

А К А Д Е М И Я Н А У К С С С Р
ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (ПУШКИНСКИЙ ДОМ)

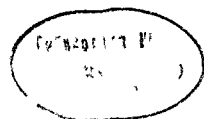
ТРУДЫ ОТДЕЛА
ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

XXVII

ИСТОРИЯ ЖАНРОВ
В РУССКОЙ
ЛИТЕРАТУРЕ
X—XVII ВВ.



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ЛЕНИНГРАД • 1972



Редколлегия:

Д. С. Лихачев, А. М. Панченко (ответственный редактор),
М. А. Салмина

ИССЛЕДОВАНИЯ

В. П. АДРИАНОВА-ПЕРЕТЦ

Человек в учительной литературе древней Руси

Среди других новых вопросов истории и теории древнерусской литературы с 1940-х годов советские литературоведы выдвинули проблему стилей изображения человека в разных жанрах литературы XI—XVII вв. Сосредоточив в эти годы внимание по преимуществу на исследовании исторических жанров — летописей и исторических повестей XI—XVII вв., литературоведы именно на этом материале сделали первые наблюдения над способом изображения «положительного» и «отрицательного» исторического героя. Был определен идеализирующий характер созданных в XI—XVI вв. образов, в которых выделялось должное, желательное, или отвергаемое, с точки зрения феодального строя и обязательной этики христианства. Вместе с тем намечалась необходимость учитывать частичное отражение в идеализируемых положительных образах идеала «любви к родине, мужества, воинской храбрости, общественных и семейных отношений», — идеала, «выраженного в устном народном эпосе».¹

С 1951 г. в «Трудах Отдела древнерусской литературы» начали издаваться исследования Д. С. Лихачева, посвященные теме изображения человека в исторических и житийном жанрах: «Проблема характера в исторических произведениях начала XVII в.» (т. VIII, 1951), «Изображение людей в летописи XII—XIII вв.» (т. X, 1954), «Изображение людей в житийной литературе конца XIV—XV в.» (т. XII, 1956). Так постепенно накапливался материал, который послужил основой монографии Д. С. Лихачева «Человек в литературе древней Руси», вышедшей в 1958 г. и вторично — в 1970 г. В этом исследовании Д. С. Лихачев охватил разные виды исторических жанров — от летописей XI—XIII вв. до исторических повестей XVI—начала XVII в., показал на материале Хронографа и житий «экспрессивно-эмоциональный стиль конца XIV—XV в.», «кризис средневековой идеализации человека в житийном жанре» и подробно охарактеризовал новые явления в литературе XVII в., демократической и «стиля барокко».

В монографии Д. С. Лихачева в поле зрения исследователя находятся почти все важнейшие памятники древнерусской литературы, им найдено место в истории развития способов литературного изображения человека. Но в этом «почти» остались пока без объяснения два замечательных произведения XII в. — «Поучение» Владимира Мономаха и «Слово» Даниила Заточника. Возникает вопрос: почему эти два светских автора — один наполовину, а другой почти целиком — построили

¹ В. П. Адрианова-Перетц. Заключение в кн. «История русской литературы», т. II, ч. 2. М.—Л., 1948, стр. 430.

свое изложение на материале религиозно-дидактической литературы? А отсюда рождается и общий вопрос: какова была роль переводной и русской религиозно-дидактической литературы в литературном процессе древней Руси?

Опытом постановки этого вопроса была моя статья «К вопросу об изображении „внутреннего“ человека в русской литературе XI—XIV вв.».² В настоящем исследовании поставлена задача показать, каков был вклад в «человековедение» древнерусской учительной — переводной и оригинальной — литературы, есть ли основание учитывать воздействие теоретических представлений этой литературы о психологии человека на другие литературные жанры. В соответствии с поставленной задачей исследуется прежде всего «человековедческий» материал переводной религиозно-дидактической литературы («слов», «поучений», сборников афоризмов); из него выделена часть, значение которой не ограничивается рамками христианской морали, — часть, наиболее прочно закрепившаяся в сознании читателей, выдержавшая испытание временем. Затем рассматриваются основные примеры явного воздействия переводной литературы на представления авторов о человеке и на его литературное воплощение. Особо ставится вопрос о связи с психологическими представлениями учительной литературы некоторых новых явлений в способе изображения человека историческими и демократическими произведениями XVII в.

* * *

Что входило в состав переводной религиозно-дидактической (учившей «человековедению») литературы, принесенной на Русь вместе с христианством? Прежде всего это были ветхозаветные книги — Притчи Соломона, Премудрость Соломона, Премудрость Иисуса сына Сирахова, — которые состояли из отдельных изречений нравоучительного характера, рисующих идеал практической жизни «мудрого» человека. Судя по цитатам, у старших русских писателей обе книги Соломона были известны на Руси уже в XII в.; изречения Иисуса Сирахова включены в выдержках в состав Изборника 1076 г. Отдельные стихи поэтической книги Псалтырь, известной в русских списках с XI в., также превращались в изречения, выражавшие настроения человека. Были известны в киевском периоде и пророческие книги, из которых уже в XII в. извлекались призывы к гуманности, милосердию, а также предостережения против жестокости властей по отношению к подчиненным. Из новозаветной части Библии — из евангелий и апостольских посланий — с учительными целями приводились притчи и поучения, разъяснявшие требования христианской этики. Обширный раздел учительной литературы составляли сочинения византийских отцов церкви (преимущественно III—VIII вв.). В той их части, которая посвящена проповеди христианской морали, содержится много наблюдений над «нравом» и «помыслами», над страстями человека.

Извлечения из библейских и святоотеческих книг на морально-философские темы уже в Византии составили сборники, получившие наименование «Пчела». Не позднее начала XIII в. один из таких сборников был переведен на Русь. В этой Пчеле после «речи и мудрости от Евангелия и от апостол и от святых муж», под которыми разумелись и ветхозаветные Соломон и Сирах, цитируются изречения «внешних философов»

² Вопросы изучения русской литературы XI—XX вв. М.—Л., 1958, стр. 15—24.

(стр. 1).³ Этим именем объединены выписки из сочинений поэтов и ученых древней Греции и из трудов более поздних авторов. В Пчеле есть и обширные выписки из разных сочинений, и короткие афоризмы, и иллюстрирующие их рассказы (исторические и псевдоисторические), остроумные ответы знаменитых людей древности.⁴

Кроме Пчелы, в разных ее русских редакциях, в отдельных списках и сборниках распространились изречения Менандра под заглавием «Мудрость Менандра» и изречения Исихия и Варнавы.

Религиозно-дидактическая (церковно-учительная) литература в тех ее разделах — библейской и святоотеческом, которые посвящены теме человека — его «нрава», «помыслов» и определяемого ими поведения, не была в древней Руси связана лишь с применением в церковной службе. Уже в XI в. ее оценивали как материал для домашнего назидательного чтения, как источник авторитетных нравоучений и выразительных примеров. Когда в 1076 г. «грешный Иоанн» выбирал из рукописных книг княжеской библиотеки высказывания отцов церкви и библейские изречения на общую тему, «како жити христианину», он готовил именно книгу для душеполезного домашнего чтения. Многие в этих выборах выходило за рамки разъяснения собственно религиозных вопросов. Цитируемые авторы внушали правила общечеловеческой этики, независимые от хри-

³ Наиболее часто цитируемые в настоящей статье издания получили следующие сокращения:

Амфилохий I — Арх. Амфилохий. Древле-славянская Псалтирь Симоновская до 1280 года. Изд. 2-е, т. I. М., 1880.

Амфилохий II — То же, т. II. М., 1881.

Басни Эзопа — Басни Эзопа. Перевод, статьи и комментарии М. А. Гаспарова. М., 1968 (серия «Литературные памятники»).

Богданов — Собрание пословиц А. И. Богданова. В кн.: Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках XVIII—XX веков. Издание подготовили М. Я. Мельц, В. В. Митрофанова, Г. Г. Шаповалова. М.—Л., 1961.

Даль — Пословицы русского народа. Сборник В. Даля. М., 1957.

Изборник 1076 г. — Изборник 1076 года. Тексты и исследования. Издание подготовили В. С. Гольшченко, В. Ф. Дубровина, В. Г. Демьянов, Г. Ф. Нефедов. М., 1965.

Измарагд — Измарагд. Издание Московской старообрядческой книгопечатни. М., 1912.

Исихий, Варнава — Изречения Исихия и Варнавы по русским спискам. Сообщение В. Семенова. ПДП, ХСII, СПб., 1892.

Менандр — Мудрость Менандра по русским спискам. Сообщение В. Семенова. ПДП, LXXXVIII, СПб., 1892.

Паус — Собрание пословиц И. В. Пауса. В кн.: Пословицы, поговорки, загадки. . .

Петр. — Сборник пословиц б. Петровской галереи. Там же.

Повесть об Акюре — А. Д. Григорьев. «Повесть об Акюре Премудром». М., 1913.

Пчела — Древняя русская Пчела по пергаменному списку. Труд В. Семенова. СПб., 1893.

Пчела Роз. — Материалы по истории русских Пчел. Сообщил С. П. Розанов. ПДПИ, CLIV, СПб., 1904.

«Разумения единострочные» — М. Н. Сперанский. Переводные сборники изречений в славянорусской письменности. Исследование и тексты. М., 1904.

«Священные параллели» — Там же.

Симони — Старинные сборники русских пословиц, поговорок, загадок и проч. XVII—XIX столетий. Собрал и приготовил к печати Павел Симони. Вып. I. СПб., 1899.

«Слово» Даниила Заточника — «Слово» Даниила Заточника по редакциям XII и XIII вв. и их переделкам. Приготовил к печати Н. Н. Зарубин. Л., 1932.

Татищев — Собрание пословиц В. Н. Татищева. В кн.: Пословицы, поговорки, загадки. . .

Тимошенко — И. Е. Тимошенко. Литературные первоисточники и прототипы трехсот русских пословиц и поговорок. Киев, 1897.

⁴ Характеристика содержания Пчелы дана в моей статье «Сборники морально-философских изречений» (История русской литературы, т. I. М.—Л., 1941, стр. 173—176).

стианской и феодальной идеологии, причем эти правила касались личного поведения человека и его взаимоотношений с окружающими. В составе сборников — этой наиболее распространенной формы древнерусской рукописной книги — рядом с историческими, житийными и повествовательными произведениями мы постоянно находим в большем или меньшем количестве поучения, переводные и русские (последние для придания им большей авторитетности нередко надписывались именами отцов церкви), и в том числе и такие, основной темой которых было «человековедение». К XIV в. из этих поучений слагается Измарагд, в который вошли лучшие произведения именно такого типа.

Насколько популярным чтением были поучения на моральные и вообще человековедческие темы, можно судить хотя бы по тому, как часто цитаты из них встречаются у русских писателей начиная с XII в., а весь морализирующий раздел «Домостроя» построен на поучениях Измарагда. Судя по числу сохранившихся списков, большой интерес у читателей вызывали и сборники изречений. Извлеченные из религиозной литературы и из сочинений «внешних философ» светские афоризмы этих сборников главное внимание сосредоточивают на основных правилах человеческой морали, рекомендуют черты поведения, обязательные для каждого члена общества, и гораздо реже затрагивают вопросы социальных связей, взаимоотношения разных классовых групп. То положительное, чего требуют от каждого человека в его личном и общественном поведении избранные из разных источников изречения, — это общеобязательная норма поведения; она не определяется ни специфически религиозными, ни классовыми требованиями. Нарушения этой нормы осуждаются одинаково и язычниками — античными писателями, и отцами церкви, наставлявшими в средние века христианские народы. С этими нормами вплоть до нового времени мы встретимся в пословицах и поговорках, выражающих народную мудрость. Именно в совпадении в самом понимании основ морали и заключается причина того, что иногда книжный афоризм усваивался народной пословицей и в слегка обработанной форме жил долгие века. Но зачастую народная пословица, сложившаяся независимо от литературы, по мысли аналогична далекому от нее по времени книжному афоризму.

Изучение наследия учительной литературы древней Руси в его «человековедческой» части расширяет и углубляет наше представление о древнерусском человеке — читателе и писателе, о его способе мышления, о том, что он умел разглядеть во внутреннем мире своем и окружающих, в своих взаимоотношениях с ними, как он оценивал те или иные стороны личной и общественной жизни. Вместе с тем мы узнаем, насколько подготовлен был русский писатель теоретически к литературному изображению человека во всей сложности его «нрава», когда эта задача станет главной для литературы в целом.

I

Поставив перед собой задачу научить людей жить в соответствии с нормами христианско-феодальной этики, афористические сборники, наряду с другими разновидностями учительной литературы, не только разъясняли эти нормы, предостерегали от нарушений их, наглядно изображая и причины отступлений от них, и вредные последствия, но вместе с тем требовали и от самого человека активной проверки своего «нрава», «помыслов» и поведения.

Призыв прежде всего внимательно всматриваться в свой душевный мир, чтобы проверять свое поведение, древнерусский читатель услышал

уже в Притчах Соломона, который советовал: «Внимай себе, да избавишися яко серна от тенета и яко птица от пругла» (гл. 6, ст. 5). В Пчеле этот призыв подкреплен авторитетом античных философов: Именем Сократа надписано там изречение «Разумей сам себе» (стр. 344). Платону приписан призыв: «Начало разуму—разуменье невежества своего. Мы же, не ведуще ничтоже, мнимся всеведуще» (стр. 342—343).⁵ Позднее «Разумения единоточные» Григория Богослова, представляющие собой одну из византийских редакций Менаандра, повторили в ином изложении лаконичный совет Сократа: «Еже себе ведати—езде потребно есть» (стр. 409).

Пчела, пометив особым заглавием раздел «О разумей о себе», поместила в нем изречения и библейских авторов, и византийских отцов церкви на тему афоризма Сократа, подчеркивавшие пользу этого «разумения». От имени Сираха внушалось: «Чадо, в животе своем искуси душу свою и вижь, что лукаво в ней есть, и не дай ей воли, не вся бо всем пользуются» (стр. 341); св. Василий напоминал: «Иже смотрит сам себе со испытаньем, то уподобен наставник есть душе своей» (стр. 394), а Богослов внушал: «Испытай себе больма, нежели ближних, тем бо себе пользуеши, а онем ближним» (стр. 395).

Познавая себя, человек должен помнить, что он сам отвечает за свои поступки. Поучение Иоанна Златоуста «О самовластии» наставляло: «Самовластны бо богом сотворены есмы—или спасемся, или погибнем волею нашею». Нельзя ссылаться на то, будто наши поступки определяются «естеством», самой нашей природой: «Мнози бо глаголют: родом есмы гневливи или блудни, да не можем удержати себе в сих». Автор возражает, приводя бытовой пример: если ты, «будеши крадый или блуд творяй», увидишь кого-то идущего к тебе, ты не объяснишь ему—«родом есмь таков», но убежишь и «престанеши злое творя». ⁶ Итак, человек «родом», «по естеству» не может быть ни добрым, ни злым. Выписка из другого «слова» Иоанна Златоуста, введенная в раздел Пчелы «О житии добродетели и о мудрости», гласит: «Да не глаголемь, яко он сии есть естеством благ, а он сии естеством зол. Аще бо кто естеством благ, то никогда же можетъ быти зол; аще ли естеством зол, то никогда же можетъ быти благ» (стр. 3). Отсюда в поучении того же автора «О напастех и бедах» делается вывод, что дурное и хорошее может в человеке совмещаться: «Нестъ праведна, иже не имать ничто же согрешения, и несть грешна, иже не имать ничто же блага». ⁷ Утверждая «самовластие» человека, учительная литература изображала, как в человеке «правда» борется с «неправдой». «Слово святых отец о правде и неправде» ⁸ представляет виновником этой непрестанной борьбы в человеке двух начал—добраго и злого—«диявольский ум», не снимая, однако, этим ответственности за «неправду» с самого человека.

В борьбе человека за правду против неправды и за добро против зла в его собственном поведении ему рекомендуется соблюдение религиозных требований (молитва, пост, мысли о вечном спасении, любовь к ближним,

⁵ Античный первоисточник изречения Сократа находится в диалоге Платона «Протагор», где сообщается, что слова «Познай самого себя» семь греческих мудрецов написали в храме Аполлона в Дельфах. Сократ разъяснял и распространял эту мысль (см.: Н. С. Ашукин, М. Г. Ашукина. Крылатые слова. Литературные цитаты. Образные выражения. Изд. 3-е. М., 1966, стр. 524).

⁶ Памятники древнерусской церковно-учительной литературы, вып. 4, ч. II. СПб., 1898, стр. 129.

⁷ Там же, стр. 105.

⁸ Памятники древнерусской церковно-учительной литературы, вып. 3. СПб., 1897, стр. 84—85.

смирение, покорение и т. д.). Эти наставления дают повод учительной литературе к рассуждениям о лицемерии, которое осуждается и при выполнении требований религии, и в человеческих взаимоотношениях. «Слово» Иоанна Златоуста в Измарагде изображает формальное отношение к молитве: люди идут в церковь, произносят молитвы, а «выходя оттуда, не ведают, что глаголаша: усты движатся, а сами не слышат . . . мысль твоя вне летает . . . рассчитает прикупы, селы, храмы, овощники . . . прекланяетесь на кощуны, на смех, и шепты и иная неподобныя мысли. . .» (слово 165).

«Слово св. апостол и св. отец, како жити христианом» описывает лицемерный пост и его вред для человека: «Аще бо от брашен удержимся, а телесных похотей не удержимся, то ни малы ползы створит нам жестокое воздержание от брашен, а плоды творяще злобны . . . Аще кто пития не пьет и мяс не яст, а злобу держит, таковый пушши ест скота. . .»⁹

Итак, ценность человека определяют его «деяния», притом совершаемые с добрыми намерениями, искренне, а не формально-лицемерно. Поэтому учительная литература «благородие» определяла не по знатности «рода», а по всему «житию» самого человека. Выписка из поучения св. Василия в Пчеле внушала: «Не рѣци ми: прадеды имам славныи, отци. Истиньныи бо закон своим житием велить комуждо хвалитися . . . похвала мужу уверитья от бывших в нем исправлении» (стр. 369). Так и Златоуст в Пчеле учит: «Светла и славна мужа не высота родительная творит, но душевная добродейания» (стр. 369—370).

«Разумение себя» должно вести к умению: владеть собой, победить в себе «неправду» и «зло», проверять свое поведение. Афоризмы Пчелы с разных сторон освещают эту тему. Изречение Иоанна Дамаскина обращается к «властелину»: «То есть властелин истинный, иже себе разсуждаеть и испытаеть, и свою совесть горкаго судию над собою поставляеть, мечь законный над собою въздвизаеть» (стр. 100). Демокрит утверждает: «Права победа се есть, аже кто победит сам себе. А иже побежен есть собою, то студьно и срамно есть» (стр. 413—414). Так и по Аристотелю: «Се бо есть лют и храбор, аще кто себе одолеет»; «Крепльши есть, иже желание побежает, нигли ратники» (стр. 45).

