество самыхъ тонкихъ отличій можно сказать излишествуетъ; столь вмѣстѣ важнымъ и простымъ, что каждое говорящее имъ лице можетъ особыми, приличными

Текст в издании Емельяненко

Да умножится, да возрастет усердие к русскому слову и в делателях, и в слушателях!

Я почитаю язык наш **столь древним**, что источники его теряются во мраке времен; столь в звуках своих **верным подражателем природы**, что, кажется, она сама его составляла; **столь изобильным** в раздроблении мыслей на множество самых тонких отличий, и **вместе столь важным и простым**, что каждое говорящее им лицо может особыми, приличными званию своему словами объясняться; **столь вместе громким и нежным**, что каждая труба и свирель, одна для возбуждения, другая для умиления сердец, могут находить в нем пристойные для себя звуки.

И наконец, **столь правильным**, что наблюдательный ум часто видит в нем непрерывную цепь понятий, одно от другого рожденных, так что по сей цепи может восходить от последнего до первоначального ее, весьма отдаленного звена.

Преимущество этой правильности, непрерывного течения мыслей, видимого

званію своему словами объясняться; столь вмѣстѣ громкимъ и нѣжнымъ, что каждая труба и свирель, одна для возбужденія, другая для умиленія сердца, могутъ находить въ немъ прістойные для себя звуки. Наконецъ столь правильнымъ, что наблюдательный умъ часто видитъ въ немъ непрерывную цѣпь понятій, одно отъ другаго рожденныхъ, такъ что по сей цѣпи удобно можетъ восходить отъ послѣдняго до первоначальнаго ея, весьма отдаленнаго звѣна. Преимущество сей правильности, сего непрерывнаго теченія мыслей, видимаго въ словахъ, такъ велико, и такъ въ немъ ощутительно, что ежели бы внимательные и трудолюбивые умы составили изъ того особливую науку, ежели бь открыли, объяснили первые источники толь широко разливаго моря, то вообще знаніе всѣхъ языковъ озарилось бы свѣтомъ доселѣ не проницаемымъ; свѣтомъ, освѣщающимъ въ каждомъ словѣ первообразную произведшую его мысль; свѣтомъ, разгоняющимъ мракъ ложнаго заключенія, будто бы слова, сии выраженія нашихъ мыслей, получили значеніе свое отъ произвольнаго къ пустымъ звукамъ ихъ прицѣпленія понятій.

в словах, так велико, что ежели бы внимательные и трудолюбивые умы открыли, объяснили первые источники столь широко разливаго моря, то знаніе **всехъ вообще языковъ** озарилось бы светомъ доселе непроницаемымъ. Светомъ, освещающимъ в каждомъ слове первообразную произведшую его мысль; светомъ, разгоняющимъ мракъ ложнаго заключенія, будто бы слова, сии выраженія нашихъ мыслей, получили значеніе свое от произвольнаго к пустымъ звукамъ ихъ прицѣпленія понятій.

Наконецъ, в одномъ ряду с текстами Шишкова почему-то стоятъ фрагменты из произведений графа Ф. В. Ростопчина и К. П. Победоносцева (они хотя бы не приписаны Шишкову — спасибо и на том).

Тексты Шишкова в «Славянорусскомъ корнеслове» снабжены примечаніями Примечателя. Действительно, эти тексты, как уже говорилось, требуютъ историко-культурнаго и языковедческаго комментирования, однако примечанія Примечателя преследуютъ совсемъ иную цель. Какую? Чтобы понять это, достаточно привести всего одинъ примеръ изъ многихъ подобныхъ.

На с. 52 приведены рассужденія Шишкова о томъ, что отъ русскихъ словъ *говор*, *говорить* произошли англ. *word*, нем. *Wort*, лат. *verbum*, *orator*, *organium*, *ordinatio* и др. Характеръ рассужденийъ таковъ: «Если отбросить слогъ *го*, то *ворить* весьма близко подойдетъ къ словамъ *wort*, *word*, *ord*. Латинское *verbum*, испанское *verbo*, французское *verbe* также отсюда произошли. Если изъ *говорить* произвестъ *говорьба* (вместо разговоры, говорение) и откинуть *го*, то *ворба* с *verbo* будутъ совершенно сходны между

собой. Притом слог *go* в *говорить* не составляет корня, который заключен в буквах *op*. У нас простонародное *орать* приемлется в смысле *шуметь, говорить громко*. Глаголами *урчать, ворчать, журчать, рычать* изъясняются также разные гласоизменения. Также иноязычные от сего корня ветви латинские и других языков: *oraculum* (*оратор*, провозвестник); *orator* (*оратор*, простонародное *краснобай*); *orchestre* (место заседания, где рассуждают о делах, а также, где играют на *орудиях*, инструментах); *oramentum* (молитва); *organium* (*орган*). Наш *варган* отсюда же происходит. *Варган* — простонародное музыкальное орудие: согнутая железная полоска, со вставленным внутри стальным язычком. *Варганить* — шуметь, стучать. *Ordinatio* (порядок, учреждение, но и приказание, повеление). Мы и другие народы в таком значении говорим *ordre, ордер*».

Комментатор в своих ученых примечаниях должен был бы указать, что современная наука не допускает таких произвольных отбрасываний слогов, как это делает Шишков; она требует установления точных звуковых соответствий между словами разных языков, при этом артикуляционного и физического сходства звуков может и не быть, поскольку каждый язык развивался по его собственным законам. Что касается слов *говор, говорить*, то, по данным «Этимологического словаря славянских языков» (Вып. 7. М., 1980), они родственны др.-инд. *joguve* ‘производить шум’, греч. впЮ ‘крик’, лит. *gaudhiu, gausti* ‘звучать’, др.-перс. *gaubataiy*, перс. *guftati* ‘говорить’, особенно — лтш. *gaurēt* ‘шуметь’, *gaura* ‘болтовня, болтливость’, где представлено расширение *-r-*, как и в славянских языках. Все вместе эти слова являются производными с суффиксом *-(o)r-* и восходят к и.-е. **g^hou-* ‘шум’, ‘крик’. (См. с. 76). Что касается других слов, то лат. *organum* было заимствовано русским языком в форме *варган* ‘примитивный музыкальный инструмент’; лат. *verbum* ‘глагол’ родственно русск. *врать*, а не *говорить*; глагол *орать* ‘шуметь, кричать’ действительно родствен лат. *oro, orare* ‘говорить’, *orator* и т. д. Такими должны быть ученые комментарии к текстам Шишкова.

Не то у г-на Емельяненко: «**Примечатель.** Продолжим размышлять, сравнивая наши слова с подобными им чужаками, и заметим впервые в своем языке *слова-эмигранты*. Когда-то они *уехали*, то есть были скопированы в инязы, пожил там вдоволь, а в эпоху мерзкого европодобострастия *верхов* наших вернулись домой. Вернулись сильно опущенными и обезображенными. Ведь католическая Европа тыщу лет исполняла Люциферу, своему просветителю-ангелу света, *ораторию* под визг и *ор* железных *органов*, чтоб поднять из мертвых свою веру. Однако наши *просвещенные* (инязыми же) уши и умы по сей день воспринимают чужаков много значительнее родных слов-родителей. Отсюда и корень отечественной гибели: самые бредовые советы иностранцев выслушивают, как живую истину» (с. 53).