Развивая и уточняя эту общую мысль, Пчела приводит примеры, что именно побеждает в себе человек. Так, св. Василий говорит о победе над грехом: «Тои достоин есть дивленья, иже мога согрешити и не съгрешить» (стр. 27); ему же принадлежит ироническое изречение о цене целомудрия: «Целомудрие, еже при старости, несть целомудрие, но немощь на похоть. Мертвецъ не венчается. Никто же праведник немощи дея на зло» (стр. 26—27). Галий дает положительное определение целомудрия как итога победы над желанием: «Сеи есть целомудр, иже преже падения съблюдаеться падения, неже уже падся и жалуеть» (стр. 24).

Итак, Пчела учит познать себя, чтобы следить за своими поступками, побеждать дурные желания. Тем самым подбор подобных изречений возражает против попыток все объяснять «естеством» — врожденными свойствами человека и, таким образом, снимать с себя ответственность за свои поступки: «Да не хулим естества нашего: житье бо се добро и зло обычаемь бываеть . . . обычай предложився крепльшии есть естества» (стр. 341).

⁹ Там же, стр. 30—31.

Требуя от человека прежде всего «внимать себе», т. е. оценивать свои поступки, афоризмы напоминали, что следует раньше осуждать себя, а не подмечать недостатки у других. Первоисточником изречений на эту тему было Евангелие Луки: «Что же видиши сучец, иже есть во очеси брата твоего, бревна же, еже есть во очеси твоём, не чюеши» (гл. 6, ст. 41; Матфея, гл. 7, ст. 3). С пометой «от еуагелиа» Пчела поместила несколько сокращенный текст этого изречения: «Что зриши сучьда в оце брата своего, а в своем берьвна не видиши» (стр. 340).

В сборнике «Священные параллели» Иоанна Дамаскина (по списку XVI в.) евангельский текст изречения сопровождается толкованием: «Что видиши сук еще в оце брата твоего, а берьвно, еже есть в оце твоём, не видиши. Изми преже берьвено из очесе твоего и тогда узриши изяти сук из очесе брата твоего» (стр. 138).

Старший пересказ евангельского совета находим в «Слове» Даниила Заточника (редакции XII в.): «Всяк видит у друга сучец во очю, а у себе ни бревна не видит» (стр. 63—64).

Именно это противопоставление чужого сучка своему бревну сохранилось и в пословичных вариантах книжного изречения. В записях XVIII в. пословицы еще очень близки к своему евангельскому прототипу: «У друга сучок в глазе видишь, а у себя и бревна не чюеешь» (Петр., стр. 35); «У друга в глазах вижу сучец, а у себя не вижу бревна» (Татищев, стр. 63). В сборнике Даля есть вариант, сохраняющий образы «сучок—бревно»: «В чужом глазу порошок — велик сучок, а в своем и бревна не видать», но в другом варианте дается уже новое противопоставление: «В чужом глазу порошок видишь, а в своем пенька не видишь» (стр. 465).

По мысли к этому евангельскому афоризму близки и другие изречения, не получившие, однако, такого широкого распространения. Так, в Изборнике 1076 г. под именем Исихия, пресвитера Иерусалимского, приведено изречение Нила Синайского: «Съмотрим себе, да инем не зазираем: мъного бо того в нас, имъ же то инем . . . зазираем» (стр. 276). Пчела еще резче словами св. Василия выражает эту мысль: «Чюже зло прилежно видишь, а своя срамная дела ничтоже мниши» (стр. 341).

Евангельский призыв вообще отказаться судить других — «Не судите да не судимы будете» (Матфея, гл. 7, ст. 1) — напомнила в Изборнике 1076 г. цитата из «слов» Иоанна Златоуста: «Не осужайте, да не осужени будете» (стр. 453). Этот совет сохранился, по определению В. И. Даля, как пословичное изречение: «Не осуждай и осужден не будешь», «Не суди других, не осудишься от них» (Даля, стр. 736).

Призывая воздерживаться от осуждения друг друга, Изборник 1076 г. поясняет этот совет словами поучения «Еже убо правоверьну веру имети»: «Безгрешнааго есть дело, еже грехом судити чюжим: къто же е без греха, разве един бог» (стр. 251). В устных пословицах сохраняется то первая, то вторая часть этого изречения в оправдание грехов человека. Записи конца XVII—начала XVIII в. извлекают первое утверждение книжного афоризма: «Безгрешна человека на свете несть», «Нет того человека не преступил бы чего» (Симони, стр. 78, 188). Сборник Даля включает и вариант этих старших пословиц («Нет такого человека, чтоб век без греха прожил»), но дает и заключение книжного афоризма: «Един бог без греха», «Один бог безгрешен» (стр. 43).

Непротивленческий совет никого не осуждать, подкрепленный ссылками на евангелистов, не помешал, однако, составителям сборников изречений сурово осудить «льстивых» друзей и советников. Среди многочисленных афоризмов, которые определяют ценность истинной дружбы,

учат выбирать друга, испытывать и беречь дружбу, значительная группа изречений предостерегает от лицемерных друзей, которые льстят богатым и удачливым, но покидают их в беде и несчастье. К этой группе при-мыкают и афоризмы, осуждающие «лукавых» людей вообще.

«Наказание богатым» в Изборнике 1076 г., почти целиком состоя-щее из советов-изречений, приказывает выбирать таких друзей и «совет-ников», которые будут по справедливости оценивать слова и поступки — «судить», когда они того заслуживают, и не «льстить»: «Тако убо себе друзья и съветьники имей, иже не вься глаголемая тобою хвалять, но судьмь правьдныимь тьштять ся отвештати ти» (стр. 200). Эта мысль развивается и в ряде других советов-изречений Изборника: «Отъвраштяи ся ласкавьць льстных словес, яко и вранов, искалають бо очи умьнеи» (стр. 199); «Мънози бо приязнию лицемерною вельми известным пакость творять» (стр. 205); «Разумеваи суштных с тобою норовы, да познаеши в истину с любовью служаштиих ти или с льстью ласкаюш-тиих» (стр. 204—205).

Пчела подтверждает эти советы авторитетом античных философов. Исократ предваряет наставление «Наказания богатым»: «Друга ищи не мила тебе деюшася, ни по тебе молвяща, но крепкого думцю и полезнаго тебе ищуща и противяшася непоставным твоим словом» (стр. 63). Менандр в нескольких изречениях осуждает тех, кто прикидывается друзьями: «Мужа лукава бегаи и дружбы его не прими» (стр. 6); «Лживу другу не веруи николиже» (стр. 17). Плутарх учит отличать истинных друзей от мнимых: «Мнози мяншася друзи быти, но не суть, а иже не мяншася, — суть. Мудрыи же мужь есть, иже можеть рассудити кождо их»; «Их же любви не тверда, то отгнати их не ленися; преже испытай мужа, любися с ним, люте бо последи отложити» (стр. 60—61). От имени Плутарха приводится предостережение от льстивого друга: «Пес заяцем враг естеством бывает, друг же, лаская, супостат и враг ест» (стр. 122). Лесть осуждает и Епиктет: «Приимаи хотящих тебе наказати, неже ласкающих: они бо полезная тебе ищуть, они же яже тебе воистину пагубная и подобяшася стеном телесным и по твоим хотением с потыканьем вьследуют» (стр. 124—125).¹⁰ Словами Соломона Пчела кратко определяет разницу между поведением друга и льстеца: «До-стоина верна друга язва, нежели лобзание врага» (стр. 54). Там же при-ведено и другое изречение Соломона: «Мужь обличшайа луче есть лас-кающаго» (стр. 120). Изречение Феофилакта в Пчеле дает обобщение: «Истиньная хула лучеи есть лицемерньная славы» (стр. 287). Исихия ту же мысль высказывает в форме совета: «Бегай похвалы, срамляй же ся укоризны» (стр. 3).

Итак, первое требование к другу — говорить в глаза правду, поэтому книжные афоризмы в разной форме советуют остерегаться тех, кто «льстит», «ласкает». Народные пословицы, независимо от этих изрече-ний, дают такие же советы: «Не тот тебе друг, кой в глаза льстит, но той тебе друг, кой за очю добра творит» (Паус, стр. 40), «Не люби потаковщика — люби встрешника». Эта пословица особенно прочно за-крепилась в записях с XVII по XIX в. (см.: Симони, стр. 12; Петр., стр. 32; Татищев, стр. 58; Даль, стр. 662).

¹⁰ В поздней русской редакции Пчелы — «Цветы сельнии» — дан пересказ ряда суждений о дружбе и среди них Сираху приписан такой совет: «Человече, не имей дружбы с человеком льстивым, от единых искры распаляется огонь, тако и от единого лстиваго умножится многое злое дело и кровопролитие бывает» (Пчела Роз., стр. 112).

Афоризмы осуждают не только «льстивых», скрывающих правду друзей, но и вообще «лукавых» людей. Среди изречений Варнавы находим прямой выпад против них: «Рысь пестра извону, а человеци лукавии изнутри» (стр. 14). Характерное и для народных пословиц двучленное построение способствовало тому, что уже в записи конца XVII в. этот афоризм бытовал как пословица: «Рысь сверху пестра, а лукавой человек изнутри» (Симони, стр. 136).

О вредном влиянии клеветников на поведение окружающих много говорят и афоризмы Пчелы, объединенные в разделе «Слово 10 о лжи и о клевете» (стр. 112—119). Выписка из св. Василия как бы подводит итог размышлениям на эту тему: «Трехи лица пакостить клеветник — оклеветаемому, и слышащому и самому себе» (стр. 113). Еще Сирах предупреждал: «Мужь грешен смятеть другы и посреде мирных вложить клевету, и разгориться огнь трескотный» (стр. 113). Ему вторит Златоуст, противопоставляя действие «доброй» и «злой» речи: «Яко же добрая речь и хвала начаток есть любви, тако же и зла речь и клевета начаток есть вражде и ненависти и тьмам злым вина» (стр. 114). Дион римский предостерегает, что «неправедное слово, аще видет в праведных разум, то омраченем гневным не дасть видети истины» (стр. 119). Клевету надо пресекать, иначе «и себе приучиши к эле страсти», предостерегает Максим (стр. 115). Исократ предлагает и другой способ борьбы с клеветниками, приводя следующий пример: «К сему пришедъшу клеветнику и рекъшу: Он сии пред мною сице лаяшет тебе. И отвеща: Аще бы того не сладко слушал, он бы мне не лаял» (стр. 116). Анекдот о Диогене предлагает отвечать на брань насмешкой: «Сеи лаем от некоего плешива и рече: Аз лаянем не въздаю тебе, но хвалю власы главы твоеа, испытавъше главу твою безумную, и отбегоша» (стр. 117). Наглядный пример того, как следует пресекать речь клеветника, дает рассказ об Аристипе, который «от иного лаем, отступаше, заток уши. Оному же рищющу по нем и кличющу: Чему бежиши? Он же рече: Еи же, ты бо власть имаши эле молвити, аз же власть имам ни стояти, ни слышати тебе» (стр. 117). Вникая в психологию клеветника, Филимон подмечает, что нежелание слушать его «лающему есть горьчай смерти» (стр. 118).

Теме дружбы, ее значения во взаимоотношениях людей сборники изречений уделали много внимания.

Высокую оценку дружбы дало библейское изречение Сираха, вошедшее уже в Изборник 1076 г.: «Друг верьн — кров крепък; обретыи же его обрете съкровиште» (стр. 329). Вариант читаем в Пчеле под тем же именем: «Друг верен — кров крепок; обретыи его обрете кров» (стр. 55). В сборнике «Священные параллели» Иоанна Дамаскина повторяется афоризм Сираха: «Друг верен — кров тверд, и обретыи такого обрете богатство» (стр. 2), а рядом вариант, приписанный Григорию Богослову: «Друг верен — град заключен, источник печатлен, отишное пристанище» (стр. 3). Ценить дружбу выше сокровищ учил Менандр: «Несть никое же имение добрее друга» (стр. 13). Одна из византийских редакций Менандра, бытовавшая в русских списках под названием «Разумения единострочные» Григория Богослова, содержала изречение Сираха в переказе: «Несть ни едино стяжание лучше друга» (стр. 409).

В записях XVIII в. пословиц повторяются обе мысли изречения Сираха: «Кто имеет доброго друга, обретает сокровище» (Паус, стр. 44); «Друг верен — кров крепок» (Татищев, стр. 52; Богданов, стр. 78).

Истинная цена друга узнается в беде. Об этом Изборник 1076 г. напоминает библейским изречением Сираха: «Аште сътвориши друга, то

в напастях си и сътвори и и не скоро уверися ему. Есть бо друг в время радости и не пребудеть в день печали твоея . . . И есть друг тряпезам обштыник и не пребудеть в днь скърби ти» (стр. 327—328). Под именем того же Сираха Изборник приводит другое, более обобщенное изречение об испытании дружбы: «Огньмь искушено бываете злато, а человеци приятни в верема съмерения» (стр. 316). То же сравнение использовано в афоризме Менандра: «Злато искушается огнем, любы же дружбежная временем рассужается» (стр. 67—68) или «Явит друга время, яко же злато огонь» (стр. 19). Пчела привела в точном переводе с греческого и афоризм Плутарха, предлагающий другое сопоставление: «Коньная хытрость на рати знаеться а друг верен у беды» (стр. 60). Вариант дает Менандр: «Коньную потребу обличает зльи путь, а друга добромьслынаго напасти рассуждають» (стр. 68). Эти советы испытывать друга повторяются и в более поздних сборниках изречений, иногда в искаженном виде, где «злато» (т. е. корысть) испытывает и дружбу: «Злато другов рассужает якоже огонь злато» («Разумения единострочные», стр. 408).

Русская литература усвоила рано сравнение с испытанием злата огнем: «Злато искушается (вар. съкрушается) огнем, а человек напастьми» (ср. у Сираха: в напастех — стр. 13). Старший отклик этого изречения находим в «Слове» Даниила Заточника: «Злато съкрушается огнем, а человек напастьми» (стр. 13). Повесть о Басарге приводит варианты с другим сопоставлением, идущим от изречения Плутарха: «Конь на рати познавается, а милый друг у беды» (ГБЛ, б. Румянц. собр., № 578); или: «Конь на рати познавается, а верен друг у беды, печали и напасти» (ГПБ, № 1172).¹¹

Записи пословиц конца XVII в. включают основную мысль Сираха: «Друг верен в напастех познавается» (Симони, стр. 95), но с начала XVIII в. закрепляют и вариант сравнения, идущего от Плутарха: «Друг познавается при рати да при беде» (Петр., стр. 26). В сборнике Даля находим пословицы с обоими типами сопоставления: от Сираха — «Золото огнем искушается, а человек напастьми» (стр. 151), где наблюдение распространяется на всех людей, а не только друзей; от Плутарха — «Коня в рати узнаешь, а друга в беде» (стр. 775).

Верность друга — обязательное его качество. Пчела утверждала эту мысль словами Сираха: «Друга верна несть измены и несть меры доброты его» (стр. 55).¹² Первая часть этой сентенции в конце XVII в. была записана как пословица: «Верну другу несть измены» (Симони, стр. 87, 95).

Верность особенно нужна другу в беде, поэтому Менандр наставлял: «Не отбегай друга, в беде суща» (стр. 11); «Своя мни дружняя печали» (стр. 19). А «Разумения единострочные» давали вариант этого наставления: «Не бежи друга, во злых днех лежаща» (стр. 409). Словами Соломона Пчела скептически напоминала: «Мужу в благости сущю — врази его в печали суть, а в убожсьве его — друзи его от него разлучатся» (стр. 173). «Священные параллели», ссылаясь на Сираха, учили: «Есть друг в время его и не пребудеть в время печали, причастник трапезе и не пребудет в время скърби». Так представление о «беде», при которой особенно нужен друг, постепенно сливается с мыслями о богатстве и бедности и об отношении к ним «друга». Различными авторитетными име-

¹¹ Памятники старинной русской литературы, изданные Г. Кушелевым-Безбородко вып. II. СПб., 1860, стр. 348, 353.

¹² Это изречение повторяется в «Священных параллелях» Иоанна Дамаскина то от имени Сираха, то со ссылкой на Григория Богословца (стр. 3).

нами афоризмы подкрепляют горькую мысль о том, что в друзья направились к богатым и «сильным» (властям), а от бедных уходят. Притчи Соломона скептически предупреждали: «Богатство прибавляет много друзей, а бедный оставляется и другом своим» (гл. 19, ст. 4). Пчела осуждает эту тягу к богатым словами Плутарха: «Мнози дружитися изволят с богатыми, а не с лучшими»; «Мнози дружаться с властели и, егда отъиметься власть, то они отскачют» (стр. 60). Аналогичен второму изречению афоризм Епиктета: «При власти многи други обрящещи, а при напасти ни единого» (стр. 69). В более общей форме то же предупреждение дает Мосхион: «Того мни друга, иже тебе любить, а не яже окрест тебе» (стр. 67). Явно учит богатых не доверять друзьям и Менандр: «Богатым суть вси человеци друзи» (стр. 17); «Мнози суть у добра житья друзи, а не у беды» (стр. 15). И еще откровеннее: «Мнози суть обеду друзи, а не дружбе» (стр. 30). Но и бедный, «обогатев», должен беречь старую дружбу: «Блуден есть, иже обогатев, ти забудеть друга», — с осуждением напоминает Менандр (стр. 5). Сочувствием к «убоному» проникнуто и другое его изречение: «Богата вси мнят мудра, убоному же несть друг никто же» (стр. 21). Тонко определяет Пчела словами Сократа, как должен вести себя настоящий друг, когда у его друга «веселье» и когда он в «печали»: «Тыщивому другу достойно на веселье звану прити, а при печали и нуже — самозвану» (стр. 66).

Народные пословицы, независимо от книжных афоризмов, развивают тему дружбы, по-разному проявляющейся по отношению к богатым, благополучным и к бедным, оказавшимся в несчастье. Наиболее близка к изречению Менандра пословица в записи Пауса: «Когда богат, тогда и друзей много» (стр. 41). Но о друзьях, которые в литературных изречениях появляются при «трапезе» (Сирах) или «обеде» (Менандр), пословица говорит по-своему. В записях XVIII в.: «При пиру, при беседе много друзей и братьей» (Петр., стр. 33; вариант у Татищева, стр., 61), а в записи Даля та же мысль приобрела художественно разработанную ритмическую форму: «При пире, при бражке — все дружки, при горе, кручине — нет никого»; «Как при пире, при беседе — много друзей, как при горе, при кручине — нет никого» (стр. 777). В обобщенной форме осуждается дружба ради какой-либо выгоды старинной пословицей: «При корыстех познавается друг» (Симони, стр. 131).

Высоко ценя дружбу бескорыстную и не льстивую, Пчела афоризмом Сократа предостерегала: «Всем угодити — люто есть» (стр. 65). Пословица независимо от этого изречения советовала: «На всех угодить — себя истомить» (Даль, стр. 136).

Тяжесть разлуки с другом по-своему изображают и книжный афоризм Златоуста в Пчеле — «Не тако огонь жьжет тело, яко же душу разлученье от друга» (стр. 56), — и пословица: «Встретил с радостию, а проводил с жалостию» (Даль, стр. 177).

От изречений «знаменитых мужей древности» и библейских книг повторялась мысль о предпочтении старого друга новому. Пчела выразила эту мысль словами Плутарха: «Все новое лучши — и съсуды и порты, а дружба ветхая» (стр. 60).¹³ Там же приведен совет Сираха: «Не остави друга древняго, новый бо не будет ему подобен» (стр. 55). С этим советом русский читатель познакомился уже по выборкам из Сираха в Изборнике 1076 г.: «Не оставляи старааго друга, новии бо несть

¹³ Точное соответствие этому тексту находим в сборнике XV в. греческих пословиц, составленном Михаилом Апостоляем, включившим в него изречения знаменитых мужей древности (см.: Тимошенко).

точьн ему» (стр. 373). В «Священных параллелях» под именем Сираха дан вариант этой мысли о преимуществе старого друга: «Не изменяя друга, ни оставляя друга прьвааго» (стр. 2). В Повести об Акире в совет включена новая мотивировка: «Перваго друга не отганяй. . . да и новый не отбегнуть от тебе» (стр. 73).

Устные пословицы по-своему выражают ту же мысль об особой ценности старой дружбы: «Старой друг лутче семерых молодых» (Симони, стр. 142); «Старой друг лутче новых двух» (Петр., стр. 35); «Нового друга желай, а старого не избывай»; «Новых друзей наживай, а старых не теряй» (Даль, стр. 296); «Новый друг, что неуставный плуг»; «Молодой дружок, что вешний ледок» (Даль, стр. 740).

Жизнь с окружающими в дружбе или хотя бы в мире, без «котор» — ссор, дороже богатства, изобилия. Об этом Пчела напоминала словами притч Соломона: «Луче пища с зельем с любовью и благодатью, нежели предложен телець со враждою» (стр. 54) и «Уне хлеб с сладостью в мире, нежели дом, исполнен многим добром, рать имея» (стр. 411). Варианты этого изречения под заглавием «От приточь» вошли в «Священные параллели»: «Уне хлеб с сладостию и с миром, нежели вся вселеная, исполнена благих, с которою» (стр. 8); «Уне хлеб в сласть с солию, неже дом, многих благ исполнен, с которою» (стр. 16); «Уне есть гостити друга зелием с любовью, неже юнце с враждою» (стр. 16). Пчела приводит и афоризм Златоуста: «Луче хлеб с солью в молчаньи и бес печали, нежели предложение — брашном многоценным с мятежем и с ужасом» (стр. 139).¹⁴

Даниил Заточник в аналогичной «мирской притче», построенной в форме «лучше—нежели», вместо мира—ссоры противопоставляет «волю»—«работу» (рабство или двор князя и боярский): «Лучше бы ми вода пити в дому твоём, нежели мед пити в боярстем дворе»; «Лучше бы ми воробей испечен приимати от руки твоеи, нежели боранье плечо от государей злых» (редакция XIII в., стр. 61). В переделке этой редакции по спискам XVI и XVII вв. иное противопоставление: «Лучше вода пити на своей воли, неже мед в работе» (стр. 105).

В устных пословицах мысль о предпочтении бедности с дружбой богатству с враждой получила независимое от книжного источника выражение: «У друга пить воду лутче неприятелска меду» (Симони, стр. 145; Татищев, стр. 63); вариант: «Луче вода пить в радости, нежели мед в кручине» (Симони, стр. 184). «Где был? — У друга. — Что пил? — Воду да лутче неприятельского меду» (Петр., стр. 25; Татищев, стр. 50). Даль дает варианты того же образа: «У друга пить воду лучше неприятельского меду»; «Был я у друга, пил я воду слаще меду»; «Пьешь у друга воду слаще меду» (стр. 774).

* * *

Если тема дружбы решается в афоризмах в плане высокой этической требовательности, то вопрос о том, как вообще вести себя человеку среди окружающих, переносится иногда в область узко практических советов.

Повесть об Акире Премудром дает совет, с которым потом мы встретимся в пословицах: «Не буди сладок без меры, егда когда пожруть тя; не буди без меры горек, да не отбежить от тебе друг твои» (стр. 27). В пословицах этот совет принимает более обобщенный вид, относится

¹⁴ Ср. мораль к басне Эзопа «Сосна и терновник»: «Лучше безопасная бедность, чем богатство с горестями и тревогами» (Басни Эзопа, стр. 138).

не к «другу», а ко всем людям. В записи конца XVII в. читаем: «Горку быть — выплюнут, а сладку быть — проглотят»; «Сладку быть — проглотят, а горку быть — розплюют (вар. розкусят, укусят)» (Симони, стр. 91, 209). У Даля: «Горьким быть — расплюют, сладким — проглонут», «Горького проклянут, а сладкого проглотят» (стр. 128). Вариант раздумий о том, как жить среди людей, чтобы сберечь себя, в записи конца XVII в.: «Жить тихо — от людей лихо, жить моторно — от людей укорно» (Симони, стр. 102; Паус, стр. 44). В сборнике б. Петровской галереи краткий вариант: «Жить тихо — да от людей лихо» (Петр., стр. 28).

Афоризмы учительной литературы предостерегали от всех проявлений себялюбия, осуждали тех, кто вредит людям, радуется чужому горю.

Уже в Псалтыри русский читатель нашел предупреждение-угрозу: «Ров издры и ископа и впадется в яму, юже сътвори» (псалом 7; в более поздних текстах вторая часть дана иначе: «... да сам же в него впал») (Амфилохий I, стр. 31). В псалме 56 повторяется та же мысль в несколько ином тексте: «Ископаша пред лицом моим яму и впадошася в ню» (Амфилохий I, стр. 378). Пчела повторяет в близкой передаче текст Псалтыри: «Копай яму под ближним своим впадется в ню» (стр. 47).¹⁵ В Повести об Акире: «Иже добро творить, тому добро будет, а иже яму копаеть под другом, да сам в ню впадеть» (стр. 233).

Пословица, усвоив это изречение, придала ему форму прямого обращения-совета: «Не копай под другом ямку — сам ввалишься» (Симони, стр. 124); «Не копай под другом ямы — сам ввалишься» (Петр., стр. 30); «Не рой для друга ямы — сам ввалишься» (Татищев, стр. 58). Даль приводит эту пословицу и в форме, относящей совет к «другу»: «Не рой для друга...», и ближе к книжному варианту, где речь шла о всех «ближних»: «Не рой под людьми яму — сам ввалишься» (стр. 194).

Афоризмы осуждают злорадство. Менандр предупреждает: «Не радуися, ины видя в беде» (стр. 13). Наиболее близко к обобщенному смыслу изречения Менандра передает его совет пословица в записи Даля: «Не добро есть о пагубе человеческой веселитися» (стр. 672). Старые записи ограничивают совет отношением к беде друга: «Безумен рад, видя друга при напасти» (Симони, стр. 174; Петр., стр. 34).

Менандр отметил в афоризме и другую сторону отношения к чужому горю: «Легчесть есть утешати, негли самому стражащю терпети» (стр. 15). Пословица независимо от книжного источника подметила ту же разницу: «Жаль тебя, да не как себя» (Симони, стр. 101; Татищев, стр. 52); «Жаль друга, да не как брата, как и брата, да не как себя» (Симони, стр. 102). Даль записал другие пословицы на ту же тему: «Чужое горе полусилою горевать»; «Свое горе — велик желвак, чужая болячка — почесушка» (стр. 155).

Общий характер отношения человека к окружающим книжные афоризмы, начиная с библейских книг, определяли требованием не делать другим того, чего не хочешь для себя. Уже в Изборнике 1076 г. содержался совет Сираха: «Ни другу того сътвори, еже ти себе не хочещи» (стр. 338). Одна из поздних редакций Пчелы, без указания источника, привела это изречение в таком варианте: «Еже ти собе не любо, того и другу не твори, да спасешися» (Пчела Роз., стр. 36). За исключением слов «да спасешися», здесь повторен тот вариант изречения Сираха, ко-

¹⁵ В Пчеле такое же предостережение от имени Соломона дается в иных образах: «Иже строить противу лицу друга своего тенето, то сам своею ногою увязнеть в нем» (стр. 54) или «Валяя же камень на друга на себе повалить» (см.: Притчи Соломона, гл. 26, стр. 27). Ср. нравоучение к басне Эзопа «Лев, волк и лиса»: «Кто строит козни против другого, тот сам себе готовит западню» (Басни Эзопа, стр. 142).

торый поместил в свою заключительную запись Иоанн дьяк, писец Изборника Святослава 1073 г.: «А коньць всемъ книгамъ. Оже ти собе не любо, то того и другу не твори» (л. 263 об.).¹⁶ Вариант этой мысли содержится в евангельском наставлении Христа: «Вся убо, елика аще хоцете, да творят вам человецы, тако и вы творите им» (Матфея, гл. 7, ст. 12).

В пословицах есть близкие варианты этого совета: «Чево сам не любишь, и людем не желай» (Петр., стр. 38); «Чего себе не хочешь, того другим не делай» (Татищев, стр. 64); «Чего сам не хочешь, того и людем не желай» (Богданов, стр. 116); «Чего сам не любишь, того и другому не чини (вар. не желай)» (Даль, стр. 156).

Христианская мораль не только требовала настоятельно от человека не делать другим того, что нехорошо для него самого, но и широко развила учение о «милостыне». В условиях феодального строя, узаконившего разделение на богатых и бедных, афоризмы на тему об обязанности помогать ближнему не могли не привлекать к себе внимание читателей. Религиозная оценка милостыни как средства спасения, выраженная в Изборнике 1076 г. сентенцией «Огнь поляшть вода угасить, а милостыня оцестить грехы» (стр. 417), в Пчеле повторена от имени Сираха (стр. 73).

Однако не этому узко религиозному истолкованию милостыни, а другому, библейскому, изречению, основанному на житейском, «земном», значении ее, суждено было прожить многие века, варьируясь и в литературном применении, и в устной речи. В том же Изборнике 1076 г. рядом с определением милостыни как средства искупления грехов читаем и другое изречение Сираха: «Красьна есть милостыни в время скърби, яко же и облаци дъждевнии в время ведра» (стр. 352—353). В Пчеле этот текст под именем Сираха дан в ином изложении: «Творяи милостыню в время печали, яко и облак дождевный во время бездожья» (стр. 74). В поздней выборке «Изо Пчелы словеса избранная» (XVII в.) оба изречения Сираха слиты в одну сентенцию: «Яко вода гасит огонь, яко оружие во время рати, тако мужу милостыня во время скорби» (стр. 125).

Мысль о помощи вовремя напоминает и изречением Демокрита — «Малая благодать велику пользу створить во время напасти» (стр. 90), и афоризмом Менандра — «Сладько есть благодеть прияти во время» (стр. 17).

Есть основание полагать, что именно второе изречение Сираха послужило источником пословицы, которая в записях XVII и XVIII вв. сохранилась в одной форме: «Честна милостыня во время скудости» (Симони, стр. 154; Петр., стр. 38). Татищев (стр. 52) и Даль приводят эту пословицу в двух вариантах: «Дорога (вар. честна) милостыня во время скудости» (стр. 643).¹⁷

Размышляя о милостыне, Сирах предостерегает: «Не буди рука твоя простърта на възятие, а на даение съгъбена» (Изборник 1076 г., стр. 323; ср.: Пчела, стр. 207). Именно этим образом воспользовался Даниил Заточник, взывая к щедрости князя: «Да не будет рука твоя согбена на подание убогих (вар. убогим)» (стр. 15—16). Самая мысль — лучше давать, чем брать, — в Пчеле напоминает и другим изречением Сираха, более обобщенным: «Добро творити луче възяться и милостыни чьстнейши приобретенья» (Пчела, стр. 75). Менандр придает форму упрека этой мысли: «На възятие всегда взираеши, а подати не хоцещи» (стр. 6).

¹⁶ Изборник великого князя Святослава Ярославича 1073 года (фотолитография). Спб., ОЛДП, 1880.

¹⁷ В романе А. Ф. Писемского «Тысяча душ» почтмейстер этой пословицей выражает упрек Калиновичу, отказавшему в просьбе вовремя прислать ему книги: «Дорога, сударь, милостыня в минуту скудости».

В пословицах встречаем аналогичное противопоставление: «Лучше дать, нежели взять»; «Дай бог подать, не дай бог просить» (Даль, стр. 647). Однако в пословицах «взять», «просить» понимается как необходимость брать в долг или в помощь, но не «приобретать», как в книжных изречениях.

Наставляя оказывать помощь ближним, притом вовремя, афоризмы учили дающего и принимающего эту помощь: «Благодать прием — помни, а створи — забуди» (Менандр, стр. 17); «Иже что кому въдасть, достоить забыти въданое, вземше же достоить всегда помнети» (Пчела, стр. 93—94). Устная пословица сохраняет совет лишь дающему: «Сделав добро, не помни» (Даль, стр. 139), но упрек забывающему о том, что ему помогли, выражает иначе, чем книжный афоризм: «Хорошо тому добро делать, кто помнит» (Даль, стр. 134). Религиозное осмысление «милостыни» отражает другая пословица: «Кто добро творит, тому бог отплатит» (Даль, стр. 127). Здесь стирается представление о бескорыстной помощи — «не помни».

Один из видов помощи — защита «обидимаго». В Изборнике 1076 г. приводится совет-наставление Сираха: «В кротости изьми обидимаго изд руки обидяштяго» (стр. 419). Пчела о том же напоминает изречением Филона: «Мужь правдив есть не иже не обидити, но иже обидети мога, то не въсхошеть» (стр. 52). В записи пословиц конца XVII в. «милостыня» и «обида» соотносятся так: «Не тот милостив, кто много милостыни дает: тот милостив, кто никого не обидит» (Симони, стр. 127). Записанные Далем пословицы осуждают обидчика, предупреждая о божьем суде: «Обидящим бог судья»; «Суди бог того, кто обидит кого»; «Кто кого обидит, того бог ненавидит», — или обещают обидчику наказание еще на земле: «Обижена слеза не канет на землю, а все на человеческую голову»; «Бедного обижать — себе добра не желать (вар. себе гибели искать)» (стр. 154, 155).

Размышляя о взаимоотношениях людей, афоризмы сурово осуждают зависть, злобу, злопамятство, месть. Уже в разных статьях Изборника 1076 г. читатели нашли изречения и советы на эту тему: «Завидливу себе несть злеиша» (стр. 351); «Чьто же льгчае — брату не завидети» (стр. 449) — и совет: «Ничьсо же с завистью творити» (стр. 471). Пчела приводит обширное рассуждение Злагоуста о зависти, в котором отдельные мысли приобрили форму афоризмов: «Несть злобы пуше зависти»; «Ничто же тако разлучает друга от друга, яко же зависть»; «Завидливый же тогда веселиться, егда друга в напасти видить» (стр. 330). Злоба прочно держится в человеке, утверждает Сирах: «Ашто и добре сьтворить, то забывся творить и на последък изнесеть злобу свою» (Изборник 1076 г., стр. 351). Поэтому Пчела приводит изречение Питакона: «Прощенье есть лучше мщенья: ово бо кроткаго естества речеться, ово же зверинаго» (стр. 84). Там же злоба осуждается словами Тимонакса: «Люто есть в инех възлюбити добродетель, а в себе имети злобу» (стр. 11).

Пословицы конца XVII в. также осуждают зависть, повторяя и религиозную оценку этого порока: «Завидлив, обидлив не внидут в раи» (Симони, стр. 129). Но и без этой мотивировки зависть вредна самому человеку: «Зависть имеия часто въздыхает» (Симони, стр. 105). Унизительное сравнение в поговорке подтверждает осуждение завистливого: «Завидливый, что пес; обидливый, что бес» (там же). У Даля собрано большое число самых разнообразных пословиц и поговорок, осуждающих зависть, хотя прямо и не связанных с книжными изречениями на эту тему: «Злой плачет от зависти, а добрый от жалости (вар. радости)»;

«Завистливый по чужому счастью сохнет (вар. чахнет)»; «Завидуши глаза не знают стыда»; «Завистью ничего не возьмешь» и т. д. (стр. 672—676).

Богатство, если оно не связано с неправдой и не переходит в жадность («несытьство») и скупость, требует, чтобы человек был умерен в своих желаниях и жил правдой. Изборник 1076 г. учит словами Златоуста: «Не ть есть богат, мьного имея, но ть, иже мьнога не требуют. Ни убог есть ть, иже мьнога не имать, нъ ть, иже мьногих хочеть» (стр. 437). Псалтырь напоминала: «Луче малое праведнику паче богатства грешных многа»; «Уне малое праведнаго, а нежели богатства много нечестивых» (псалом 36 — Амфилохий I, стр. 230). Пчела делала выписку из Ниского: «Луче есть мало имети с добрым, нежели много с злым» (стр. 129). «Священные параллели» выписывают «от приточь»: «Уне есть мал недостаток съ правдою, неже многа жита с неправдою» (стр. 16). Пчела приводит рассуждения об этом разных авторов, в том числе и античных: Плутарх — «Ни пир без беседы бывает, ни богатство без ума, ни без добродетели твердо бывает»; «Ни от мертвеца беседы слышати, ни от сребролюбца благи просити» (стр. 130); Мусоний — «То есть токмо богат, иже възможе мудр быти и стяжати потребная, а излише не ищеть» (стр. 136); Демокрит — «Не богатый блажен, но иже богатства не требует» (стр. 131).

Так, само понятие о богатом подводит к афоризмам о «несытом», осуждающим жадность, которая делает людей «немилостивыми» к ближним. Пословица кратко выражает ту же мысль: «Правда дороже золота»; «Деньги смогут много, а правда — все» (Даль, стр. 195). Вариантов пословиц о силе правды Даль собрал много (стр. 195—199).