Такой же тошнотворной злобной галиматьей (прошу прощения за неакадемические выражения) являются и другие примечания Примечателя, которыми не хочется осквернять ни свои уста, ни уши слушателей. Отметим лишь, что утверждение г-на Емельяненко, будто бы «Шишков сделал все главные открытия в языковедении интуитивно. Ныне они

доказаны наукой опытно» (с. 7), является бессовестным (и невежественным) использованием авторитета науки для подтверждения своих безумных идей.

Таким образом, характер издания показывает, что г-н Емельяненко кроит Шишкова по своему образу и подобию. Времена социально-политических смут всегда сопровождаются смутой в умах и душах людей. Будучи не в состоянии постичь суть происходящего, часть общества начинает ощущать себя в осажденной крепости: кругом враги, стремящиеся нас растлить и уничтожить, внутри сплошная измена и губительная легкомысленная подражательность чужому; спасение в неукоснительном следовании заветам отцов (с маленькой буквы), не разбирая, что в наследии отцов было добрым и верным, а что — ошибочным и греховным. А. С. Шишков был поднят на щит для обоснования примитивного шовинистического антизападничества и псевдонаучных разглагольствований о языке. Г-н Емельяненко пишет: «Как в любое семя все заложено, так и в корнеслов. И любовь к Отцу, и совесть со стыдом, нестяжание и законы общественного порядка, и язык с верой. Как Ева дана Адаму, так и вера — языку, как помощница, дабы язык и вера стали едиными: языком правой веры (православия)» (с. 12). Если следовать этой логике, то никакого вселенского православия не существует, не может быть православным ни грек, ни араб, ни японец, не говоря уж о немцах, французах и американцах; православие — это наша и только наша, русская вера, и никому ее не отдадим. При таких тенденциях РПЦ рискует вскоре стать всего лишь идеологическим отделом русской нацистской партии.

Но за Шишкова обидно: то, что у него было добросовестным заблуждением, определяемым общим уровнем развития языкознания, у Емельяненко и ему подобных недотыкомкам становится орудием злобной, невежественной, агрессивной ксенофобии, которыми Шишков, несмотря на некоторые его преувеличения от увлечения, никак не страдал. Это ставит в повестку дня подлинно научное издание сочинений А. С. Шишкова, снабженное биографическим очерком, вступительной статьей, раскрывающей место Шишкова в истории культуры и науки, и комментариями к отдельным произведениям.

¹ Емельяненко Г. О деве, девстве и целомудрии. СПб., 2000. С. 31.

² В косноязычном изложении автора это звучит так: «Повальное изучение инязов детьми и молодежью — это самый эффективный метод доуничтожения корней, это неязыческий геноцид и нейролингвистическое программирование на убой остатков нравственности с насаждением невиданного разврата» (с. 14).

³ Шишков А. С. Перевод двух статей из Лагарпа, с примечаниями переводчика. СПб., 1808. С. 9.

⁴ Шишков А. С. Разговоры о словесности. СПб., 1811. С. 156.

⁵ И это при том, что им освоены действительно научные основы математики, физики, химии, биологии, географии и он более или менее осведомлен о новейших достижениях в этих науках.

ИСТОРИЯ ЛИТЕРАТУРНОГО ИНСТИТУТА

А.С. КУРИЛОВ

(Институт мировой литературы РАН, Москва)

ЛИТИНСТИТУТ: НАЧАЛО

Решение о необходимости создания при СП СССР специального учебного заведения для писательской поросли было принято 7 июня 1933 г. на заседании Рабочего Президиума Оргкомитета СП СССР по докладу зав.орг.массовым отделом Оргкомитета Ю.Ф.Березовского. В том Постановлении было много пунктов и подпунктов, среди которых подпунктом «г» третьего пункта стояло:

«З... г/ Поручить Орг.массовому отделу начать подготовку организации вечернего рабочего литературного университета, приурочив открытие его к осени 1933 года.

(Учеба в ВРЛУ должна проходить без отрыва от производства. Студенты ВРЛУ должны набираться из состава лучших рабочих авторов — членов литкружков).

Организацию ВРЛУ провести совместно с органами Наркомпроса, профсоюзов и комсомола.

Работу творческих бригад актива рабочих авторов перестроить, превратив их в творческие лаборатории молодых авторов»¹.

Председательствовал на этом заседании А. Фадеев, «присутствовали (согласно протоколу. — А.К.): Фадеев, Ставский, Субоцкий, Кирпотин, Скурихин, Амаглобели (в стенограмме ошибочно записано — Амоглабели. — А.К.), Либерман, Березовский, Иллеш, Люткевич»². Перечисленные участники заседания, поддержав решение о начале организации Вечернего Рабочего Литературного Университета (ВРЛУ), и дали зеленый свет созданию будущего Литературного института им. А.М.Горького СП СССР.

Почему ВРЛУ, а не сразу — Литинститут?

Дело в том, что под именем Литературного создавался тогда институт согласно Постановлению Президиума ЦИК Союза ССР от 17 сентября 1932 г. «О мероприятиях в ознаменование 40-летия литературной деятельности Максима Горького», первый раздел которого открывался словами: «Основать в Москве Литературный Институт имени Максима Горького».

По замыслу разработчиков Постановления, этот Институт должен был стать своеобразным научно-учебным учреждением, совмещающая в себе «а)... литературный учебный центр» — своего рода Высшие литератур-

ные курсы, «дающие возможность писателям, творчески себя проявившим, и, в первую очередь, писателям из среды рабочих и крестьян, повысить свою квалификацию, получить всестороннее развитие и критически усвоить наследие литературного прошлого», и «б) ... лабораторию для изучения художественной литературы народов Союза ССР» — сугубо научно-исследовательское подразделение. Из Постановления следовало, что в Институт будут поступать не вообще учиться, как в любом другом, хотя и специфическом, но тем не менее вузе, а *работать*, повышать свою квалификацию, с учетом «особенностей каждого... писателя, его творческих навыков и приемов»³.

Понимая всю уникальность создаваемого Института Президиум ЦИК Союза ССР поручил его организацию находящемуся при Правительстве Ученому Комитету, включив проектируемый Институт в систему научных и учебных учреждений, ему подведомственных. 15 марта, Президиум Ученого Комитета, а 22 марта 1933 г. Культпроп (Отдел культуры и пропаганды) ВКП(б) утверждают Положение о Литературном Институте имени Максима Горького, где подчеркивалось, что Институт «состоит при ЦИК Союза ССР и является высшим литературным, научным и научно-исследовательским центром»⁴. В 1934 г. его переименовывают в Институт литературы им. А.М. Горького при ЦИК Союза ССР, а в 1938 г., после передачи Института в Академию наук, устанавливается его окончательное наименование — Институт мировой литературы им. А.М. Горького АН СССР (ныне — РАН).

В то же время в Ленинграде существовал Рабочий литературный университет (РЛУ), который был создан в 1931 г. для подготовки руководителей литературных кружков. Деятельность таких кружков всячески поощрялась Советским правительством и они получили широкое распространение «при организациях Пролеткульта, на фабриках и заводах, при журналах и газетах»⁵. В июне 1932 г. РЛУ перешел под патронаж Ленинградского Оргкомитета СП СССР, был реорганизован и нацелен не только на подготовку «младших командиров массового литературного движения» — «кружководов», но и на то, чтобы стать «центром повышения литературной учебы для растущих кадров рабочих-писателей»⁶, чтобы «повышать литературную квалификацию рабочих-ударников, призванных в литературу, и начинающих рабочих-писателей»⁷. По аналогии с Ленинградским РЛУ и получил свое наименование Московский Вечерний РЛУ.