Христианское учение о том, что богатство дается человеку временно, обязывало его делиться с каждым нуждающимся, даже независимо от того, достоин ли он по своим нравственным качествам помощи. Отсюда вытекала крайне суровая оценка учительной литературой всех проявлений скупости, жадности, сребролюбия, притом не в абстрактном понимании этих свойств, а в конкретном проявлении их в «нраве» и поведении человека, одержимого этими страстями. «Слово Ивана Златоустаго яко нелепо есть нынешними пецися, но паче вечными» (Измарагд) так изображает сребролюбие: «лютый сей недуг» поражает и «убогого», и «богатого»; первый «не от имени, но от глада казнь приемлет, имени бо не хочет ся насытити николи же пропаснаго, но утробу свою мучит гладом и тело наготою, и зимою жметя, паче связанных стражет». Богатый сребролюбец также «паче темничнаго стражет, не имением, но изволением несытства, иже присно болше хотят, николи же остатися могут злыя тоя похоти». «Несть скупый стяжанию своему господин, но страж есть и приставник и раб». Душа сребролюбца «тлеет, зрящи блистания златнаго» (Измарагд, слово 19). Поучение о милостыни Иоанна Златоуста укоряет скупого, угрожая: «Тело ти изсушит несытость имения . . . Яко бо море не наполнится, многи реки приемля, тако и ум человек несыт есть, многа имения собирая».¹⁸ Другое «слово» того же автора «о берущих многа имения» предупреждает, что скупой сребролюбец так и умрет, не получив радости от своего богатства, а воспользуются им и растратят его «иные»: «Тому (сребролюбцу, — В. А.-П.) токмо мятежь и скорбь, а инем богатство и слава дому его; той бо алчет, а инии добра его насыщаются; тому проклятие, а инии негуются во имении его; тому стоны, а инии имением его чтятся. . .». Наконец, проповедник напоминает,

¹⁸ Памятники древнерусской церковно-учительной литературы, вып. 3, стр. 70.

какой ценой собрал сребролюбец свое богатство: «... иному имене исхити, а ин другому землю отняв, ин же на ближняго в сердцы злая мыслит, а инии предела для земнаго бьются и тяжутся ... имея много, помышляет на отняtie, величается и гордится, упивается и которается со многими, лжами возносится, истинны не любят».¹⁹

«Слово» подробно описывает преступные дела сребролюбца, «лжей и клеветой» отнимающего для себя имущество «должных», которые «печалию увядают». «Слово о лихоимании и пьянстве» также подчеркивает, что лихоимец, любой ценой отнимающий у неимущего, «глух и не слышит вопля нищих скупостию».²⁰ Экклезиаст и Сирах названы в «Цветах сельних» источниками изречения на ту же тему: «Не насыщено есть око сребролюбивых, яко же море, многие реки приемля, не наполнится. и не имеет сыти, день от дни собирает» (стр. 111—112). Сирах предупреждает, что такой богатый не живет спокойно: «Мнози бо хвалятся мужи богатства ради, а живучи в богатстве — бояться нищеты» (там же, стр. 112). «Словеса избранные», выборки из Пчелы (XVII в.), кратко повторяют образное сравнение жадного с морем: «Яко же не наполнится море, многих рек принимая, тако и очи человеческия» (Пчела Роз., стр. 125). И потому Менандр решительно утверждает: «Велико зло есть в человеце несытство» (стр. 19) и иронически замечает: «Вси хошем богатети, да не можем» (стр. 6); «Луче по суху нищю ходити, нежели по воде богатети» (стр. 9). Осуждает скупость и изречение Варнавы: «Скупаго дом аки ноць облачна, крьючи солнечный свет от очию многых» (стр. 13). Итак, богатство не всем на пользу, и Пчела напоминает изречение Клитарха: «Имения многа детем безумным не пользуют» (стр. 133).

Пословицы также ценят не всякое богатство, и к жадности, скупости во всех их проявлениях относятся с явным осуждением, по-своему выражая мысль афоризмов Демокрита и Златоуста: «Не тем богат, что есть, а тем богат, чем рад» (Даль, стр. 107).

Поскольку христианская этика учила, что богатство дается человеку богом для того, чтобы он делился им с бедными (ср. в пословице: «Богатым злато — нищих ради» — Симони, стр. 78), а в жизни отношения между богатыми и бедными были далеки от этого принципа, афоризмы, как и поучения, часто обращаются к этой теме. «Вопль нищих» («Слово о лихоимании и пьянстве» в Измарагде) редко слышали богатые, и потому Сирах с горечью наставлял: «С креплеишим себе и с богатеишим не приобштыя ся. Кое бо приобштение гърньцю с котльомь — ть бо приразиться и съкрушиться» (стр. 401—402). В близкой, но более общей форме под именем Сираха Пчела повторяет это изречение: «Крепльшему себе не прикасайся: кое бо причащение горньцю к котлу — сам же прикоснеться, сам же скрушиться» (стр. 40). Поздний сборник «Цветы сельнии» распространил афоризм Сираха, удержав сравнение: «Кое складение горньцю с котлом: ударятя и поразятя. Тако и убогому з богатым кое вожение, лише срамочение и посмех. Богатый о беде разгневаеця и хочет иженути убогаго» (стр. 114).

Пословица сохранила лишь образ, допускающий самое широкое толкование: «Горшок чугуну (вар. котлу) не товарищ» (Даль, стр. 773).

Среди многочисленных пословиц о выгодах богатства немало и таких, которые подобно книжным афоризмам, хотя и независимо от них, гово-

¹⁹ Там же, стр. 88—89.

²⁰ В. А. Яковлев. К литературной истории древнерусских сборников. Одесса, 1893, стр. 73.

рят о том, что богатство часто бывает добыто «неправдой», «злом». Иногда такие пословицы звучат категорично: «В аду не быть — богатства не нажить»; «Пусти душу в ад — будешь богат»; «Грехов много, да и денег вволю». Богатство и скупость в пословицах часто неразделимы: «Богатый никого не помнит — только себя помнит»; «И двери богатых стыдятся нищих» (Даль, стр. 84, 85) и т. д.

Афоризмы отмечали, что даже закон по-разному относится к богатому и убогому. Пчела цитирует изречение-рассуждение Залевка: «Закон подобен есть паучине: яко же бо паучина, аже в ню вьлетитъ муха или комар, то увязнетъ в неи; аще ли бчела или шершень, то исторгавше вылетаютъ. Тако же и закон: аще вьпадетъ убог и простыи мужь, то увязнетъ в нем; аще ли богат или сильный, то, речью исторгавше, отидеть» (стр. 351). Смысл этого рассуждения кратко передает пословица: «Закон, что паутина: шмель проскочит, а муха увязнет» (Даль, стр. 245). Вот почему Изборник 1076 г. словами Сираха советует не спорить, не бороться с «сильным», т. е. и богатым, и особенно с судьей: «Не свари ся с чело-векъмь сильнъмь, еда како вьпадеши в руже его»; «Не тишти ся с чело-векъмь сильнъмь, еда како отягъчить ти меру»; «Не свари ся с судиею, по преже бо судять ему» (стр. 343—344, 347). Вариант этих изречений Сираха читаем в сборнике XV в. (ГПБ F. I, № 4, л. 109): «Не бранис с человеком сильным, бои ся, абы не упал в руже его; не сварися с мужем богатым, абы не накупил на тебе суду» (жизнь, видимо, подсказала и такие случаи). В позднем тексте Пчелы кратко: «Убог сии не противися богатому» (Пчела Роз., стр. 56).²¹

«Слово о мирских притчах и о бытйских вѣсех» (переделка «Слова Даниила Заточника — по списку XVII в.), варьируя эти советы Сираха, замечает: «Не дай же, господи, с богатым тягаться, а с сильным противитися» («Слово» Даниила Заточника, стр. 45). В XVIII в. не раз записывалась сходная по смыслу пословица: «С сильным не борись, а з богатым не тяжись» (Петр., стр. 34; Татищев, стр. 62; Богданов, стр. 111). Паус записал, видимо в пересказе, ту же пословицу: «Бедной не тягается с богатым» (стр. 42). У Богданова шуточный вариант: «Борис, не со всяким борись» (стр. 68). Даль повторяет старую пословицу и приводит ее вариант: «Не силен — не борись, не богат — не сердись» (стр. 830).

Афоризмы настойчиво напоминают о том, что в жизни вообще одни и те же поступки по-разному оцениваются в поведении богатого и бедного. Горькой иронией звучат слова Сираха, приведенные в Изборнике 1076 г.: «Богату съблазнившуся мнози заступници и глаголы неиздреченными оправдять и. Убогыи же съблазни ся и припретиша ему и извешта разум и не дашя ему места»; «Богатыи възглагола и вси умълкоша и слово его възнесоша до облак. Убогыи же възглагола и вси рекоша: чьто съ есть? И аште потъкнетъ ся, въздринуть и» (стр. 348—350).

На Сираха ссылается и Пчела, более кратко излагая мысль об особом отношении к богатому: «Богату съгрешивъшю, мнози помощници обретошася ему и изорчение глагол его оправдиша»; «Богатыи възглаголетъ и вси умолкоша и слово его възвысиша до облак» (стр. 127). Даниил Заточник сохраняет, хоть и короче, чем Изборник, противопоставление «богатый—убогий»: «... богат мужь везде знаемъ есть и на чю-

²¹ В средневековом латинском тексте басни Эзопа «Козел и волк» нравоучение гласит: «Учит эта басня людей бессильных и нищих не восставать на тех, у кого и сила и власть» (Басни Эзопа, стр. 219).

жеи стране друзи держать, а убог во своеи ненавидим ходить.²² Богат възглаголеть — вси молчат и вознесут слово его до облак, а убогии възглаголеть — вси нань кликнуть. Их же ризы светлы, тех речь честна».

В старших записях пословиц особое отношение к богатому выражено явно осудительно: «Богата, хоть дурака, всяк почитает»; «Богату, хотя глупу, всяк дает место» (Симони, стр. 81). Так и в записи Даля, аналогично изречению Сираха, звучит насмешка над оценкой речей богатого: «Коли богатый заговорит, так есть кому послушать»; «Богатый хоть врет, и то впрок идет»; «Тот и умен, кто богато наряжен» (стр. 81—83).

Народные пословицы, слагавшиеся в условиях классового общества, разнообразно представляют разницу в положении богатого и бедного и в отношении к ним. Противопоставление судьбы богатого и бедного в старших записях пословиц построено на иных образах: «Богат ищет места, а убог смотрит теста»; «Богат мыслит о злате, а убог о блате»; «Богат шол в пир, а убог брел в мир»; «Богатому пакость, а убогому радость» (Симони, стр. 80, 175). Иначе звучит такое противопоставление в записях Татищева: «Богатой сахар зоблет, и убогий не камень гложет» (стр. 47). В сборнике 1741 г. Богданова противопоставление ближе к книжному афоризму, подчеркивающему разницу в отношении к речам богатого и убогого: «Богатого слово — в евангелие кладут, а убогого — и в азбуку не годится» (стр. 66), и там же: «Богатый носит, что хочет, а убогий — что может».

В сборнике Даля содержится большое число проникнутых горькой иронией пословиц на эти темы, отражающих тяжелое положение неимущих: «Богатый ума купит, убогий и свой бы продал, да не берут», «Богатого ложка ковшом, убогого ложка веселком», «У кого колос, у того и голос», «На богатого ворота настежь, на убогого запор», «Богатый пузает, бедный тощает» (стр. 82); «Бедность плачет, богатство скачет», «За ватагу нищих одного богача не выменяешь» (стр. 83); «Убогий бога боится и богача боится, а богатый никого не боится (вар. до поры никого...» (стр. 84); «Богатому как хочется, а бедному — как можется», «Счастье бедному — алтын, богатому — миллион» (стр. 95); «Богатый и в будни пирует, бедный и в праздник горюет», «Богатый в пир, убогий в мир» (стр. 97); «Богатому жаль корабля, убогому — кошеля (вар. костыля)», «У богатого сто рублей лежит, а у бедного остальной бежит». «В драке богатый лицо бережет, а убогий — кафтан», «На убогом дерн одежду, у богатого рожу» (стр. 99); «Богатый ест, как захочется, убогий — как доведется» (стр. 103).

* * *

Значительный раздел афоризмов посвящен качествам «властелина» и «судьи», требованиям к ним и наблюдениям над нарушениями ими «правды».

К наделенным властью Изборник 1076 г. обращается с основным требованием: «Тьгда наречеться кьто убо истиньный властелин, егда сам собою обладает и нелепым похотьм не работаеть» (стр. 202). Пчела от имени Демокрита выдвигает то же требование: «Иже хощет над инем княжити, да учится первие сам собою владети» (стр. 103). Словами Соломона Пчела иначе учит искусству властвовать: «Владей, преже учивься

²² Ср. в записи Даля: «Богатого и в чуже знают, убогий и в своих невидим» (стр. 98).

под властью быти: учивься тому, и в власти будещи хытр» (стр. 105). Авторитетом Платона Пчела подтверждает: «Велику власть принимающему велик подобает ум имети» (стр. 104), поэтому, по словам Демокрита, «люто беснующемуся дати ножь остр и лукавому власть и силу» (стр. 112). Оба эти требования предъявляет не только к «властям», независимо от литературного воздействия, устная поговорка: «Кто сам собою не управит, тот и других не наставит»; «Не управишь собою, не управишь и другим» (Даль, стр. 125). Прямо к властью наделенным обращено поговоркой требование, выдвинутое и афоризмом Платона: «В болшем месте сидеть — много ума надобно» (Симони, стр. 177).

Размышляя об отношении власти к подчиненным, Пчела напоминает слова Аристотеля: «Иже многим страшен, то многих имать бояться» (стр. 106) — и более развернутый совет Плутарха: «Тако въсхоци жити, да ни боле тебе могущи быша тебе обидели, но ни ты будещи страшен меньшим своим» (стр. 9). О соблюдении «правды» Пчела напоминает изречением Платона: «Честен есть, иже ничтоже неправды творить; честней же есть сугубь, иже дерзновенья никоего же не дасть неправду деющим» (стр. 50). Так расширяется ответственность «властелина» не только за свое личное поведение, но и за всех «неправду деющих». Демокрит советует стремиться заслужить любовь подчиненных: «Любим въсхоци быти при житьи, нежели страшен: его же бо вси бояться, и ть въсех бояться» (стр. 103). О том же напоминает Исократ: «Не ревнуи велику власть прискавъшему, но добре с похвалою отшедъшему» (стр. 107).

Все эти афоризмы античных авторов перекликаются с наставлениями учительной христианской литературы, отразившими наблюдения над тем, как власть часто изменяет человека. «Власть бо очи смысленных ослепляет», и потому «Велик человек есть пред богом, иже во власти не изменится».²³

Пословицы не дают прямо таких советов властям, но высокая оценка ума — «Глупый осудит, а умный разсудит», «Глупый ищет большого места, а умного и в углу знать» (Даль, стр. 434) — показывает, что ум есть необходимое качество для того, чтобы «по правде» властвовать. Однако многочисленные поговорки с горечью напоминают, что богатство в жизни сильнее ума. «С богатством ум приходит» (стр. 442), т. е. богатого сочтут умным. Не кичиться умом, даже если ты наделен властью, косвенно советуют поговорки: «С умом носу не подынешь», «Умной спеси не бывает» (стр. 445). Зато «правда», справедливость, обязательна для всех: «Не ищи правды в других, коли ее в тебе нет» (стр. 199). Но поговорки чаще говорят о том, что в жизни «неправда» одолевает «правду»: «Хороша святая правда, да в люди не годится», «Изжил век, а все правды нет» (стр. 201).

Из общих размышлений о качествах всякого властелина выделяется группа афоризмов, посвященных «судиям». В условиях феодального строя древнерусский читатель, постоянно сталкивавшийся с «неправедным», пристрастным судом, сам слагавший острые критические поговорки, поговорки и целые рассказы о Шемякином суде, не мог не отнестись с особым вниманием к литературным рассуждениям на эту тему.

Евангельский текст призывал судить всех одинаково: «... не зриши бо на лице человеком» (Матфея, гл. 22, ст. 16); «Не судите на лица, но праведный суд судите» (Иоанна, гл. 7, ст. 24). Евангелие Луки осудило судью, который «бога не бояся и человек не срамляся» (гл. 18, ст. 2). Последнее выражение закрепилось в устной поговорке: «Ни бога не

²³ Памятники древнерусской церковно-учительной литературы, вып. 3, стр. 83.

«боится, ни людей не стыдится» (Даль, стр. 308). Совет же Евангелия Матфея «не зриши бо на лице» сохранился в литературном языке в выражении решать дело, «не взирая на лица».

Беспристрастного суда требует «Наказание богатым» в Изборнике 1076 г.: «Не оправьдаи неправеднааго, аште и друг ти есть; ти обидить правьднааго, аште и враг ти есть» (стр. 203—204). В Пчеле афоризм Мосхиона как бы продолжает разъяснять эту мысль: «Уне есть, по праву судивше, от осуженаго поношену быти бес правды, нежели, неправо судивше, ествием по правде поношену быти» (стр. 51).

Пословица повторяет смысл изречения Изборника, однако относит требование справедливости не только к судьям: «Другу дружи, а недруга не губи (вар. и другому не вреди)», «Другу не дружить, недругу не мстить, чтоб души не сгубить» (Даль, стр. 191).

Афоризмы давно отметили, что неправедный суд чаще всего решает дело в пользу того, кто дал «мзду» — взятку. Изречение Сираха — «Мьзда и дарове ослепляют очи мудрых, да видяштей не видят» — читаем уже в Изборнике 1076 г. (стр. 362—363). В сборнике «Цветы сельнии» от имени Соломона это наблюдение отнесено к судьям: «Мзда ослепляет очи судящих и видящих неправду» (стр. 106). Это изречение повторяется кратко в Повести об Акире: «Мзда очи ослепляет судиям» (стр. 559).²⁴

Афоризм Варнавы ту же мысль выражает несколько иначе, в более близкой к быту форме: «Тогда суд убогим нравится, егда судия убогим не богатиться» (стр. 13). В одной из русских обработок Пчелы находим вариант этого изречения: «И тогда суд праведен бывает убогим, егда судия не по мзде судит, то в правду помогает, но и в правду судя сиротам и вдовицам» (Пчела Роз., стр. 39).