10 июля 1933 г. состоялось расширенное заседание Президиума Всесоюзного Оргкомитета СП СССР, посвященное работе с молодыми писателями, где рассматривался и вопрос, поднятый его Рабочим Президиумом, об организации в Москве ВРЛУ. Выступая одним из первых, представитель Ленинградского Оргкомитета, работник ЛенГИХЛа, Н.Слепнев отметил, что «по сравнению с Москвой» у них уже «есть высшая форма литературной учебы литкружковцев — это рабочий литературный университет». Идею создания в Москве «такого же литературного вуза» поддержали А.Сурков и И.Жига, а П.Васильев прямо заявил: «Давайте открывать вечерний университет без отрыва от произ-

водства, давайте не откладывать этого дела. Хватит ждать, заждались»⁸.

В своем Постановлении Президиум Всесоюзного Оргкомитета СП СССР утвердил решение своего Рабочего Президиума о создании в Москве ВРЛУ.

Первая информация о том, что в Москве при СП СССР будет создано учебное заведение для молодых писателей, что Президиум Всесоюзного Оргкомитета уже поставил **«вопрос о необходимости организации в Москве (по примеру Ленинграда) рабочего литературного университета**, который должен явиться высшей формой работы с начинающим автором», появилось 17 июля в «Литературной газете» — печатном органе Оргкомитета СП СССР. Она прошла в сообщении о состоявшемся 10 июля расширенном заседании Президиума Всесоюзного Оргкомитета СП СССР, посвященном «вопросу о работе с начинающим автором, которую ведут наши журналы, газеты, издательства, центральные и местные литературные организации». О состоянии этой работы красноречиво говорило заглавие сообщения: «Работа с начинающим писателем все еще плоха. О руководстве литмассовым движением»⁹.

5 августа, почти месяц спустя после заседания Президиума Всесоюзного Оргкомитета, в той же «Литературной газете» появляется и само Постановление Президиума по итогам заседания — «О работе с начинающим автором», где решение о создании в Москве ВРЛУ было обозначено отдельным пунктом:

«...7. Учитывая опыт (в проекте стояло — «удавшийся опыт»¹⁰. — А.К.) Ленинграда, считать необходимым организацию к осени вечернего рабочего литературного университета.

Поручить массовому отделу Оргкомитета представить к 1 августа с.г. конкретный план, программу и смету рабочего университета с указанием преподавательского состава и примерного числа слушателей»¹¹.

Рассчитывая, что создаваемый ими ВРЛУ должен стать как бы первой, низшей ступенью в процессе образования начинающих писателей, а второй, высшей — Литературный Институт имени Максима Горького при ЦИК Союза ССР, следующим, восьмым пунктом своего Постановления Оргкомитет сам себе запишет поручение: «Поставить перед соответствующими органами вопрос о том, чтобы Литературный вуз им. А.М. Горького (т.е. Литературный Институт имени Максима Горького. — А.К.) мог начать функционировать не позднее начала 1934 г.»¹². (В Постановлении Президиума ЦИК Союза ССР от 17 сентября 1932 г. была определена дата его открытия — 1 января 1933 г.¹³, к тому времени уже давно минувшая...).

Почти месячная задержка с публикацией Постановления Президиума Всесоюзного Оргкомитета СП СССР от 10 июля была во многом вызвана тем, что в течение этого времени руководство Оргкомитета выясняло в «соответствующих органах» состояние дел с открытием Литературного Института имени Максима Горького при ЦИК Союза ССР, а также возможность организации ими своего собственного учебного заведения для начинающих писателей. И только после того, как они получили там «добро» на создание при Оргкомитете СП СССР Вечер-

него рабочего литературного университета наряду с уже создаваемым Литературным Институтом имени Максима Горького при ЦИК Союза ССР, публикуют свое Постановление в «Литературной газете».

Так как вторая часть 7-го пункта Постановления «О работе с начинающим автором», которая обязывала «массовый отдел Оргкомитета представить к 1 августа ... конкретный план, программу и смету рабочего университета с указанием преподавательского состава и примерного числа слушателей», не могла быть реализована, пока шло согласование вопросов в «соответствующих органах», и не была исполнена в силу своей многоаспектности и к 31 августа, то 3 сентября Секретариат Оргкомитета принимает дополнительное решение:

«...5. Поручить комиссии в составе т.т. Вс. Иванова, Кирпотина, Юдина, Храпченко, Березовского, Жучкова разработать вопрос о структуре и программе литературного Университета. Поручить т.т. Клейменову (Нач. АХУ) и тов. Жучкову в 2-х недельный срок обеспечить Литературный Университет средствами и подыскать помещение.

Войти с ходатайством в Наркомпрос о прикреплении Вечернего Рабочего Литературного Университета к одной из библиотек в системе Наркомпроса»¹⁴.

В течение недели, уже к следующему заседанию Секретариата 11 сентября, Оргмассовый отдел подсчитал смету расходов по Университету — «195.000 рублей на учебный год», и наметил распределение этой суммы по возможным, говоря современным языком, спонсорам:

1. ВЦСПС — 40.000 руб.
2. Издательство ГИХЛ — 30.000 руб.
3. Из-во «Советская Литература» — 20.000 руб.
4. Жургаз (Журнально-газетное объединение. — А.К.) — 20.000 руб.
5. Из-во МТП (Московского товарищества писателей. — А.К.) — 10.000 руб.
6. Из-во «Молодая Гвардия» — 10.000 руб.
7. Оргкомитет — 30.000 руб.
8. Автономная Секция Драматургов — 35.000 руб.» —

и обратился с просьбой к Президиуму Оргкомитета «войти с ходатайством в перечисленные выше организации об ассигновании соответствующих сумм для Университета».

Одновременно Оргмассовый отдел посчитал, что «для занятий Университета может быть использован Дом им. Герцена (2-й этаж), занимаемый сейчас из-вом «Советская Литература», с условием переселения из-ва в другое помещение»¹⁵.

11 сентября Секретариат Оргкомитета, рассмотрев вопрос «О средствах для ВРЛУ», принимает такое решение:

«...8. Просить о выделении средств для Вечернего Рабочего Университета:

1. ГИХЛ — 30.000 руб.
2. Жургаз — 40.000 руб.
3. ВЦСПС — 60.000 руб.
4. Из-во «Сов. Литература» — 50.000 руб.

5. *Моск. Т-во Писателей — 20 000 руб.*

2) Просить Автономную Секцию драматургов обсудить вопрос о выделении средств для ВРЛУ в сумме 30-50 тысяч рублей»¹⁶.

В это же время разрабатывается проект Положения о Вечернем Рабочем Университете при Оргкомитете ССП СССР, где говорится, что Университет «организуется при Оргкомитете ССП совместно с ВЦСПС, ЦК ВЛКСМ и Наркомпросом» и создается как «учебно-творческое заведение, ставящее своей задачей на основе углубленной, теоретической и творческой работы, помочь правильно сформировать творческую личность молодого пролетарского писателя». Приниматься в Университет должны «лучшие рабочие-литкружковцы, имеющие образование в системе семилетки (тогда было всеобщее семилетнее образование.— *А.К.*), из лучших литкружковцев гор. Москвы»¹⁷.

29 октября 1933 г. в «Литературной газете» появляется долгожданное для московских литкружковцев извещение:

« ОТ ОРГКОМИТЕТА ССП

Оргкомитет ССП СССР с 25 октября с.г. объявляет прием слушателей в Вечерний рабочий литературный университет.

В Вечернем университете организуются следующие творческие отделения:

- а) отделение прозаиков,
- б) « поэтов,
- в) « сатириков,
- г) « драматургов,
- д) « критиков.

ПРАВИЛА ПРИЕМА

1. На все отделения У-та принимаются рабочие-авторы, литкружковцы, начинающие писатели, имеющие образование в объеме семилетки и проявившие себя творчески. Обучение бесплатное без отрыва от производства.

2. Для поступления в У-т необходимо представить документы: заявление, характеристику партийных и общественных организаций (для литкружковцев характеристику от литкружка), справку об образовании, художественные произведения, характеризующие творческое лицо поступающего.

3. Заявления принимаются в секторе по работе с молодыми писателями (ул. Воровского, 50) по 10 ноября включительно.

4. Занятия начнутся с 15 ноября 1933 г.

ОРГКОМИТЕТ ССП СССР»¹⁸.

В этом извещении, сохранившем навсегда дух того времени, примечательно выделенное в качестве самостоятельного «отделение сатириков», поставленное к тому же по степени важности на третье место, выше отделений драматургов и критиков. И не случайно. Бичеванию пороков, пережитков «проклятого» прошлого и неприглядных сторон настоящего, высмеиванию буржуазного образа жизни и капиталистических порядков придавалось тогда особое значение, наряду с воспеванием в

прозе и стихах ударников социалистического строительства. Ну, а критика, как и в те времена, стояла, так и сейчас продолжает стоять последней в перечне писательских профессий...

Вместе с публикацией извещения создается Комиссия по приему в ВРЛУ, которая практически сразу же приступает к работе.

21 ноября на ней отмечается:

«Заявлений подано — 400.

Отделение драматургов не будет открыто, ввиду отказа АСД (Автономной Секции Драматургов. — А.К.) в средствах.

Под занятия ВРЛУ отводятся 4 комнаты в Доме Герцена.

Средства отпускаются: от ВЦСПС — приблизительно 60.000 руб.

От МТП — деньги будут отпущены постепенно в сумме 15-20 тыс. рублей.

От «Советской Литературы» средства отпускаются в сумме 40.000 рублей.

Жургаз — от выдачи денег отказался».

Г.С.Федосеев, ставший первым директором ВРЛУ, «знакомит» членов Комиссии «с учебным планом занятий ВРЛУ», который был представлен им «как проект, который будет утвержден Оргкомитетом, совместно с преподавательским составом», и «зачитывает кандидатуры преподавателей и руководителей кафедр». Затем принимается решение о начале занятий с 1 декабря с.г.¹⁹.

От желающих поступить в Университет и стать писателями буквально не было отбоя. Это, не скрывая своего удивления, 23 ноября отметит «Литературная газета»: «Наплыв в университет громадный. 350 заявлений подано от рабочих-литкружковцев с просьбой зачислить их слушателями университета». Здесь же газета известит читателей, что «первый Вечерний рабочий литературный университет откроется в Москве» 1 декабря, а не 15 ноября, как следовало из объявления о приеме документов. Одновременно газета сообщает, что 13 ноября состоялось совещание литкружковцев, подавших заявления о приеме в Университет, и о встрече с ними секретаря Оргкомитета В. Ставского, который «рассказал литкружковцам о задачах работы Вечернего литературного университета». Участники этого собрания послали приветствия руководителям партии, комсомола и Моссовета²⁰.

26 ноября состоялось очередное заседание Приемной Комиссии, на которой утверждается «список в 120 человек», принятых в Университет, и план занятий, «зачитанный» Г. Федосеевым, «со всеми внесенными в план поправками и замечаниями», сделанными членами Комиссии. Подтверждается дата открытия ВРЛУ — 1 декабря, и определяется день начала занятий — 3 декабря²¹.

А 29 ноября «Литературная газета» на первой странице под «шапкой»: «1 декабря в Москве открывается Вечерний рабочий литературный университет», — помещает подборку материалов, посвященных этому событию.

Первой шла заметка Г.Федосеева, где утверждалось, что создание такого Университета — веяние времени. «Литкружковец, литературный

молодняк, — пишет он, — настойчиво стучится в двери литературной школы повышенного типа. Он требует глубокой и систематической учебы. Он хочет получить высшее образование применительно к особенностям своего литературного труда. Вечерний рабочий литературный университет и должен явиться той литературно-творческой формой учебы, которую требует литературный молодежь». Затем он говорит о задачах Университета, принципах организации учебы и учебном плане, в котором предусматриваются «теоретические занятия по социально-экономическим и литературным дисциплинам; творческие семинары с систематическим (организационным) приглашением крупных мастеров слова для лабораторного изучения их творчества; организованные творческие поездки на новостройки, МТС (Машинно-тракторные станции. — *А.К.*), совхозы и т.д. К участию в работе ВРЛУ приглашаются видные научные и творческие работники».

Рядом шла информация о том, «кто принят в рабочий университет». Приводятся окончательные цифры поданных заявлений — 400, и принятых в Университет — 130 человек. Подчеркивается, что «все принятые товарищи печатались в многотиражных газетах, многие печатались в центральных журналах и газетах и имеют уже отдельные книжки». Приводятся данные о социальном составе слушателей: рабочих — 86, служащих — 35, красноармейцев — 9. По отделениям они распределились так: прозаиков — 60, поэтов — 40, сатириков — 11, драматургов — 6, критиков — 13.

Затем сообщается о заседании Комиссии по приему в Университет, которое состоялось 26 ноября в Оргкомитете СП СССР под председательством В. Ставского: «Комиссия утвердила список слушателей университета и его учебный план. В обсуждении плана и списка слушателей приняли участие тт. Ф. Гладков, Огнев, Сурков, Ефремин, проф. Соколов, Еголин, Плиско, Колесникова, представители сектора по работе с молодыми писателями и представители издательств». Отмечено «неудовлетворительное участие кабинета рабочего-автора Профиздата в комплектовании университета».

Завершало подборку «Приветствие т. Ставского», где подчеркивалось, что «рабочие-литкружковцы, ударники на производстве, должны быть ударниками и в творческой работе».