В наиболее близкой к афоризму Сираха форме передают этот совет записи XVII—XVIII вв.: «Мзда и премудру мужу ослепляет очи» (Симони, стр. 120); «Мзда и мудрых ослепляет очи» (Богданов, стр. 95). Записи Татищева напоминают, что в изречении Изборника назывались и «дарове», и «мзда»: «Дары и мудрых ослепляют», «Мзда и мудрых ослепляет» (стр. 56). Первую из этих пословиц о «дарах» приводит и Даль (стр. 174). Применение к «судиям» изречения о силе мзды нашло отражение в пословицах: «Мздою, что уздою, обратишь судью в твою волю» (Симони, стр. 120). В записях Даля (стр. 172—175) смысл этого изречения сохраняется в самых разнообразных по форме пословицах: «Судью подаришь — правду победишь»; «Дари судью — так не посадит в тюрьму»; «Скорее дело вершишь, коли судью подаришь»; «Порожними руками с судьей не сговоришь», и т. п.

Размышлениям о власти имущих в Пчеле как бы подводится итог афоризмом, сообщаемым от имени Златоуста: «Не место добродетели, но добродетель место может украсить» (стр. 3).²⁵ Среди пословиц, записанных в конце XVII в., есть близкое соответствие этому книжному из-

²⁴ Афоризм «Дары ослепляют ум богов бессмертных и людей» получил широкое распространение от Гесиода через Платона и Овидия, но христианские писатели усвоили через Лексикон Свиды сокращенный его вариант: «Дары и мудрых ослепляют» (Тимошенко, стр. 16—17).

²⁵ На сочинения Иоанна Златоуста ссылается, приводя это изречение, Иоанн Дамаскин. По происхождению оно восходит к античной греческой и римской литературе (Плутарх, Цицерон), на образцах которой был воспитан в школе будущий Златоуст. В византийском сборнике изречений знаменитых мужей древности, составленном в XV в. Михаилом Апостолием, содержится этот афоризм. Не учтя текста Пчелы, И. Е. Тимошенко оставил открытым вопрос: «Из какого источника она (русская пословица, — В. А. П.) перешла к нам — неизвестно» (стр. 83).

речению: «Место человека не просветит, но человек место» (Симони, стр. 120). Даль приводит варианты, еще более близкие к тексту Златоуста: «Не человек местом красится, а место человеком»; «Не место человека, а человек место красит» (стр. 249, 697).

* * *

Афоризмы с большим вниманием отнеслись к обсуждению вопросов семейных отношений. Библейскую заповедь «Чти отца твоего и мать твою» Сирах дополняет предупреждением: «Благословение бо отче утверждает дома чядом, клятва же матерья искореняет до основания» (Изборник 1076 г., стр. 413). Краткий вариант в «Священных параллелях» — «Клятва матерья основания искоренит» (стр. 7). «Цветы сельнии» от имени Соломона приводят вариант этого изречения: «Отча клятва сушит, а матерья искоренит. Отчим благословением дом утвердится, а матерья молитва от напасти избавит» (стр. 110). Пчела дает от имени Александра вариант: «Едина капля слез матерних много прегрешения и клеветы загладит» (стр. 146). Устные пословицы повторяют эти мысли о силе родительского благословения и клятвы. Повесть о Горе-Злочастии рассказывает о том, как молодец, пропив все, что имел, кается: «...ослушался яз отца своего и матери, благословение мне от них миновалось». ²⁶ В сборнике Даля — «Родительское благословение на воде не тонет, на огне не горит», «Отцовская клятва сушит, а матерья коренит», «Материнская молитва со дна моря вынимает» (стр. 387).

Религиозная окраска требования беречь мать, содержащегося в поучении Ксенофонта сыновьям, — «Матери же ваю чьсть отъдаита и вьсе добро сътворита ей, да господа узьрита радуюшта ся», «Матере не забываита, волю ей творита» (Изборник 1076 г., стр. 479, 480) — сохранена и в устной пословице: «Покой матерь свою волю божию творит», «Не оставляй отца и матери на старости лет, и бог тебя не оставит» (Даль, стр. 385).

Однако афоризмы напоминали детям об обязанностях по отношению к родителям, мотивируя не только надеждой на награду от бога, но и тем, что и им понадобятся в старости заботы детей. В Пчеле Сократ советует: «Так буди родителям своим, ак бы молил быти детем своим» (стр. 220), и ему вторит Милисий: «Какы чести принесеши ты к своим родителям, таких и ты чаи от своих детеи на старость» (стр. 221). Ту же мысль, хотя и иными словами, выражают пословицы: «Корми сына до поры; придет пора — сын тебя покормит» (Даль, стр. 386). Зато пословица предупреждает, что ждет за плохое обращение с родителями: «Дети отца бьют, на себя запас пасут», «На лубе отца спустил, и сам того же жди от сына» (Даль, стр. 385).

В жизни бывали случаи, когда настоящим воспитателем оказывался не родной отец, и Менандр утверждает: «Отец есть иже вскормит, а не иже родит» (стр. 14). В одной из русских редакций Пчелы приводится расширенный вариант этого афоризма Менандра: «Учитель добрлучши есть худаго отца: отець бо худ детска родив и вскормив, а добрый учитель стар ум в нем строит» (Пчела Роз., стр. 49). Пословица сохраняет основные мысли обоих вариантов: «Не тот отец, мать, кто родил, а тот, кто вспоил, вскормил да добру научил» (Даль, стр. 385).

Интересно, что уже Пчела словами Епиктита определяет место дочери в семье близко к народной пословице: «Дьчи отцю — чюже стяжанье

²⁶ Повесть о Горе и Злочастии. — Памятники старинного русского языка и словесности XV—XVIII ст. Вып. VII, 1. Приготовил П. Симони. СПб., 1907, стр. 36.

есть» (стр. 222). Так и Даль записывает: «Дочь — чужое сокровище» (стр. 384). Пословица поясняет такую оценку: «Холь да корми, учи да стереги, да в люди отдай» (там же). Есть и варианты этой пословицы: «Сын — домашний гость, а дочь в люди пойдет» (Даль, стр. 383). «Сына корми — себе пригодится, дочь корми — людям снадобится» (стр. 384).

Размышляя о детях, Пчела афоризмом Клитарха предупреждает: «Именья многа детям безумным не пользуют» (стр. 133). Этот грустный вывод пословица делает прямо из житейских наблюдений: «Глупому сыну не впрок богатство (вар. не в помощь наследство)» (Даль, стр. 386).

Немало теплых слов сказали афоризмы о «жене доброй» — основе семьи. Изречения Сираха на эту тему вошли уже в Изборник 1076 г.: «Жены добры блажен есть мужь ея и число дньи его сугубо», «Жена добля веселить мужа своего и лета его испълнить миромь», «Жена добля и мудра — чьясть блага и в чясти боящих ся господа дана будеть» (стр. 383). Эти изречения повторяет сборник «Священные параллели» (стр. 34, 35). Старшая редакция «Слова» Даниила Заточника повторила изречение Соломона: «Жена добра — венец мужу своему» (стр. 30; ср.: Притчи Соломона, гл. 12, ст. 4).

Такую характеристику доброй жены прочно усвоили пословицы, о чем свидетельствуют уже старшие их записи: «Женою доброю муж честен бывает» (Симони, стр. 183; то же — Петр., стр. 26, Даль, стр. 370).

Однако изречение Сираха скептически предупреждало: «Жены добры неудобь обрести» (Изборник 1076 г., стр. 383—384; то же — Менаандр, стр. 7). Уже в античной греческой литературе, особенно в комедиях, были известны афоризмы о злых женах, получили распространение сравнения их с «неукротимым наглым зверем» (Тимошенко, стр. 73). Христианство, с его резко осудительным отношением к плотской любви, продолжило развитие этой темы, и в византийской учительной литературе был создан ряд «слов» о злых женах, а сборники изречений включили значительное число афоризмов, характеризующих самыми отрицательными чертами этот противостоящий «доброй» жене образ «злой». В русскую литературу старшие образцы сказаний о злых женах вошли через Изборник Святослава 1073 г. (лл. 169 об.—175), где представлен богатейший набор всяческих обвинений, с помощью которых обосновывается запрещение женщинам «учити», считать себя равными мужу, и красочно изображаются способы, какими жена вводит в «грех» и влечет в ад «мужьск род». Многие из этих обвинений повторяются и в других «словах» о злых женах, цитируются в виде отдельных изречений и в сборниках афоризмов.

Изборник 1076 г. в разделах «О женах зьлыхих и добрых» и «О жене лукаве» (от этого раздела сохранилось лишь два изречения, следующая тетрадь утеряна) поместил также определения женской «злости» и «лукавства»: «Мала есть вся зьлоба противу зьлобе женьскей...»; «Жена лукава — язва сердечная»; «Волю жити с лвьмь неже с женою лукавою» (стр. 382, 384). Пчела приводит библейские изречения, близкие к последнему афоризму Изборника. Сирах предупреждает: «Пребывати изволи со лвом и змием, нежели с женою лукавою». А Соломон дает расширенный вариант этой мысли: «Якоже червь в древе, тако же мужа губить жена злодеица. Уне жити в пустыни с лвом и с змиею, неже жити с женою лукавою и язычною» (стр. 418). «Разумения единострочные» кратко повторяют: «Со лвом лучше жити, неже с женою злою» (стр. 409) — и в более общей форме: «Зверии всех свирепейши есть жена» (там же). «Священные параллели», со ссылкой «от приточь», при-

водят краткий вариант изречения Соломона: «Яко же червь в дереве, тако и жена злоумна погубить мужа» (стр. 36). Именно это изречение Соломона пересказано в старшей редакции «Слова» Даниила Заточника: «Червь древо тлит, а зла жена дом мужа своего терять» (стр. 31).

Русский читатель знакомился по Измарагду со «словами» Иоанна Златоуста «О добрых женах и о злых», «О злых женах», в которые вошли и приведенные изречения Сираха и Соломона, и другие афоризмы тех же авторов. Поэтому в пословицы входили определения женской злобы не только через сборники афоризмов, но и непосредственно через учительные «слова» на эту тему.

В старших записях пословиц находим пословичные изречения явно книжного происхождения: «Злых всех злее злая жена» (Симони, стр. 105); «Женою Адам из рая изгнан» (стр. 104); «Жена злонравна — мужу погибель» (Петр., стр. 28). Даль приводит много пословиц, осуждающих «злую жену», и среди них — близкие к приведенным выше книжным афоризмам: «Червь древо тлит, а злая жена дом изводит»; «Злая жена — злее зла»; «Злая жена — та же змея»; «Лучше жить со змеею, чем со злою женою» (стр. 376).

Менандр перенес осуждение женской злобы на мачеху: «Несть злее ничтоже ино паче мачехы злы» (стр. 8). Пословица часто противопоставляет доброту матери жестокости мачехи, однако выражает эту тему независимо от книжного афоризма (ср. в сборнике Даля, стр. 393).

К теме взаимоотношений между людьми примыкают и афоризмы, характеризующие отношение к войне («брани»), ссоре и миру. Христианское резко отрицательное отношение к насилию выражено в словах Христа, обращенных к ученику, который, защищая его, отсек ухо одному из «слуг архиерея», пришедших арестовать Христа: «Вси бо приемшии нож ножем погибнут» (Матфея, гл. 26, ст. 52). Пчела включает афоризм Димостена: «Брань славна лучши есть мира скудна» (стр. 412). Этот афоризм неоднократно цитируется в летописных статьях XII и XIII вв. (Лаврентьевская летопись под 1186, 1187, 1239 гг.). Со ссылкой на Фукидида Пчела разъясняла вред «лжива мира»: «Начало рати мир утверждает, со лживым же миром живуше, велию пакость землям творять люту» (стр. 413).

В записи Даля сохранился этот афоризм со старинным значением слова «брань» — война (стр. 262). Изречению Фукидида: «Начало рати мир утверждает» (Пчела, стр. 413) — соответствуют в Ипатьевской летописи под 1148 г. пословицы «Мир стоит до рати, а рать до мира», а в записи Даля — «Рать стоит до мира, ложь до правды» (стр. 198, где приведена и как отдельная пословица лишь вторая часть — «Ложь...»).

Под 1254 г. летопись (см. Ипатьевский список) поместила афоризм, видимо, книжного происхождения: «Война без падших мертвых не бываеть». Аналогичные пословицы, но прямо не связанные с этим изречением, отмечает Даль: «Ни моря без воды, ни войны без крови», «Война кровь любит (пьет)» (стр. 259). Однако обычно пословица употребляет слово «брань» в значении «ссора» (притом словесная), противопоставляя брань — драке. Так, в записи конца XVII в. читаем: «Бранясь, оставь слово к миру» (Симони, стр. 78; Татищев, стр. 47; Богданов, стр. 68). Даль записывает варианты этой мысли — после брани надо мириться: «С кем побранюсь, с тем и помирюсь» (стр. 265), «Сколько ни браниться, а быть помириться» (стр. 266). Поэтому даже «худой мир» предпочтительнее брани, драки: «Худой мир лучше доброй драки» (стр. 264).

Именно поэтому к брани-ссоре пословицы относятся отрицательно. Уже в записи XVII в. пословица утверждала: «Бранью праву не быть» (Симони, стр. 78; Даль, стр. 267).

* * *

Средневековое учение о «естестве» человека обращало внимание русских читателей на особо важное значение в его жизни ума: «Яко князь во граде, тако и ум владеет душою и телом».²⁷ Уже в XVII в. была записана пословица: «Свой ум — царь в голове» (Симони, стр. 139; то же — Даль, стр. 440).

Высоко ценя ум, Пчела собирает ряд изречений на эту тему. Общее суждение о ценности ума выражено афоризмом Филона: «Мудрость надо всеми добродетелими цесарствовать» (стр. 17). Вариант этого суждения — изречение Клеитарха: «Царь ума венцем не прищеть, ум бо цесарствует» (стр. 104). Однако Златоуст иначе определяет отношение между умом и добродетелью: «Источник и мати и корень мудрости — добродетель, а все лукавство от безумья починается» (стр. 17).

В сборнике Даля характеристике значения ума посвящено много пословиц, среди которых есть дающие общую высокую оценку ума, но прямой связи между ними и книжными изречениями нет: «Голова — всему начало», «Где ум, там и толк» (стр. 430); «Голова без ума, что фонарь без свечи» (стр. 434), и т. д.

Ум сильнее удачи-счастья («вазни»). К такому выводу в Пчеле ведет спор между златолюбцем и любомудрецом. Последнее слово в этом споре о том, что лучше — «капля вазни» или «ботарь ума», остается за любомудрецом: «абы ми капля ума, негли глубина вазни» (стр. 17). К тому же заключению приводит афоризм Тимонакса: «Умом возможно вазни приискати, вазнь же ума не приобретает» (стр. 19).

Независимо от этих литературных изречений пословица утверждает ту же мысль: «Счастье без ума нипочем», «Счастье без ума — дырявая сума: что найдешь и то потеряешь» (Даль, стр. 66). Но поскольку другие пословицы склонны счастье-удачу считать независимым от ума («Счастье вольная пташка: где захотела, там и села» — Даль, стр. 72), в пословицы перешло изречение Суворова: «Сегодня счастье, завтра счастье — помилуй бог, а ум-то где?» (стр. 67).

Ум дороже богатства, напоминает в Пчеле Пифагор: «Ни коня без узды возможно есть дерьжати, ни богатства без ума» (стр. 24). Плутарх вторит этой мысли: «На рати утверженья ради железо есть дражшии злата, а в животе — ум паче богатства» (стр. 130). Менандр напоминает: «Луче сбирати ум, негли богатство лукаво» (стр. 10); «Луче капля ума, неж богатства довол» (стр. 19); «Здравие и ум — двое добро в животе» (стр. 21). Пословицы, не повторяя книжных изречений, сходятся с ними в предпочтении ума богатству: «Не купи гумна, купи ума» (Даль, стр. 431); «Был бы ум, будет и рубль; не будет ума — не будет и рубля» (там же).

Интересной оказалась судьба изречения Плутарха, включенного в Пчелу и подчеркивающего преимущество ума перед богатством и славой: «Ни больного может изцелити златая кровать, ни несмысленному на ползу слава и богатство» (стр. 176). В устной традиции первая часть этого афоризма выделилась в самостоятельную пословицу и приккнула к другим, на тему — больному все не мило. В сборнике конца XVII в. читаем: «Болному злата кровать не поможет» (Симони, стр. 79;

²⁷ Слово о славе мира сего. — Измарагд, ч. 2, л. 25 об.

«... кровать и золотая...» — Петр., стр. 24; «... и золотая не мила» — Богданов, стр. 66). В записи Даля: «Больному и золотая кровать не поможет (вар. не рад больной и золотой кровати)». В этой последней форме книжная по происхождению поговорка встретила с аналогичными по теме: «Болному все горко» (Татищев, стр. 47; Богданов, стр. 66; Даль, стр. 398); «Болному все не мило», «Болному забавы не в пользу» (Богданов, стр. 66); «Больной и мед горько», «Больному и киселя в рот не вотрешь», «Больной и сам не свой» и т. д. (Даль, стр. 398).

Ум выше силы, утверждает в Пчеле изречение Хорикина: «Сила без доброумья ничтоже пользует, ум же, аще и силы не имеет, многожды домыслится» (стр. 22). Пословица согласна с такой оценкой ума: «И сила ум уступает» (Даль, стр. 431), но рядом и безнадежное наблюдение: «Сила ум ломает» (там же).

Изречения Пчелы учили высоко ценить умное слово. «Не омочив языка в уме, много съгресиши в слове», — советует Зинон (стр. 360), — а Варнава предупреждает: «Мутен ум чиста слова не ражает» (стр. 11). Поэтому в Повести об Акире умная речь характеризуется так: «Аще кто послушаеь умна человека, то яко же в день жадания студеные воды напьется» (стр. 51).

Пословицы по-своему, но очень близко к книжным афоризмам передают ту же мысль: «Умную речь хорошо и слушать», «В умной беседе быть — ума прикупить, а в глупой — и свой растерять» (Даль, стр. 431). Похвала умной речи: «С тобой разговориться, что меду напиться» (Даль, стр. 417).

Признавая пользу общения с «умным», изречение из Повести об Акире советует остерегаться похвалы «безумного»: «Уне есть от премудра бьену быти, неже от безумна маслом помазану быти» (стр. 91). Пословица выражает своими словами ту же мысль: «Лучше умная хула, чем дурацкая похвала», «Иная похвала хуже брани» (Даль, стр. 735, 736). Вариант также в записи Даля: «С умным браниться — ума набраться, с дураком дружитья — свой растерять» (стр. 445).