Вечером 1 декабря 1933 г. в помещении Оргкомитета по ул. Воровского, 50 (ныне — вновь Поварская, 50) состоялось открытие Университета. На торжественном собрании присутствовали «представители почти всех писательских организаций, руководители московских издательств», кроме «Советской Литературы»: там обиделись, что принадлежавшие им в Доме им. А.И. Герцена «апартаменты» Оргкомитет ССП передал Университету, и таким образом, демонстративно, своим неучастием в торжестве, выказали недовольство этим решением. В Президиуме были — Демьян Бедный, Б. Волин, В. Ставский, А. Исбах, В. Инбер, А. Сурков, Богданов и др. В почетный президиум «избирается Политбюро во главе с т. Сталиным, Максим Горький, А. Косарев (генеральный секретарь ЦК ВЛКСМ. — *А.К.*)». Открыл собрание В. Став-

ский. С напутственными словами молодым писателям выступили: от преподавателей Университета — проф.Ю.Стеклов, от писателей — Демьян Бедный, В. Инбер, А.Сурков, А.Исбах и др. От имени поступивших — «молодой рабочий завода «Серп и молот» т. Калиновский», который заверил присутствующих о страстном их желании учиться, «учиться не только понимать мир, но изображать его во всем его многообразии»²².

Затем зачитывается список поступивших в Университет и уже от имени «слушателей МВЛУ» принимается обращение «К слушателям Ленинградского рабочего вечернего университета» с просьбой «поделиться опытом своей работы» и призывом «включиться в поход им. XVII партсъезда» с целью «дать уже к съезду высокие показатели учебной и творческой работы», чтобы «рапортовать съезду партии произведениями, художественно показывающими лучших ударников московских (а ленинградцам, соответственно, ленинградских. — А.К.) предприятий»⁷. Этот «вызов на социалистическое соревнование» был опубликован в «Литературной газете» 11 декабря.

2 декабря был выходной день, и занятия начались 3-го, в понедельник.

Спустя несколько лет ВРЛУ был переименован в Вечерний Литературный институт, затем становится дневным. Имя А.М.Горького он получит в 1946 г. в связи с десятилетием со дня смерти писателя²³. Но это уже история ВРЛУ — Литинститута, которую еще предстоит написать²⁴.

¹ Отдел рукописей ИМЛИ им. А. М. Горького РАН (ОР ИМЛИ). Ф. 41. Оп. 1. Ед. хр. 443. Л. 13. Первые экземпляры протоколов и стенограмм заседаний Президиума Всесоюзного Оргкомитета СП СССР, его Рабочего Президиума и Секретариата хранятся в РГАЛИ. В ОР ИМЛИ находятся вторые экземпляры этих протоколов и стенограмм, а также проекты, варианты и черновые материалы, связанные с подготовкой решений и постановлений Президиума Всесоюзного Оргкомитета, его Рабочего Президиума и Секретариата. Здесь и далее все сведения о создании ВРЛУ основываются на материалах ОР ИМЛИ.

² ОР ИМЛИ. Ф. 41. Оп. 1. Ед. хр. 443. Л. 11.

³ Правда. 1932. 26 сентября. С. 1.

⁴ ГАРФ. Ф. 7668. Оп. 1. Ед. хр. 557.

⁵ КЛЭ. Т. 4. М., 1967. Стлб. 309.

⁶ Литературная газета. 1932. 5 июля. С. 4.

⁷ Правда. 1932. 12 августа. С. 4.

⁸ ОР ИМЛИ. Ф. 41. Оп. 1. Ед. хр. 66. Лл. 41, 69, 73, 86.

⁹ Литературная газета. 1933. 17 июля. С. 4.

¹⁰ ОР ИМЛИ. Ф. 41. Оп. 1. Ед. хр. 466. Л. 4.

¹¹ Литературная Газета. 1933. 5 августа. С. 4.

¹² Там же.

¹³ Правда. 1932. 26 сентября. С. 1.

¹⁴ ОР ИМЛИ. Ф. 41. Оп. 1. Ед. хр. 443. Л. 7.

¹⁵ Там же. Л. 9.

¹⁶ Там же. Ед. хр. 442. Л. 187, об.

¹⁷ Там же. Ед. хр. 790. Л. 7.

¹⁸ Литературная газета. 1933. 29 октября. С. 4

¹⁹ ОР ИМЛИ. Ф. 41. Оп 1 . Ед. хр. 790. Л. 39.

²⁰ Литературная газета. 1933. 23 ноября. С. 6.

²¹ ОР ИМЛИ. Ф. 41. Оп. 1. Ед. хр. 790. Лл. 43, 44.

²² Первый Московский рабочий литвуз открыт// Литературная газета. 1933. 5 декабря. С. 1.

²³ Имя Горького// Литературная газета. 1946. 24 августа. С. 1.

²⁴ О предыстории Литературного института см. также: *Курилов А. С.* Как создавался Литинститут. Предыстория. Истоки. Начало // Литературная Россия. 2008. № 49-50. С. 11; № 51. С. 11; № 52 С. 14; *Он же:* Горький и Вечерний рабочий литературный университет (ВРЛУ) // Литературоведческий журнал. 2011. № 29. С. 259-281.

КРУГЛЫЙ СТОЛ

КРУГЛЫЙ СТОЛ «КОНЦЕПЦИЯ АНТИЧНОСТИ У М. В. ЛОМОНОСОВА»

8 декабря 2011 г. в Литературном институте им. А. М. Горького состоялся круглый стол «Концепция античности у М. В. Ломоносова», проведенный совместно кафедрой зарубежной литературы Литинститута и кафедрой истории древнего мира Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова. На заседании круглого стола присутствовали к.и.н., доцент, профессор Литературного ин-та И.А. Гвоздева, старший научный сотрудник кафедры истории древнего мира МГУ В.О. Никишина, доценты кафедры зарубежной литературы Е.А. Кешокова и Т.Б. Гвоздева, студенты и аспиранты Литинститута. Круглый стол открыла профессор Гвоздева И. А., обратившаяся к его участникам со вступительным словом. Гвоздева И. А. рассказала присутствующим о юбилейном заседании конференции «Ломоносовские чтения 2011», которое было проведено в МГУ им. М. В. Ломоносова в ноябре 2011 года.

На заседании круглого стола обсуждался вопрос, была ли сформулирована концепция античности М. В. Ломоносовым. Выступавшие высказывали мнение, что теоретическое обоснование места античной истории М. В. Ломоносов не составил. Тем не менее его понимание эллинской и римской истории вполне соответствовало уровню развития европейской исторической мысли XVIII века. Причем, заметно, что М.В. Ломоносов, с одной стороны, испытывал сильное влияние просветителей, а с другой — пытался осмыслить возможность влияния античной культуры на восточнославянские народы. Он был одним из немногих русских ученых, который понимал важность античной культуры для субстрата племен, населявших Восточную Европу в начале новой эры. Эта мысль М. В. Ломоносова подтверждается даже современными археологическими открытиями прикарпатского региона. Многие римские вещи, попавшие в результате нескольких этапов торговли племен, даже не вступавших в непосредственный контакт с римлянами, на территорию Восточной Европы, не могли не оказать влияние на развитие материальной культуры этого региона!

М. В. Ломоносов внимательно изучал имперскую государственную идею Рима и её распространение по всей Европе. Сам М. В. Ломоносов сформировался как ученый и «государственник», поэтому в наследии античности он искал опору для развития идей о прочности, закономерности и обоснованности имперской политики России! В этом смысле он вынужден был решать сложную задачу: какое из античных наследий

более важно для России — греческое или римское? Византия, как наследница греческой культуры ввела Россию в христианский мир. Рим же построил свою Империю, включил в свои границы три части света и просуществовал много веков, управляя гигантской территорией. И то и другое было чрезвычайно важно. Но М. В. Ломоносов также понимал, что языком науки того времени была латынь, а классическое европейское университетское образование, продолжавшее традиции римских юридических школ было единственно возможной системой высшего образования, куда могла влиться и Россия. Все эти вопросы были поставлены М. В. Ломоносовым.

Во время заседания круглого стола его участники высказывали свое мнение о прозорливости М. В. Ломоносова и о целесообразности постановки его идей в XVIII веке и в наше время.

Далее заседание круглого стола было продолжено совместным научным докладом профессора И.А. Гвоздевой и ст. научного сотрудника кафедры истории древнего мира МГУ В.О. Никишина «Место и роль античности в творчестве М. В. Ломоносова». Доклад вызвал большой интерес всех присутствующих, которые задавали много вопросов и обсуждали услышанное. Текст доклада приводится ниже.

Т.Б. Гвоздева, Е.А. Кешикова

И.А. ГВОЗДЕВА, В.О. НИКИШИН

МЕСТО И РОЛЬ АНТИЧНОСТИ В ТВОРЧЕСТВЕ М.В. ЛОМОНОСОВА

Чтобы в полной мере оценить роль М.В. Ломоносова в становлении отечественного антиковедения, необходимо принять во внимание идейный контекст той эпохи, когда жил и творил выдающийся российский учёный, мыслитель и педагог. Европейская историческая мысль в XVIII в. развивалась под влиянием идей французских просветителей. В свою очередь, взгляды автора «Размышлений о причинах величия и падения римлян» (1734 г.) Ш.-Л. Монтескьё и иностранного почётного члена Петербургской Академии наук Ф.-М. Вольтера, поборника прямой демократии Ж.-Ж. Руссо и создателя «Энциклопедии» (1751 г.) Д. Дидро в значительной степени формировались на основе античного наследия, которое они пытались осмыслить в духе времени. Впрочем, в своих умозаключениях просветители весьма мало опирались на источники (в первую очередь литературные), используя их, как правило, лишь в качестве иллюстративного материала. Тем не менее эти мыслители апеллировали преимущественно к рациональному знанию, воздерживаясь от апри-

орной идеализации античности, казалось бы, имманентно присущей эпохе классицизма.

Другое направление, развивавшееся в европейском гуманитарном знании эпохи Просвещения, можно назвать антикварным. Его представляли эрудиты, занимавшиеся конкретными и довольно узкими темами; теоретические обобщения их практически не интересовали. Эрудиты порой создавали многотомные труды, посвящённые событийной канве античной истории. Так, русская образованная публика XVIII в. знакомилась с античной историей по трудам французских историков Ш. Роллена («Древняя история» в 10-ти томах и «Римская история от основания Города до битвы при Акции» в 16-ти томах) и его ученика Ж.-Б. Кревье («История о римских императорах от Августа до Константина» в 4-х томах). Сочинения Ш. Роллена и Ж.-Б. Кревье в 1749 — 1769 гг. перевёл на русский язык В.К. Третьяковский. Характерно, что «Римская история» Ш. Роллена была написана с полным доверием к данным легендарной традиции. Выход в свет 6-томной «Истории упадка и разрушения Римской империи» (1776 — 1788 гг.), написанной Э. Гиббоном и имевшей у публики грандиозный успех, ознаменовал собой важную веху в процессе изучения римской истории. На страницах своего фундаментального труда (в первых трёх томах) Э. Гиббон в блестящей стилистической и одновременно научной манере (разумеется, не чуждой просветительски-антихристианского пафоса) описал разложение и гибель античной цивилизации в III — V вв. Западноевропейская историческая мысль постоянно возвращалась к античному наследию начиная со Средневековья вплоть до XVIII в. как «правопреемница» греко-римской историографии. В России антиковедение, зародившись в конце XVII в. (в 1687 г. в Москве была основана Славяно-греко-латинская академия), в результате реформ Петра Великого встало на научную основу и в дальнейшем развивалось по двум направлениям: первое, культурно-филологическое, состояло в преподавании древних языков и переводах античных авторов на русский язык; второе, историко-философское, заключалось в теоретическом осмыслении места и роли античной истории в ходе мирового исторического процесса.

Что же касается Михаила Васильевича Ломоносова, то он был превосходным знатоком античности и много сделал для развития отечественной науки о классической древности. Разумеется, его нельзя назвать антиковедом в строгом смысле слова. Однако для знакомства россиян с античностью, для популяризации античного наследия и для последующего развития классической филологии и историографии в России он сделал больше, чем кто-либо другой в XVIII в. Ломоносов предоставил русской читающей публике «Риторику» — прекрасное учебное пособие по стилистике, пронизанное нормами античного красноречия; он создал «Древнюю Российскую историю» — популярное изложение русской истории, исходным пунктом для которого послужил закат античной цивилизации, а первыми источниками — сообщения античных авторов; наконец, он оставил замечательные образцы художественных переводов.

Хотя по основному профилю своих научных изысканий Ломоносов был учёным-естественником (с 1745 г. Михаил Васильевич числился про-

фессором химии в Петербургской Академии наук), гуманитарные науки всегда вызывали в нём самый живой интерес. Ломоносов неплохо знал классические языки¹ (особенно латынь²) и античную литературу и в своих трудах по русской филологии и истории неизменно использовал накопленный античностью опыт. Вышедшие из-под его пера «Письмо о правилах российского стихотворства» (1739 г.) и «Риторика» (1748 г.) в значительной степени основаны на поэтике и риторике древних, творчески воспринятых и переработанных применительно к особенностям русской речи.

Со времени обучения в Славяно-греко-латинской академии, где греческий язык тогда не преподавался вовсе³, «латинизм» в мировоззрении Ломоносова явно преобладал над «эллинизмом»⁴. Тем не менее Михаил Васильевич дал высокую оценку обоим классическим языкам. В «Посвящении» великому князю Павлу Петровичу, предваряющем «Российскую грамматику» (1755 г.), он писал об их «богатстве и сильной в изображениях краткости»⁵, в «Письме о правилах российского стихотворства» отмечал их «бодрость и героический звон»⁶.

В своей сочинительской практике Ломоносов беспрестанно обращался к античным образцам. В «Письме о правилах российского стихотворства» он привёл первые примеры русских гекзаметров и пентаметров, составленных по типу античных. Особенно многим обязана античности ломоносовская «Риторика», где не только важнейшие теоретические положения, но и множество примеров почерпнуты из античных источников. И здесь латинский материал преобладает над греческим: из ораторов в «Риторике» больше всех цитируется Цицерон, из поэтов — Вергилий⁷. Характерно, что римские поэты у Ломоносова, как правило, упоминаются перед именем Гомера⁸.

Вместе с тем Михаил Васильевич считал, что в основу литературного канона русского языка должен лечь не латинский язык, а греческий. Ломоносов неоднократно (например, в «Предисловии о пользе книг церковных в российском языке», 1758 г.) подчёркивал родство русского и греческого языков. Ведь, по его мнению, в католических странах Европы латинские «стихи и молитвы сочинены во времена варварские и по большей части от худых авторов, и потому ни от Греции, ни от Рима не могли снискать подобных преимуществ, каковы в нашем языке от греческого приобретены»⁹. Таким образом, по мысли Ломоносова, на Западе в Средние века латынь Цицерона и Цезаря сильно варваризировалась, тогда как на Востоке греческий язык¹⁰ всё это время благополучно сохранялся в православной святоотеческой традиции. Россию Михаил Васильевич считал правопреемницей греческой культуры — через Византию, от которой некогда Русь восприняла христианство.