Высшее наказание для человека — лишиться ума. В одной из русских обработок Пчелы читаем, без ссылки на автора, изречение: «Аще на когъ бог прогневаеься, то преже избезумитя» (Пчела Роз., стр. 54). Пословица по-своему передает эту мысль: «Отыми, господи, руки, ноги, да опокнь разум» (Даль, стр. 430).²⁸

Умному в изречениях противостоит «безумный» — глупый. Среди афоризмов Варнавы находим такие оценки безумного: «Луче есть на не обуздане коне ездити, неже с безумным свет (совет) творити», «Иже красен и безумен, то акы паволочито възглавие, соломы натъкано» (стр. 15). Второй афоризм в близкой передаче читаем в старшей редакции «Слова» Даниила Заточника, где противопоставляется мудрый нищий «несмыслену» богачу: «Нишь бо мудр, аки злато в кални судни, а богат красен и не съмыслен аки паволочито изголовие, соломы наткано» (стр. 21).

Противопоставление умного глупому — тема многих пословиц: «Коня правят уздою, а человека умом» (Паус, стр. 41); «Умный не осудит, а глупый не рассудит», «И толст, да прост, и не телен, да делен», «Мужик умен — пить волен; мужик глуп — пропьет и тулуп» и т. д. (Даль, стр. 434).

²⁸ В статье В. Калнина «На чьей арбе ехал Лазда?» рассказ о деятельности в Швеции латышских эмигрантов заканчивается старым афоризмом-пословицей: «Вот уж поистине, если господь хочет покарать человека, он лишает его разума!» («Известия», 1969, 1 августа, стр. 4).

«Безумного» учить бесполезно, утверждают книжные изречения. В Повести об Акире эта мысль выражена снова противопоставлением: «Умну мужу речеши слово — и поболить сердцем, безумнаго аще и кнутом бьеши, не вложиши в онь ума», «Умна мужа послав на путь, не много ему, кажи, а безумнаго послав, то сам по нем иди, да не введеть тя в срам» (стр. 55—57). В русской редакции Пчелы, со ссылкой на Притчи Соломона (гл. 27, ст. 22), приведено изречение: «Аще безумна бьеши, то безумия от него не отимеши» — и второе, на ту же тему: «Ни мертвеца розсмешити, ни безумнаго уму научити» (Пчела Роз., стр. 53).

Соответствия этим изречениям находим уже в старшей редакции «Слова» Даниила Заточника: «Мужа бо мудра посылай и мало ему кажи, а безумнаго посылай и сам не ленися по нем ити» (стр. 23); «Ни мертвеца розсмешити, ни безумнаго наказати (*вар.* научити)» (стр. 24).

Пословицы также считают бесполезным учить «безумного», и связь их с изречениями сохраняется: «Ни мертвеца рассмешить, ни дурака научить», «Что в утлый мех воду лить, то безумного уму-разуму учить», «Дырявого меха не надуть, а безумного не научить» (Даль, стр. 439); «Хорошо того бить, кто плачет, а учить — кто слушается» (стр. 129).

Изречения о безумных-глупых создавались, очевидно, рано и в русской литературе. Так, в старшей редакции «Слова» Даниила Заточника среди «мирских притч» читаем следующую: «Безумных бо ни сеют, ни орют, ни в житницу собирают, но сами ся родят» (стр. 24). Стилистическим образцом для этого изречения, возможно, послужил текст Евангелия Матфея (гл. 6, ст. 26): «Воззрите на птицы небесныя, яко не сеют, ни жнут, ни собирают в житницы. . .». В редакции XIII в. «Моления» Даниила Заточника эта формула расширяется: «Безумных бо ни сеют, ни орют, ни прядут, ни ткут, но сами ся ражают» («Слово» Даниила Заточника, стр. 67). Несколько иначе основная формула развита в изречении, входящем в русский список Пчелы начала XVI в.: «Безумных ни орют, ни сеют, ни куют, ни льют, но сами ся ражают» (Пчела Роз., стр. 53).

Пословица в записи конца XVII в. по-своему передает старшую форму этой характеристики безумного: «Дураков не сеют, а умных не веют, и сами они объявляются» (Симони, стр. 95). Но рядом записана и более близкая к книжному источнику форма: «Дураков ни сеют, ни жнут, сами родятся» (стр. 93). Вариант — в записи Даля: «Дураков ни орут, ни сеют, а сами родятся» (стр. 438).

Книжные изречения о ценности ума рано, видимо, встретились с народными пословицами на эту тему. В сборнике XVII в. «Цветы сельнии» со ссылкой на Пчелу читается изречение явно устного народного происхождения: «Зелен виноград не сладок, а мал ум не крепок, а во всяком мудреце довольно простоты» (стр. 118). В сборнике Богданова две первые части переданы точно: «Зелен виноград не сладок, а млад ум не крепок» (стр. 82). В старшей записи конца XVII в. вместо «ум» читается «человек»: «Зелен виноград не сладок, а млад человек не крепок» (Симони, стр. 107). Третья часть в виде отдельной поговорки записана Далем: «На всякого мудреца довольно простоты» (стр. 441).

Ум необходимо развивать учением. Древнерусский читатель еще в «Повести временных лет» прочитал наставление о том, что «велика бо бывает полза от ученья книжного», и похвалу книгам: «Се бо суть реки напаяюще вселеную, се суть исходяща мудрости; книгам бо есть неисчетная глубина; сими бо в печали утешаеми есмы; си суть узда въздержанью» (1037 г.).

В одном из поучений на тему «почитанья книжного» — «Того же Кюрила наказанье», в списке, помещаемом после «слов» Кирилла Туровского и потому иногда приписываемом ему же, польза чтения «святых книг» доказывается изречением: «Капля бо часто каплющи и камень вдолит, тако и почитая часто книги с разумомъ, разрешит греховныя соузы».²⁹ Вариант этого изречения в сборнике «слов» XV—XVI в. собрания Киевского Михайловского монастыря, где оно находится в «Слове апостола Павла истолковано Иваном Златоустым и великим Васильем»: «Воды бо часто капля каплющи и камень удоить, тако книги часто чтомы наведуць на истинный путь» (л. 8). Первоисточник этого афоризма отмечается у античных греческих поэтов с V в. до н. э. («Капля, непрерывно падая, долбит скалу»); в римской литературе — у Овидия, откуда переходит к византийским писателям, в том числе и в византийскую христианскую церковно-учительную литературу.³⁰ Именно через эту святоотеческую книжность афоризм дошел до древнерусской литературы и был усвоен как пословица с широким применением ее к разным случаям жизни. Так, Даль помещает пословицу «Капля камень долбит» в раздел «Терпение, надежда» рядом с русским вариантом «Дятел и дуб продабливает» (стр. 118).

Сборники афоризмов с разных точек зрения внушали мысль о необходимости учения. Изречение Варнавы изображает учение как подпору ума: «Муж мудр без книг подобен есть оплоту без подпор: егда без ветра, то он стоит, а ветру пахнувшю на нь, то подается, не имый подпора книжных словес» (стр. 16). Именно учение делает ум мудрым. «Ум и мудрость аще ся обое случить в человеце, то акы обе очи в челе, съвершено глданье имуще» (там же). Пчела афоризмом Плутарха напоминает о необходимости ученья: «Ни в рыбах гласа, ни в ненаказаных добра дела ищи» (стр. 165). В списке Пчелы начала XVI в. другим сравнением, видимо русского происхождения, доказывается ценность для ума ученья: «Ум остр, николи же слыша святых книг, акы она припешена птица не может борзо възлетети». В сербском списке в том же афоризме отсутствует характерное для русской охотничьей стилистики выражение «припешена птица»; вместо него читаем «птица без перья» (Пчела Роз., стр. 49). Тимонакс замечает с насмешкой: «Смешно есть, иже глаголетъ, яко мудрость без ученья есть» (Пчела, стр. 19).

Пословицы о пользе именно книжного учения сложились вне приведенных книжных изречений: «Кто грамоте горазд, не умеет ли пропасть» (Симони, стр. 112; Петр., стр. 29; Даль, стр. 418); «Книги читать — зла не плутать» (Симони, стр. 113); «Не учась в попы не ставят» (Татищев, стр. 59); «Не учась в грамоты в попы не ставятся» (Богданов, стр. 103); «Грамоте учиться всегда пригодится», «Не красна книга письмом, красна умом» (Даль, стр. 420, 418).

Иной была судьба афоризма Демокрита: «Наказание корение имеет горко, а плод сладок» (Пчела, стр. 168). Этот афоризм, идущий, вероятнее всего, от Аристотеля, широко использовался и греческими и римскими писателями (Тимошенко, стр. 68). Известен он и в весьма близкой к книжной форме пословице: «Корень учения горек, да плод его сладок» (Даль, стр. 422). Но рядом с этой литературной по происхождению пословицей есть независимые от нее, но сходные по мысли поговорки, напоминающие о том, что ученье требует упорного труда: «Многое уче-

²⁹ Рукописи гр. А. С. Уварова, том второй, изданные М. И. Сухомлиновым. СПб., 1858, стр. 70.

³⁰ См.: Тимошенко, стр. 66—67.

ние трудов потребует» (Симони, стр. 120); «Коли хочешь много знать, не надобно много спать» (Богданов, стр. 87; Даль, стр. 422); «Итти в науку — терпеть муку», «Без муки нет и науки» (Даль, стр. 422).

Значение книги в сочинениях Иоанна Златоуста определяется так: «Книжная премудрость подобна солнечной светлости».³¹ Аналогию к этому изречению представляет пословица «Ученье свет, а неученье тьма».³² Особенно необходимо «наказание», т. е. ученье, тем, кто наделен властью; Пчела дает выписку из Плутарха: «Притча глаголет: детям ножа не давай. Аз же рьку: ни детям богатства, ни мужем ненаказанным силы и власти подавати» (стр. 101). Словами Демокрита Пчела предостерегает: «Несмысленным уне есть под властью быти, нежели самому владети» (стр. 103).

Однако Менаандр напоминал, что не все могут учить: «Вещати умеют мнози, а разумети не вси» (стр. 11). Так и пословица предупреждает: «Мудрено тому учить, чего сами не знаем (вар. не умеем)»;³³ «Складно бае, да дела не знает», «Всяк мастер на выучку берет, да не всяк доучивает» (Даль, стр. 415, 422).

Высоко оценивая ум, мысль, учение, дидактическая литература много внимания уделила рассуждениям о слове — выразителе мысли, суждений и человеческих отношений. Пчела все же особо подчеркивала силу не слов, а доброго примера. Богословец наставляет: «Уча учи нравом, а не словом» (стр. 148). Ему вторят Епихарий — «Учитель нравом да покорить ученика, а не словом» (стр. 155) — и Димостен: «Не тако можеши словом учити и привлеши к себе слушающих, акы нравом благым» (стр. 347).

В соответствии с такими суждениями о том, что дела сильнее даже самых правильных словесных наставлений, афоризмы учили больше доверять увиденному, чем услышанному, а «дело» предпочитали «слову». В Изборник 1076 г. включено изречение Сираха: «Не буди скор языкъм своимъ и ленив и слаб в делех своих» (стр. 322). Пчела тот же афоризм Сираха приводит в несколько ином изложении: «Не буди шатайся языком своим, ни ослаблен ни ленив умом своим и делом тако же» (стр. 427).

В XVIII в. записана пословица, близкая к этому изречению: «Не спеши языком — а не ленись делом» (Петр., стр. 32; Татищев, стр. 58); вариант у Богданова: «Не спеши языком, а руками не ленись» (стр. 102). У Даля находим целую группу пословиц на эту тему, то повторяющих близко книжный афоризм — «Языком не торопись, а делом не ленись», «Не спеши языком — торопись делом» (стр. 407), — то лишь развивающих его противопоставление слова и дела: «Кто мало говорит, тот больше делает», «Кто много говорит, тот мало делает», «Поменьше бы слов, да побольше дела» (Даль, стр. 407, 635).

В античной греческой литературе, начиная с Геродота, увиденное глазами считалось более достоверным, чем услышанное ушами: «Уши для человека не столь верные показатели, как глаза» или «Глаза более достоверные свидетели, чем уши». В сборнике греческих пословиц Апостолия (XV в.) этот афоризм уже расценивается как бытующее отдельно

³¹ См. рукопись из собрания Погодина, № 1558, XVII в., л. 227 (А. Ф. Бычков. Описание церковно-славянских и русских рукописных сборников имп. Публичной библиотеки. СПб., 1882, стр. 179).

³² И. Снегирев. Русские в своих пословицах, кн. II. М., 1831, стр. 27; см. также: Даль, стр. 423.

³³ Мораль к средневековой басне «Лисица и волк» гласит: «Не учи других, пока сам не учен» (Басни Эзопа, стр. 231).

изречение (Тимошенко, стр. 47). Аналогична по смыслу русская пословица «Не верь чужим речам, верь своим очам» (Даль, стр. 666), хотя прямо связывать ее с греческим афоризмом нет основания.

Пчела, осуждая болтливость, дает другой совет: больше слушать, чем говорить. На вопрос: «Како две уши имеем, а един язык?» — Димостин отвечает: «Зане достойно сугубо слышати, а единою молвити» (стр. 310). Вариант этого совета Пчела приводит от имени Димонакса: «Ушима боле требуи, нежели языком» (стр. 309). Со ссылкой на Апостол Пчела включает христианский вариант этого совета: «Да будет всяк человек скор на послушание, а ленив на глаголение» (стр. 306). В записи XVIII в. эта мысль из афоризмов находит краткое выражение в пословице «Мало говори — больше услышишь» (Богданов, стр. 94). В сборнике Даля этому суждению соответствуют пословицы: «На то два уха, чтобы больше слухать», «Бог дал два уха, а один язык», «Слушай больше, а говори меньше», «Поменьше говори, побольше услышишь» (Даль, стр. 317, 407). В записи, сделанной в Олонецкой губернии, вариант того же рассуждения Пчелы: «На то два уха, чтоб больше слушать; один рот, да и тот много врет» (стр. 158).

Итак, первое предостережение афористической литературы направлено против «многоглаголания», болтливости. В Пчеле особый раздел отведен теме «О многомолвлении» (стр. 306—311). Первоисточником еще по-книжному звучащего в сборнике пословиц изречения — «Во многом глаголании несть спасения» (Симони, стр. 85; Татищев, стр. 48; Богданов, стр. 73; Даль, стр. 407) — был, видимо, текст Евангелия Матфея: «Молящиеся же не лишше глаголите, якоже язычници: мнят бо, яко во многоглаголании своем услышани будут» (гл. 6, ст. 7).

Болтливость, непродуманные слова осуждают и другие афоризмы. В Пчеле Исократ предупреждает: «Всяко, иже хощеша реши, прежде искушай умом своим: в многих бо язык речеть (*вар.* рыщеть) пред умом» (стр. 309). С этим афоризмом связано пословичное изречение, известное уже по старшим записям: «Язык мой — враг мой: прежде ума моего рыщет» (Симони, стр. 161; Петр., стр. 26). Повторяя эту старую форму пословицы, Даль записывает и ее ритмически доработанный вариант: «Язык мой враг мой — прежде ума рыщет, беды ищет» (стр. 412).

О том, что пустых речей говорить не следует, что иногда лучше помолчать, афоризмы напоминали в разной форме. В Изборник 1076 г. вошла библейские изречения Сираха: «Человек мудр умлѣчить до времени, и умножая словеса мръзък будеть» (стр. 361); «Язык человекъ падение ему есть» (стр. 325). Там же слова Нила Синайского зовут воздерживаться от болтливости: «Съвяжи язык си, многошьды бо извештаеть еже есть лепо таити» (стр. 277—278). Неоднократно и то же самое советует Менандр: «Язык паче всего учися держати» (стр. 7); «Бываеть другоици молчание луче глаголания» (стр. 16); «Уне есть молчати, негли глаголати пустошная» (стр. 27); «Узду имей языку, да не глаголет пространно» (стр. 32). «Разумения единострочные» повторяют этот совет: «Язык паче везде изволи удержевати» (стр. 408).

Пословицы по-своему, независимо от книжных афоризмов, осуждают многословие: «Сперва подумай — потом говори» (Симони, стр. 195); «Мнѣго знать подобает, да больше молчать» (Паус, стр. 40); «Многие речи в добро не приводят», «Много знай, да меньше говори» (Богданов, стр. 995—996). Обширную подборку пословиц на тему о вреде болтливости дает Даль: «Много знай, да мало бай», «Много баить не подобает», «Держи язык короче», «Держи язык за зубами (*вар.* за замком, на привязи)», «Мелет день до вечера, а послушать нечего», «Язык болтает,

а голова не знает», «Сказано — серебро, не сказано — золото» и т. д. (стр. 407—418).

Предостерегая от болтливости вообще, Пчела от имени Соломона советует не тратить слов на спор с язычным, т. е. многословным, человеком: «С язычным человеком не спирайся: не прикладывай на огонь его дров» (стр. 306). Даль записал как пословицу аналогию ко второй части этого изречения: «Не подкладывай к огню соломы» (стр. 670). Впрочем, одно из изречений Варнавы (стр. 13), включенное в позднюю русскую редакцию Пчелы (Пчела Роз., стр. 36), настораживает и против излишней молчаливости: «Затчена корчага, молчалив муж — неизвестно имат ли что в себе». Пословицы по-своему оценивают это свойство: «Не стать говорить — так и бог не услышит», «Дитя не заплачет — и мать не знает», «Молчан-собака не слуга во дворе» (Даль, стр. 417).

Предостерегая от болтливости, рекомендуя вдумчивое отношение к слову, афоризмы призывают силу слова, его воздействие на человека, а потому напоминают, что сказанного не вернешь. Пчела приводит афоризм Плутарха: «Ни птицы упущены скоро можеша опять яти, ни слова, из уст вылетевша, възвратити можеша и яти» (стр. 195). И. Е. Тимошенко отмечает, что Менандр использовал для сравнения в аналогичном изречении образ брошенного камня, а Гораций — пущенной стрелы (стр. 78).

В русских пословицах старший вариант повторяет образ птицы, примененный Плутархом: «Слово не воробей, а выпустишь — не схватишь» (Петр., стр. 34). Даль записал и вариант старой пословицы — «Слово не воробей, вылетит — не поймашь», — и другие пословицы, выражающие ту же мысль: «И дорого бы дал за словечко — да не выкупишь», «Коня на вожжах удержишь, а слова с языка не воротишь», «Сказанное слово в кадык назад не ворочается», «Слово выпустишь, так и крюком не втащишь», «Молвишь — не воротишь, а плюнешь — не подымешь», «Выстрелив пулю — не схватишь, а слово сказав — не поймашь», «Языком не слизнешь» (стр. 417—418).

Если сказанного слова не вернешь, что доказывал афоризм с помощью сопоставления с улетевшей птицей, то другое бытовое сравнение подчеркивало необходимость самого осторожного обращения со словом. «Уне есть ногами потъкнутися, нежели языком», — предупреждает Пчела словами Клитарха. Это изречение полностью повторено в русской редакции Повести об Акире Премудром.³⁴ Ошибочно занеся этот афоризм в число латинских схоластических пословиц, И. Е. Тимошенко, не учтя текста Пчелы, пришел к выводу: «Когда и каким путем они проникли к нам, неизвестно» (стр. 167). Между тем в Пчеле есть и вариант изречения Клитарха, помещенный под именем Нила Синайского: «Щади своего беспоставного языка: горьчае языком попользнути, нежели ногами» (стр. 308). Даль записал пословицу, явно связанную с изречением Клитарха: «Лучше ногою запнуться, нежели языком» (стр. 418).

Афоризмы напоминали, что словом можно помочь человеку, утешить его, сделать добро, но можно и обидеть, причинить зло. Отсюда определения слова в книжных изречениях — «мудро», «добро», «кротко», «полезно», но рядом — «лживо», «тяжело», «ранит подобно стреле».

Пчела от имени Плутарха приводит изречение: «Кротько слово разрушаает гнев» (стр. 187). То же действие кроткого слова признают

³⁴ В сирийской версии та же мысль выражена иначе: «Лучше для человека споткнуться в сердце своем, нежели споткнуться своим языком» (Повесть об Акире, стр. 70, 71).

Притчи Соломона: «Мягкий язык переламывает кость» (гл. 25, ст. 15) или «Кроткий ответ отвращает гнев, а оскорбительное слово возбуждает ярость» (гл. 15, ст. 1). Менандр учит: «Умеет слово мудро печаль врачевати» (стр. 11), «Душе печалне полза есть слово добро» (стр. 17, 22).

Народные пословицы с конца XVII в. отмечают это различие между «мягким» и «жестким» словом: «Ласково слово кость ломит, а жестоко гнев движет» (Симони, стр. 118); «Ласковое слово пуше дубины» (Татищев, стр. 55; Богданов, стр. 90). Даль записывает варианты, в которых на первый план выделяется в слове покорность: «Покорное слово гнев укрощает», «Покорное слово сокрушает кости» (стр. 216). Но приводит он и традиционный вариант: «Ласковое слово и кость ломит» (стр. 418). Пословица учит не жалеть доброго слова: «От приветливых слов язык не отсохнет» (Даль, стр. 518).

Но слово может и повредить человеку — Менандр напоминает об этом изречением: «Меч язвит тело, а слово зло — ум» (стр. 12); ср. вариант в «Разумениях единострочных»: «Меч уязвляет тело, ума же — слово» (стр. 409). Та же мысль повторяется в изречениях Исихия и Варнавы: «Меч погубляет многы, но не яко язык зол» (стр. 10). Ср. у Даля: «Слово не стрела, а сердце язвит», «Слово не стрела, а разит (вар. Слово не обух, а от него люди гибнут)» (стр. 416). В старших записях пословица, сохраняя то же уподобление слова стреле, предлагает противоположное значение слова: «Слово не стрела, а к сердцу льнет» (Симони, стр. 196; то же — Петр., стр. 35).

Афоризм Пчелы, приведенный со ссылкой на Апостола, подчеркивает различие смысла слова и его действия на человека: «Из одних уст исходить и благословение и клятва» (стр. 285). В сборнике XVI в. «Священные параллели» Иоанна Дамаскина приведена цитата «от Иаковля епистолия», которая заканчивается тем же изречением: «...от тех уст исходить клятва и благословение; не подобает, братие моа, тем тако бывати, еда тъжде источник испущает сладко и горко» (стр. 7). Пословица в записи Даля и повторяет это изречение — «Из одних уст клятва и благословение», — и по аналогии с ним строит другие: «Одни глаза и плачут и смеются», «Из одного рта тепло и холодно» (стр. 659).

К разумным, «полезным» речам следует прислушиваться, учат афоризмы; об этом нередко напоминало Евангелие, заключая поучение словами: «Имейя уши слышати да слышит» (Матфея, гл. 11, 13, 25; Марка, гл. 4, и т. д.). Пчела от имени Ниского советует: «Уне есть с лучшими беседовати, нежели с пущими» (стр. 149). Варнава учит: «Пчела на звон летить, а мудрыи на полезная словеса течет» (стр. 11).

Пословицы гораздо больше говорят о пустословии, осуждая его, однако и «хорошей», «красной», «живой» речи уделяют они внимание: «Живое слово дороже мертвой буквы», «Хорошу (вар. красную) речь хорошо (вар. красно) и слушать», «И невелика беседа, да честна», «Живым словом победить», «Не пройми копьем, пройми языком», «Красно поле пшеном, а беседа умом» (Даль, стр. 417).

Но строго осуждают афоризмы лживое, злое слово. Еще Псалтырь издавна предупреждала: «Удържи язык свой от зла и устье свои не глаголати лъсти» (псалом 33, — Амфилохий I, стр. 200). Поэтому и Евангелие Матфея учит: «Не входящее во уста сквернит человека, но исходящее изо уст, то сквернит человека» (гл. 15, ст. 11). «Язык многих зол виновен есть» («Разумения единострочные», стр. 408); «Лживо слово яко же и олово: тяжело есть и напоследок по воде плавает» (Повесть об Акире, стр. 75). Осудительное отношение не только к пустому, но

и к злomu слову характерно и для народных пословиц, где злобный язык имеет определение «змииный» (Даль, стр. 416). Обобщая свое суждение о злой речи, пословица замечает: «У кого желчь во рту, тому все горько», «Назло, да наперекор, да людям в укор» (Даль, стр. 131). Совет Псалтыри сохранился в пословице: «Не сквернит в уста, а сквернит из уст» (Даль, стр. 42; Татищев, стр. 58; Богданов, стр. 102).

Особенно резко осуждает Пчела словами Демокрита клевету: «Ножь режет, клевета же разлучает дружбу» (стр. 116). Народная пословица по-своему судит о вреде клеветы: «Клевета, что уголь: не обожжет, так замазает» (Даль, стр. 186). Пчела приводит изречение св. Василия, которое предупреждает, что клеветник вредит даже и себе самому: «Трех лиц пакостить клеветник: оклеветанному, и слышащему, и самому себе» (стр. 113). Народная пословица так определила этот вред: «Кто кого за глаза поносит, тот трусит его», «Кто о ком за глаза худо говорит, тот того боится» (Даль, стр. 186).

Выбирая собеседника, следует остерегаться враждебно настроенных — этому учило еще Евангелие Матфея: «Не пометайте бисер ваших пред свиньями, да не поперут их ногами своими» (гл. 7, ст. 6). Пчела повторяет совет «не сыпати бисера пред свиньями» от имени Плутарха (стр. 158). Очень близко к евангельскому тексту это изречение записано в конце XVII в.: «Не сып бисеру перед свиньями, да не попрут его ногами» (Симони, стр. 124). Еще ближе запись Даля: «Не мечите бисера пред свиньями, да не попрут его ногами» (стр. 638).

Высоко цenia правдивое слово, афоризмы предостерегали от привычки подтверждать клятвой его верность. Пчела начинает раздел «О клятве» напоминанием евангельского завета «не кленитесь отинудь», цитируя который Апостол добавляет: «Но да будет слово ваше еи, еи, ни, ни» (стр. 273). Изречение Сократа — «Подобает добрым благим мужем веру казати нравом и словом, а не клятвою» — кратко повторяется ниже от имени Соломона: «Достойно мужем благим нравом верну быти, а не клятвою» (стр. 275).

Пословица с XVIII в. учит, независимо от книги, не божиться: «Кто много божится, тому меньше верят» (Татищев, стр. 55; Богданов, стр. 88); варианты — у Даля: «Кто много врет, тот много божится», «Кто без дела божится, на того нельзя положиться» (стр. 653, 655).

Несколько иначе изречение Иисуса Сираха в Изборнике 1076 г. осуждает клятву: «Кльнии ся мьного испльнить ся безакония» (стр. 365). У Даля этому соответствует книжное изречение: «Горе кленущемуся, а вдвое — на клятву ведущему» (стр. 654).

* * *

Размышления о жизни породили вывод о том, что радость и горе идут рядом, чередуются. Об этом напоминала Псалтырь: «Вечер въдвориться плачь, а заутра радость» (Амфилохий I, псалом 29, ст. 168). Та же мысль выражена в псалме 125: «Сеявшей слъзами в радости пожьнуть» (Амфилохий II, ст. 420). На этом тезисе построен пессимистический совет не веселиться, включенный в «Слово некоего отца к сыну своему», известное уже по Изборнику 1076 г.: «Не въсохоти веселоваться в мире семь: все бо веселие света сего с плачьмь коньчавается. И се яве видети в дъвоих суседех — у сих сватьбу творять, а у других мрътвьца плачють ся: и ть же плачь суетьны — дньсь плачють ся, а утро упивають ся» (стр. 168—169). Но Пчела словами Богословца предостерегает от отчаяния, вселяет надежду на лучшее будущее: «Ни при

печали отчаися славы, ни при славе гордиися» (стр. 415). В русской редакции Пчелы приводится совет Александра: «Смерен буди при славе, а при печали мудр» (Пчела Роз., стр. 72; то же в старшей Пчеле, стр. 179). В обеих редакциях Пчелы Богослов предупреждает: «Ни печаль без утешения, ни радость без наказания» (стр. 157; то же в Пчеле Роз., стр. 74, где лишь вместо «наказания» читаем «наказания»). В «Словесах избранных» (XVII в.) — вариант этой мысли: «Сласти бо хотя, а горести не избежати» (Пчела Роз., стр. 125). На этой оценке жизни основан библейский рассказ о перстне Соломона, глядя на который царь «от радости удержашеся, а от печали веселяшеся», потому что в жизни «все минет» (этот рассказ вошел в «Цветы сельнии», стр. 100). И основной тезис этого размышления, выраженный в форме афоризма, и разъясняющие его бытовые примеры нашли отражение в пословицах. В записях XVIII в. мысль о том, что не следует веселиться, выражена в пословице: «При печали не будь печален, а при радости не будь радостен» (Петр., стр. 33; Татишев, стр. 61). Мысль книжного изречения о том, что всякое веселье кончается плачем, в пословицах выражается то ближе к книжному источнику («Всякая земная сладость обращается в плач» — Паус, стр. 42), то получает общий смысл — горе и радость живут рядом, чередуются: «Вечер водворится плач, а завтра радость», «Веселие не вечно и печальное конечно», «Ни радость вечна, ни печаль бесконечна» (Симони, стр. 87, 86, 124); «Радость без печали не бывает» (Паус, стр. 42); «Ни печали без радости, ни радости без печали», «За весельем горесть ходит по пятам» (Даль, стр. 869); «Где чаеся радостно, там встретится горестно», «Счастье и несчастье двор обо двор живут», «Где радость, тут и горе, где горе, там и радость» (Даль, стр. 69, 67, 149). Аналогию к бытовому примеру книжного афоризма, противопоставляющего свадьбу похоронам, дает пословица: «Ваши играют, а наши рыдают» (Даль, стр. 63).

Хотя афоризмы и предупреждали, что печаль в жизни неизбежна, однако они советовали не поддаваться ей, не впадать в уныние. Словами Соломона (Притчи, гл. 25, ст. 20) Пчела поясняет вред печали: «Яко моль ризе и червь древу, тако и печаль мужеву пакостить сердцю» (стр. 251). Это изречение рано было усвоено русской литературой. Уже «Слово» Даниила Заточника в старшей редакции включает его: «Молеве, княже, ризы едят, а печаль — человека». А в Чудовском списке «Слова» использован другой образ: «Ржа ест железо, а печаль — ум человеку» (стр. 13, 63).

В старинных записях пословиц находим такие варианты этого афоризма: «Яко червь сушит древо, так печаль губит сердце», «Железо съедает ржа, а сердце погубляет печаль», «Ржа съедает железо, а печаль — сердце», «Яко червь в древе, тако кручина в сердце» (Симони, стр. 161, 100, 194, 203). Записи Даля помнят все три сравнения (моль, червь, ржа): «Моль одежу ест, а печаль — сердце (вар. печаль — человека)», «Что червь в орехе, то печаль в сердце», «Ржа железо ест, а печаль — сердце», «Железо ржа поедает, а сердце печаль изнурует (вар. сокрушает)» (Даль, стр. 141, 140).

К размышлениям о жизни относится изречение Сираха, вошедшее в Изборник 1076 г.: «Лучше есть смерть паче живота горька» (стр. 352). Близкий вариант этого изречения вошел в Пчелу под именем Софоклита, хотя в греческом оригинале он, как и в Изборнике, приписан Сираху: «Луче есть смерть паче живота продолжившася и паче болести беспредстанные» (стр. 400). Сходный совет дается от имени Сократа: «Уне славну мужьскы умрети, нежели жити с срамом»

(стр. 407). Среди изречений Менандра читаем сходные: «Уне есть умрети, имже житие укоризну приносит», «Жизни злы унше есть смерть» (стр. 19, 25). Повторяется это пессимистическое суждение и в Повести об Акире: «Уне есть человеку добра смерть, негли зол живот» (стр. 65). Ей вторят «Разумения единострочные»: «Жизни злыя смерть паче и бранна» (стр. 408).

В такой общей форме это изречение записал Татищев: «Лучше смерть, нежели странен живот» (стр. 55) — и повторил Даль: «Лучше смёрть, нежели зол живот» (стр. 285). Однако в русском кодексе воинской чести уже в XI—XII вв. лишь смерть на поле битвы предпочиталась бегству или плену.³⁵ Народные же пословицы о смерти и жизни вообще спорят с литературным афоризмом. Уже в старших записях находим такой спор: «Жить — мучится, а умереть не хочется» (Симони, стр. 102, 183); «Жить не можется, а умереть не хочется» (Богданов, стр. 80). В сборнике Даля целая группа пословиц спорит с мыслью книжного афоризма: «Жить горько, да и умереть не сладко», «Жить грустно, а умирать тошно», «Жить тяжело, да и умирать нелегко» и т. п. (стр. 279).

Внушая правила поведения истинному христианину, учительная литература нередко пользуется афоризмом, который образно представляет следствия поступков, прибегая к широко распространенной в средневековой литературе метафоре «сеяние — жатва».³⁶ С этой метафорой именно в данном применении встречаемся в Библии в Притчах Соломона: «Сеющий неправду пожнет беду», «Кто сеет ветер, пожнет бурю» (гл. 22, ст. 8). Ср. в Псалтыри: «Сеявшей слезами в радости пожнут» (псалом 125).

Уже в Прологе по списку XII—XIII вв. из собрания Софийской библиотеки, № 1325 (ГПБ) поучение Иоанна Златоуста о смерти, под 27 февраля, заканчивается изречением: «Яко бо кто всеет, тако и пожнет».³⁷ То же изречение находим в толковании книги пророка Осии (к гл. IV, ст. 8), где библейское выражение «грехы людии моих изъядут» толкуется так: «Греси людстии се суть — еже кождо сееть, то же и пожнет».³⁸

Древность этого афоризма, который приводится иногда со ссылкой на святое писание, доказывается тем, что его применяли и русские, и украинские книжники, причем последние сопоставляли с народными пословицами на ту же тему. Так, в украинском списке Четьи Минеи 1489 г. в «Слове о суднем дни» читаем: «Слышах бо в святом писмени, а не инях вѣры што ж про то рекло — чим человек съешь, то ж и пожнеш» — и далее писец добавляет от себя народную пословицу: «... которое время свяжеш, тое ж и понесеш».³⁹

В сборниках русских пословиц это книжное по происхождению изречение уже с XVII в. записывается наравне с народными пословицами на ту же тему. Так, в сборнике конца XVII—начала XVIII в. читаем: «Каково кто сеял, таково и пожнет», «Каково посеем, таково и пожнем»

³⁵ Примеры в литературе XII в. см.: В. П. Адрианова-Перетц. «Слово о полку Игореве» и памятники русской литературы XI—XIII веков. Л., 1968, стр. 70—71.

³⁶ В античной литературе это уподобление встречается у Платона, Аристотеля, Цицерона; включали его в сборники афоризмов и византийские писатели (Тимошенко, стр. 60).

³⁷ Памятники древнерусской церковно-учительной литературы, вып. 4, стр. 114.
³⁸ Н. Л. Тунцкнй. Книги XII малых пророков с толкованиями в древнеславянском переводе. Вып. I. Сергиев посад, 1918, стр. 9.

³⁹ В. Н. Перетц. Исследования и материалы по старинной украинской литературе XVI—XVIII веков. Л., 1929, стр. 98.

(Симони, стр. 111, 115). Здесь же записаны сходные по мысли пословицы: «Какову другу чашу нальешь, такову и сам выпьешь», «Кто чему посмеется, тот тому и пороботится» (стр. 115). В сборниках XVIII в. есть и варианты основного изречения: «Каково засеяно, таково и взойдет», «Кто что сеял, то и жнет» или «Кто что садил, то и вырастет» (Богданов, стр. 84, 89). Записаны и близкие по смыслу, известные в записи конца XVII в. пословицы: «Как кликнешь, так и откликнется» (Паус, стр. 45); «Какову чашу другу налить, такову самому пить», «Как в лесе кликнешь, так и откликнется» (Татищев, стр. 54); «Какову чашу другу нальешь, такову и сам выпьешь», «Как подожжешь дрова, так и горят» (Богданов, стр. 85, 86). В сборнике Даля находим варианты книжного изречения: «Что посеяно, то и взойдет (*вар.* вырастет)», «Где черт не сеял, там и не пожнет», «Что посеешь, то и пожнешь», «Кто посеял, тот и пожал», «Что пожнешь, то и смолотишь», «Что смолотишь, то и смелешь» (стр. 181, 230). Кроме сходных по мысли и записанных в XVII—XVIII вв. пословиц — «Что нальешь, то и выпьешь», «Какову чашу другу налил, такову и самому пить», «Каково аукнешь, таково и откликнется», «Каково в лесу кликнется, таково и откликнется» (стр. 230, 231, 233) — Даль включил большое количество других пословиц на ту же тему: «Как постлася, так и выпался», «Каково сошьешь, таково и износишь» и т. д. (стр. 188, 230—234).