Как бы то ни было, оба классических языка стали для Ломоносова неисчерпаемым кладом лексических заимствований, благодаря ему укоренившихся в русском языке. Среди них такие слова, как фантазия, эрудиция, эффект, эксперимент, апробация, формула, гипотеза, периферия, горизонт, атмосфера, оптика, микроскоп, барометр, термометр, градус, квадрат, диаметр и многие другие¹¹.

Михаил Васильевич внёс весомый вклад в становление отечествен-

ной традиции литературного перевода¹². Он много переводил на русский с латыни и греческого. По словам Ломоносова, «сильное красноречие Цицероново, великолепная Вергилиева важность, Овидиево приятное витийство не теряют своего достоинства на российском языке»¹³. Ломоносовские переводы античных авторов, как правило, отличаются точностью (отступления от оригинала весьма редки). Ещё в период своего ученичества в Германии, в 1738 г., он перевёл нерифмованными стихами оду Анакреонта «О лире»¹⁴ («Хвалить хочу Атрид, хочу о Кадме петь...»). Спустя десять лет в «Риторике», где сосредоточено большинство классических переводов Ломоносова, Михаил Васильевич предложил вниманию искушённого читателя первые в русской литературе стихотворные переводы Гомера¹⁵. Это были два отрывка из «Илиады» — речь Зевса (II. VIII. 1 — 15) и речь Одиссея (II. IX. 225 — 261). По мнению А.Н. Егунова, «введение в высокие стихи простых разговорных оборотов означало начатки поэтизации обычной русской речи, что, безусловно к Гомеру, было тогда моментом прогрессивным для развития русского стиха»¹⁶.

Немалыми достоинствами обладают художественные переводы Ломоносова из Анакреонта и Горация. Перевод ямбами оды Горация «К Мельпомене» (Hor. Carm. III. 30) открыл собой целый ряд переложений бессмертного «Памятника». Лучшие русские поэты — Г.Р. Державин, А.С. Пушкин, В.Я. Брюсов — пробовали на этом поприще свои силы вслед за Ломоносовым. В «Первые основания металлургии или рудных дел» (1761 г.) вошёл авторский перевод отрывка из поэмы Лукреция «О природе вещей». Особо следует отметить превосходные переводы четырёх од, вошедшие вместе с собственными «ответами» Ломоносова Анакреонту в его полусутоливо-полусерьёзный «Разговор с Анакреоном» (1758 — 1761 гг.). В этом произведении Михаил Васильевич излагает свой взгляд на первостепенные задачи поэзии, противопоставляя «певцу любви» свой идеал поэта-гражданина.

В ломоносовской трагедии «Демофонт» (1751 г.) присутствуют мифологические мотивы из троянского цикла¹⁷. В идиллии «Полидор» (1750) Михаил Васильевич использовал буколический жанр для восхваления гетмана К.Г. Разумовского¹⁸. Под влиянием Лукиана в начале 1757 года Ломоносов пишет сатирический «Гимн бороде»¹⁹. В своих произведениях он упоминает обоих Сципионов, Регула и Суллу, Августа и Мecenата. Историка Тита Ливия Ломоносов называет «великим и сановитым», комедиографа Плавта — «римского народа забавным учителем», поэта Овидия — «нежным». Будучи сторонником просвещённого абсолютизма, он лишь однажды упомянул республиканца Катона Младшего (в «Разговоре с Анакреоном») и тираноборца Брута (в «Риторике»). В частности, Катона Ломоносов противопоставил Анакреонту как воплощению сладострастия и сибаритства: «Анакреон, ты был роскошен, весел, сладок, / Катон старался ввестъ в республику порядок, / Ты век в забавах жил и взял своё с собой, / Его угрюмством в Рим не возвращён покой; / Ты жизнь употреблял как временну утеху, / Он жизнь пренебрегал к республике успеху...»²⁰.

В «Риторике» мы находим авторские переводы текстов Гомера, Анак-

реонта, Геродота, Демосфена, Лукиана, Элиана, Филострата, Аммиана Марцеллина, Цицерона, Плиния Младшего, Светония, Тацита, Веллея Патеркула, Овидия, Вергилия, Горация, Ювенала, Марциала, Сенеки, Теренция. Естественнонаучные труды Ломоносова пестрят ссылками на всё тех же Геродота, Цицерона, Сенеку, а также на Пифагора, Эвклида, Филолая, Птолемея, Аристарха Самосского, Плиния Старшего и других античных авторов. Недаром Г.Р. Державин в стихотворении «К портрету Ломоносова» (1779 г.) уподобил Михаила Васильевича величайшим представителям греко-римской культуры: «Се Пиндар, Цицерон, Вергилий — слава Россов / Неподражаемый, бессмертный Ломоносов»²¹.

В своих работах по русской истории Ломоносов также опирался на достижения античной культуры. Реконструируя в «Древней Российской истории» (1758 г.) далёкое прошлое славянских племён, он широко использовал труды античных авторов (Геродота, Страбона, Плиния Старшего, Клавдия Птолемея, Прокопия Кесарийского), стремясь установить историческую преемственность между известными из античных источников восточно-европейскими племенами и славянами. Одним из первых Ломоносов указал на ту важную роль, которую сыграли славянские племена в гибели одряхлевшего античного мира. Хотя многие исторические выводы Ломоносова представляются теперь несколько наивными и не вполне убедительными, в целом его работы составляют важный этап в развитии отечественной историографии. Несомненно, у Ломоносова была оригинальная концепция античной (римской) истории. В расселении славянских племён он усматривал определённую связь с общим ходом мировой истории: Михаил Васильевич не мог не принять во внимание тот факт, что они расселялись на территориях, входивших в зону активных межэтнических контактов и опосредованного влияния — как экономического, так и культурного, не говоря уже о военно-политическом, — Поздней Римской империи. Таким образом, подход Ломоносова к осмыслению античной (римской) истории соответствовал уровню европейской науки о классической древности в эпоху Просвещения.

Постоянное обращение Ломоносова к античности объяснялось, прежде всего, тем, что в ней он видел вечный пример для подражания, образец, которому должны были следовать все, кому дороги судьбы отечественного языка, литературы и истории. Программное сочинение Ломоносова в области русской словесности — «Предисловие о пользе книг церковных в российском языке» — завершается следующим замечательным признанием: «Счастливы греки и римляне перед всеми древними европейскими народами, ибо хотя их владения разрушились и языки из общенародного употребления вышли, однако из самых развалин, сквозь дым, сквозь звуки в отдалённых веках слышен громкий голос писателей, проповедующих дела своих героев, которых люблением и покровительством ободрены были превозносить их купно с отечеством. Последовавшие поздние потомки, великою древностию и расстоянием мест отделённые, внимают им с таким же движением сердца, как бы их современные одноземцы. Кто о Гекторе и Ахиллесе читает у Гомера без рвения? Возможно ли без гнева слышать Цицеронов гром на Катилину? Возможно ли внимать Горациевой лире, не склоняясь духом к Мецена-

ту, равно как бы он нынешним наукам был покровитель?»²² Этот панегирик древним писателям, произнесённый в назидание современным ревнителям отечественного просвещения, содержит важное указание на непреходящую ценность античного наследия, подводя читателя к мысли о необходимости его внимательного и вдумчивого изучения.

Классицизму было свойственно понимание античности как царства свободы, красоты и гармонии. Это была «жизненная» античность с присущей ей «мягкой» античной стилизацией, которую отличал, по словам Г.С. Кнабе, «разлитый в цивилизации, эстетике и повседневности античный колорит»²³. Тексты греческих и римских авторов служили Ломоносову — как и его современникам — образцом для подражания²⁴. Однако, высоко ценя достижения античной цивилизации, он не был всего лишь имитатором классических образцов. По словам И.М. Нахова, «всё его «антикизирование» шло прежде всего от чистоты первоисточников, от сознания себя наследником древней Эллады»²⁵.

Ломоносов критически относился к древним авторам, гораздо выше античных ставя современные реалии. Так, в ноябре 1760 г. в «Посвящении» графу И.И. Шувалову, предваряющем поэму «Пётр Великий», Михаил Васильевич писал: «Хотя во след иду Вергилию, Гомеру, // Не нахожу и в них довольного примеру»²⁶. Здесь подвигам героев античной мифологии Ломоносов противопоставил «дела Петровы громки»²⁷. Таким образом, «преклоняясь перед античностью, он тем не менее не боялся посягать на её самые чтимые авторитеты»²⁸. И в этом смысле Ломоносова по праву можно считать «первым могильщиком» классицизма в России²⁹.

Как справедливо отмечает И.М. Нахов, «тяга к античной культуре для Ломоносова не была данью модному литературному течению и не ограничивалась поверхностным освоением обязательного для того времени минимума мифологических и исторических имён, набора громких поэтических формул и символов, преподаваемых в школьных «пиитиках». Античность органически входит во всю систему его взглядов, составляет часть его исторической концепции, отражает понимание роли и судеб родины в мировой цивилизации»³⁰.

¹ А.Н. Радищев писал: «Упорное прилежание в учении языков сделало Ломоносова согражданином Афин и Рима» (*Радищев А.Н. Полное собрание сочинений*. Т. I. М.-Л., 1938. С. 382).

² Известно, что уже на второй год своего обучения в Славяно-греко-латинской академии (1731 — 1734 гг.) он сочинял стихи на латыни. Впоследствии Ломоносов использовал латынь для написания своих естественнонаучных трудов и в переписке с зарубежными коллегами.

³ Считается, что его Михаил Васильевич учил самостоятельно и знал достаточно хорошо (*Лотман Ю.М. К вопросу о том, какими языками владел М.В. Ломоносов // XVIII век. Вып. 3. М.-Л., 1958. С. 460 — 462*). По-видимому, греческим он овладел ещё в Москве, до своего отъезда в Германию. Впоследствии Ломоносов писал об «отменной красоте, изобилии, важности и силе эллинского слова» (*Ломоносов М.В. Полн. собр. соч. Т.7. М.-Л., 1952. С. 587*).

⁴ По мнению Я.М. Боровского, у Ломоносова латинизм доминировал и над русским синтаксисом: «Мысль Ломоносова уже при выработке первоначального русского варианта отливается в формы, теснейшим образом связанные с той стилистической школой, которую он прошёл на образцах римского красноречия» (*Боровский Я.М. Латинский язык Ломоносова // Ломоносов. Сборник статей и материалов. Т. IV. М.-Л., 1960. С. 212*).

⁵ *Ломоносов М.В. Полн. собр. соч. Т.7. М.-Л., 1952. С. 391.*

⁶ Там же, с. 13.

⁷ *Нахов И.М. Ломоносов и античность. К 200-летию со дня смерти // Вопросы классической филологии. Вып. 1. М., 1965. С. 17.*

⁸ *Егунов А.Н. Ломоносов — переводчик Гомера // Литературное творчество Ломоносова. М.-Л., 1962. С. 203.*

⁹ *Ломоносов М.В. Полн. собр. соч. Т.7. М.-Л., 1952. С. 587 — 588.*

¹⁰ Его Ломоносов дифференцировал, выделяя «язык Гомера» и язык «духовных песен Дамаскиновых» (там же, с. 587).

¹¹ *Нахов И.М. Указ. соч. С. 9.*

¹² Там же, с. 18.

¹³ *Ломоносов М.В. Полн. собр. соч. Т.7. М.-Л., 1952. С. 392.*

¹⁴ Сохранился переписанный им греческий текст этой оды. Известно, что, переводя её, Ломоносов имел в своём распоряжении, помимо греческого оригинала, семь переводов оды «О лире» на другие языки (Егунов А.Н. Указ. соч. С. 198). Примерно в 1761 г. он создал рифмованный вариант перевода.

¹⁵ В том, что это были переводы, выполненные непосредственно с греческого, а не с латинского перевода-подстрочника, нет никаких сомнений (*Егунов А.Н. Указ. соч. С. 208 слл.*). И здесь Ломоносов, как и во многих других областях отечественной культуры, явился первопроходцем (там же, с. 218).

¹⁶ *Егунов А.Н. Указ. соч. С. 213.* Кроме того, как отметил исследователь, «Ломоносова надо считать первым, кто, благодаря верному поэтическому слуху, заставил Гомера звучать в дактилических ритмах русской речи» (там же, с. 217).

¹⁷ *Ломоносов М.В. Полн. собр. соч. Т.8. М.-Л., 1959. С. 411 — 486.*

¹⁸ *Ломоносов М.В. Избранные произведения. Л., 1986. С. 250 — 254.*

¹⁹ *Ломоносов М.В. Полн. собр. соч. С. 618 — 626.*

²⁰ *Ломоносов М.В. Избранные произведения. С. 271 — 272.*

²¹ *Державин Г.Р. Сочинения. М., 1985. С. 28.*

²² *Ломоносов М.В. Полн. собр. соч. С. 592.*

²³ *Кнабе Г.С. Русская Античность. Содержание, роль и судьба античного наследия в культуре России. М., 1999. С. 120.*

²⁴ *Нахов И.М. Указ. соч. С. 16.*

²⁵ Там же, с. 24.

²⁶ *Ломоносов М.В. Полн. собр. соч. С. 696.*

²⁷ Там же, с. 697.

²⁸ *Нахов И.М. Указ. соч. С. 3.*

²⁹ Там же, с. 5.

³⁰ Там же.

Вестник Литературного института им. А.М. Горького
№ 2'2011

Учредитель и издатель
Государственное образовательное учреждение высшего профессионального
образования «Литературный институт им. А.М. Горького»
123104, г. Москва, Тверской бульвар, 25

Издание зарегистрировано
*Федеральной службой по надзору за соблюдением законодательства
в сфере массовых коммуникаций и охране культурного наследия.
Свидетельство о регистрации СМИ № ФС77-19959 от 29 апреля 2005 г.*

Индекс по объединенному каталогу «Пресса России» — 20577

Адрес редакции:
123104, г. Москва, Тверской бульвар, 25
Телефон редакции: (495) 202-67-55, 202-84-22
Факс: (495) 202-67-55
E-mail: izdatelstvo@litinstitut.ru

Подписано в печать 01.06.2011.
Цена договорная
Тираж 1000 экз.