В иносказательной форме евангельские тексты внушают мысль о том, что в жизни не следует требовать невозможного: «Всяко древо доброе плоды добры творит, а злое древо плоды злы творит», «Не может древо добро плоды злы творити, ни древо зло плоды добры творити» (Матфея, гл. 7, ст. 17, 18). В общей форме то же суждение в Евангелии Матфея выражено короче: «От плода бо древо познано будет» (гл. 12, ст. 33; вариант: «От плода их познаете их» — гл. 7, ст. 16). Евангелие Луки по-своему развивает мысль о связи плода с деревом: «Всяко бо древо от плода своего познается: не от терния бо чешут смоквы, ни от купины емлют гроздия» (гл. 6, ст. 44). Вряд ли эти иносказания следует понимать расширительно, как определение закона наследственности. Учительная литература настойчиво возражала против утверждения, будто человек от природы — «естеством» — рождается добрым или злым. В Пчеле особый раздел посвящен теме «О благородии и о злородьи» (стр. 368—372). Здесь основная мысль выражена словами св. Василия: «Не рци ми: прадеды имам славнии, отци. Истиньнии бо закон своим житием велить комуждо хвалитися» (стр. 369).

В русской литературе вариант изречения из Евангелия Луки находим в редакции XIII в. «Моления» Даниила Заточника: «Сука не может родити жеребятне — аще бы родила, кому на нем ездити» («Слово» Даниила Заточника, стр. 72). В старинных сборниках сходные мысли выражаются иными, чем в книжных афоризмах, образами: «От худые птицы худые и песни», «У свиньи не родятся бобрьонки, те же поросоньки» (Симони, стр. 153, 199).

Большой подбор пословиц на данную тему дает сборник Даля: «Не родит верба груши», «В бор не по груши — по еловы шишки», «Каково семя, таков и плод» (стр. 182), «От яблоньки яблочко, а от ели шишка», «Каково деревце, таковы и яблочки», «От доброго корня добрая и отрасль», «От доброго дерева добрый и плод» и т. д. (стр. 721). Народная пословица четко проводит мысль о потомстве.

Советуя не требовать невозможного, книжные изречения учили обдуманно начинать всякое дело, предвидя, к чему оно ведет. Старший афоризм на эту тему русский читатель нашел в Библии, где псалом 117 вну-

шал: «Всякия вещи (*вар.* дела) видех конць» (Амфилохий II, стр. 372). В Изборник 1076 г. под именем Исихия включено изречение: «Всякого дела коньць пред началъм распытай» (стр. 275), хотя тут же смысл изречения ограничен его религиозным истолкованием: «Днь и ношь к коньчьному же дњи възираи выну». Это заключение в отдельных списках изречений Исихия опускается. В Пчеле от имени Фаворина приводится вариант афоризма Исихия: «Достоино нам конецъ вещи преже смотривше и тако начатье их творити» (стр. 25), поэтому Прокопий ритор заключает: «Мужьскому добродееанию знаменье бывает не почианье дел, но скончание» (стр. 15).

В народных пословицах отражены обе темы афоризмов, т. е. начиная дело, думать о конце и каждое дело завершать. «Начало благо — конец потребен» (Симони, стр. 124; Петр., стр. 31; Даль, стр. 499); «Не жди начала — жди конца» (Симони, стр. 127); «Не смотри начала — смотри конца» (Петр., стр. 32; Даль, стр. 496); «Конец дело покажет и блажит», «Умно делать — смотреть на конец» (Паус, стр. 40, 45); «Конец венчает дело», «Не смотри начала — жди конца» (Татищев, стр. 54, 58; Даль, стр. 498). Несколько вариантов приводит Даль: «Плохое начало, что не видать конца», «Не дорого начало — а похвален конец», «Умел начать — умей и кончать», «Добрый конец всему делу венец», «Каково начало, таков и конец», «Доброе начало не без конца» (стр. 495, 496, 498, 499).

Довольствоваться малым и не гнаться за большим учит Повесть об Акире премудром: «Уне есть един вработи, иже в руже держиши, негли тысяща птича, летяща по аеру», «Ближнее овчя уне есть негли далней вол», «Уне есть коноплян порт, иже имеши, негли брачинен, его же не имеши» (стр. 67). В редакции XIII в. «Моления» Даниила Заточника читаем вариант первого афоризма Повести об Акире: «Лучше бы ми воробей испечен приимати от руки твоеи, нежели боранье плечо от государей злых» («Слово» Даниила Заточника, стр. 61). В переделке этой редакции по спискам XVI и XVII вв. иной вариант: «Луче един воробышек в своих руках, нежели лебедь ис чужих рук» (стр. 105). Сходно изречение в русской редакции Пчелы: «Сыну, лучеши есть у себя видети во своей руже жаворонок держати, нежели а и в чужой и жеравль видети» (Пчела Роз., стр. 65).

В старинных записях соответствующая пословица не сохранилась; у Даля же находим: «Не сули журавля в небе, а дай синицу в руки», «Синица в руках лучше соловья в лесу (*вар.* Не сули бычка, а отдай чашку молочка)» (Даль, стр. 651).

* * *

Праздность и лень безусловно осуждаются учительной литературой, как и народными пословицами. Группа поучений-«слов» «о ленивых и сонливых» подробно изображает последствия лени; одно из поучений заключает рассказ таким предупреждением: «Леность бо всем злым делом мати есть: аще бо что и доброты имаши, то леность погубляет, а инех добродетелей не даст совокупити; аще бо и богат будеши, а ленив, то оскудееши». «Поучение ленивым иже не делают», приписываемое Василию Кесарийскому, подкрепляет ссылкой на Апостол осуждение лени: «Ленивый же да по Апостолу не яст».⁴⁰ Оба эти вывода о лени в несколько ином изложении стали знакомы русскому читателю по Изборнику 1076 г.,

⁴⁰ Памятники древнерусской церковно-учительной литературы, вып. 3, стр. 92.

где первое рассуждение от имени Исихия приведено в следующей форме: «Мати зълъмь леность: доброты бо, яже имаши, крадеть, а их же не имаши, не дасть обрести» (стр. 287). Второй вывод от того же имени передан ближе к первоисточнику — Апостолу: «Праздньный же да не ясть» (стр. 286).

Пчела в старшей редакции, осуждая лень, восхваляет труд; от имени Каркина приведено следующее рассуждение: «Никтоже не притяжа хвалы сладостию, и никтоже мужь ленив хвален, но труд раждает мужество» (стр. 271). Святому Василию приписано изречение: «Празднество кроме естества есть» (стр. 270). С этим афоризмом перекликаются слова Плу-тарха: «Естьственное добродееание истлеваает леность» (стр. 271). Хилис-кос, подобно поучениям о ленивых, предупреждает о материальном вреде лени: «Не можеш, блудно сы, леностью притяжати, еже трудом добыша» (стр. 271—272).

Поздняя русская редакция Пчелы приводит изречения о лени, более близкие к «словам» о ленивых, — «Лености бегаи, аки зла друга» (Пчела Роз., стр. 56) — и вписывает афоризм Варнавы, известный по отдельным спискам изречений этого автора: «Ленивыи горей есть болнаго: болныи бо, аще лежить, то не ясть; а ленивыи и лежить и ясть» (Варнава, стр. 12; Пчела Роз., стр. 35). Менандр строго осуждает лень: «Праздноть велико есть зло человеку» (стр. 19, 22). Характеристика лени в пословицах приближается к той характеристике, которая дается в «словах» о ленивых и в Изборнике 1076 г. Первому их афоризму — «Леность бо всем злым делом мати есть» — соответствуют изречения: «Праздноть мать пороков» (Даль, стр. 500);⁴¹ «Лень мужа портит, а встан ево кормит» (Симони, стр. 118). Подобно учительной литературе, пословицы предупреждают, что лень ведет к бедности: «Леность наводит бедность» (Симони, стр. 118). В том же сборнике конца XVII в. находим варианты этой мысли: «Ленивой пьет воду», «Ленивого и по платью знать» (Симони, стр. 116), — а также в сборниках XVIII в.: «Лень мужа не кормит, только портит» (Петр., стр. 30); «Лень мужа не накормит» (Татищев, стр. 55; Богданов, стр. 93); «Леность мужу нищету наводит», «Лень мужа портит, а встанье ево кормит» (Богданов, стр. 93). В записях Даля есть несколько вариантов мысли о том, что лень ведет к бедности: «Лень добра не деет», «Станешь лениться — будешь с сумой волочиться», «Лень к добру не приставит» и т. д. (стр. 505—507).

Второй книжный афоризм — «Праздньный (ленивый) да не яст» — также перекликается с пословицами: «Хочешь есть калачи, так не сиди на печи», «Лень без соли хлебает», «На чужую работу глядя, сыт не будешь» и т. п. (Даль, стр. 502, 507, 508).

Подобно «словам» о ленивых и сонливых, образ ленивого в пословицах дается в сатирических и насмешливых тонах. Даль в разделе «Работа—праздноть» кроме нравоучительных пословиц типа «Без дела жить — только небо коптить», «На полатах лежать — так и хлеба не видать», «Сонливого не добудишься, а ленивого не дошлешься» и т. п. (стр. 500—506) приводит и открыто насмешливые описания поведения ленивого: «Тит, поди молотить! — Брюхо болит. — Тит, пойдем пить! — Бабенка, подай шубенку», «Тит, поди молотить! — Брюхо болит. — Тит, поди кисель есть! — А где моя большая ложка?» (стр. 505) и т. д. Противопоставление трудящегося праздному, ленивому всегда непримиримо осудительно в народных пословицах: помогать ленивому, кормить его — они никогда не советуют; поэтому ленивый и жалуется в по-

⁴¹ В. И. Даль определяет это изречение как переводное.

словице: «Спишь, спишь, а отдохнуть не дадут» (стр. 501), «У ленивого что на дворе, то и на столе», «У нашей непряхи ни одежи, ни рубахи» и т. д. (стр. 503).

Обращаясь к афоризмам, направленным на осуждение пьянства, старшую подборку их для русского читателя мы находим уже в Изборнике 1076 г. Не ограничиваясь чисто религиозной оценкой пьянства — «Пиянице цесарьствия божия не наследествуют», «Не упивайте ся винъмь, в немь же несть спасения», «Горесть души мед пием мьног», «Мрак и тьма ест души пиянство в погыбель» (стр. 685), — Изборник приводит выписки из беседы Василия Великого «Против упивающихся» (стр. 819), сурово осуждающие пьянство и дающие яркий образ пияницы. Влияние пьянства на все поведение человека представлено в лаконичных, но метко выраженных определениях: «Пиянство . . . крепькааго страшива показуеть, целомудрьнааго блудьника сътворить, правды не весть, съмысл отъемлетъ». Завершает это описание вреда от пьянства афоризм: «Яко же вода супротивь есть огну, тако же безмерие медвьное съмысл погашаетъ» (стр. 679). Продолжая раскрывать воздействие пьянства на физическое самочувствие человека, Беседа возвращается к вредным последствиям его для психики: «Мужь, страшн быв ратьным, смеху бываеть детьм на улицах; медьмь съвржен бысть с коня безждезела, не от ратьных убиен бысть», «Пиянство бо есть съмыслу раздрушение и пагуба, крепости тья, в мало дьни даюшти живот, а в борзе даюшти съмьрть» (стр. 683, 684).

Итак, «Мед в веселие дано бысть богъмь», но вредно пьянство. Поэтому под именем Исихия приводится «наказание» (в греческом оригинале принадлежащее Нилу Синайскому): «Пии мед по малу: елико бо е съкрачаши, то благодеть ти е и незапинани[е] творить». Вариант этого «наказания» представляет совет св. Нила о въздержании: «Пии вино помалу: елико бо скудо пиеть ся, толико благо твори пиющим» (Изборник 1076 г., стр. 706—708, 280, 622).

* * *

Христианская литература отнюдь не запрещала употребление вина — «вино веселит сердце человека» (Симони, стр. 84). Апостол Павел сделал добавление к этому тезису: «Мед в веселие дано бысть богъмь, а не на пиянство сътворено бысть». Это суждение было внесено в Изборник 1076 г. (стр. 686). Так возникло большое число учительных «слов» против пьянства и отдельных афоризмов, осуждающих его.

Два вредных последствия пьянства особенно резко и настойчиво подчеркиваются книжными изречениями: пьянство отнимает ум; оно разоряет человека. От имени Василия Великого Изборник предупреждает: «Пиянство бо есть съмыслу раздрушение и пагуба», «Делатель пияница не обогатееть» (стр. 684, 685). Те же мысли в основном повторяются и в более поздних сборниках изречений.

Пчела не возражает против умеренного употребления вина. Именем Евагрия надписан афоризм: «Вино мерьно укрепляет тело, а душу слово божие». И св. Василий напоминает: «Мера потребности виньяна на пользу телу» (стр. 260). Поздняя русская редакция Пчелы повторяет эту мысль: «Вино на потребу бог створи и на здравие телу всякому, а не на пьянство», «Бойся не вина, но упийства» (Пчела Роз., стр. 40, 58). «Цветы сельний» также призывают к умеренности: «Будеши пити в меру всего, да трезв будеши» (Пчела Роз., стр. 109). Все эти сборники афоризмов продолжают учить воздержанию, умеренности, чтобы от «многого

пития» не потерять ум и богатство. Св. Василий в Пчеле наставляет: «Якоже вода противиться огню, тако же и без меры вино и мысли потопляеть умныя». Выписка из Климия изображает пьяного: «Всякий мужь упивъся повинен есть ярости, а умом тощъ, а велик язык простираеть всуе глаголати, яже волею бы не глаголаал» (Пчела, стр. 260). Софоклис советует: «При питьи не мудрися, ни много глаголи, показая наказание, гневная бо изречеши» (стр. 264). В сборнике изречений Менандра читаем: «Вино, много пиемо, мало дает смыслити», «Вино не дасть всегда строину уму быти», «Много вино пиемо много нудить глаголати» (стр. 13, 14). Изречения Исихия и Варнавы сравнивают пьяного с больным: «Пьяныи горее есть болнаго: он бо на нов месяць беситься, а сеи самохотью по вся дни беситься» (стр. 14). И только Повесть об Акире как бы ограничивает эти утверждения: «Уне есть послушати пиана мудра, нежели трезва безумна» (стр. 63).

Итак, пьянство отнимает ум и делает человека болтливым. Афоризмы и после Изборника напоминали также, что пьянство разоряет. В Пчеле приведено изречение Соломона: «Не буди винопийца: всяка бо пияница обвиняет, в издраная и в искропаная облечеться» (стр. 259).

Народные пословицы повторяют и в старших, и в поздних записях книжные афоризмы о том, что вредно не вино, а пьянство: «Вино веселит сердце человеку», «Невинно вино — виновато пьянство» (Симони, стр. 84, 128). Татищев записывает: «Невинно вино, но проклято пьянство» (стр. 57). У Даля находим повторение этих пословиц: «Вино веселит сердце», но «Невинно вино, а проклято (вар. виновато) пьянство», «Не винит вино, винит пьянство» (стр. 802).

Много пословиц, как и книжные изречения, изображают вредные последствия пьянства: «Любяи вино и масло не обогатится», «Пить до дна — не видать добра», «Пить много винца — не видать добраца» (Симони, стр. 118, 134, 192, 199). «Пить до дна — не видать добра» — самая популярная в ряду пословиц о материальном вреде пьянства (см.: Петр., стр. 33; Богданов, стр. 105; Даль, стр. 798). Книжному напоминанию, что пьянство «смыслу разрушение», в старшем сборнике пословиц соответствуют афоризмы: «Не пей много вина — не истеряешь ума», «Хто пьет до дна, тот живет без ума», «Полно пить — лутче ум копить» (Симони, стр. 125, 151, 186); «Пить до дна — не видать добра»;⁴² «Пьянство добра не доводит» (Петр., стр. 33). Татищев записывает: «Невинно вино, но проклято пьянство» (стр. 57; Богданов, стр. 100). У Богданова отмечены и варианты пословиц конца XVII в.: «Вино не винить, но — пиянство», «Не вино винит, но пьянство» (стр. 70, 100). Даль записывает и книжное изречение: «Вино веселит сердце», но повторяет обвинение пьянства: «Невинно вино, а проклято пьянство», «Не винит вино, винит пьянство». В сборнике Даля повторяются эти пословицы и их варианты: «Пить до дна — не видать добра», «Пить добро, а не пить лучше того», «Выпьешь много вина, так поубавится ума», «Вино сперва веселит, а там без ума творит», «Пить — пей, только ума не пропей», «Не жаль вина — жаль ума», «Вино с разумом не ладит» и т. п. Впрочем, иногда пословица спорит с этими изречениями: «Пей до дна — наживай ума», «Чарка вина прибавит ума» и даже — «Пьян бывал, а ума не пропивал» (Даль, стр. 794, 795, 798, 799, 802).

Книжные афоризмы осуждают, как выше показано, излишнюю болтливость пьяного. Устные пословицы относят это осуждение пре-

⁴² Паус, возможно, по ошибке записал: «Не выпивать до дна — не видать добра» (стр. 44).

имущественно к привычке пьяного быть излишне откровенным, говорить то, что трезвый лишь подумает, но о чем он промолчит. Уже в старших записях отмечена пословица, которая доживет и до сборника Даля: «Пьянова речь, а трезвова мысль» (Симони, стр. 134; Петр., стр. 33; Татищев, стр. 61; Богданов, стр. 108; Даль, стр. 794, с вариантом: «Трезвого дума, а пьяного речь»). Даль записал и другую пословицу на ту же тему: «Что у трезвого на уме, то у пьяного на языке» (стр. 794; у Богданова записан явно ошибочный вариант: «Что у ково на мысли, то у тово и на языке» — стр. 117). У Даля есть и варианты: «Пьяный что малый: что на уме, то и на языке», «Чего трезвый не скажет, то пьяный развяжет» (стр. 794). Пословица высказывает и общее суждение о речах пьяного: «Вешний путь не дорога, а пьяного речь не беседа» (стр. 800).

Высоко оценивая ум (см. выше стр. 27—29), пословица рано проявила снисходительное отношение к пьянству умного, уважительно относясь к тому, кто, и напившись, не теряет ума: «Пьян да умен — два угодя в нем» (Симони, стр. 135; Петр., стр. 33; Татищев, стр. 61). Богданов записал расширенный вариант: «Пьян да глуп — так больше бьют, а пьян да умен — два угодя в нем» (стр. 105). У Даля с небольшой перестановкой повторяется именно этот вариант: «Пьян да умен — два угодя в нем; пьян да глуп — так больше бьют» (стр. 795).

Рядом с безоговорочным осуждением пьянства христианская учительная литература, вслед за античной, выработала наставления пьющему, в которых разъясняется, как и почему вредно действует на человека уже вторая чара вина.

Учительная литература признавала допустимыми лишь узаконенные святыми отцами три чаши, те, что выпиваются за трапезой во время пения тропарей. Эту мысль развивает св. Василий в «Слове, како подобает въздръжати ся от пианства». Четвертая чаша, наставляет Василий, — «от неприязни», хотя после нее еще продолжают «беседы благы» и «господие велиции» становятся милостивыми, готовыми помогать нищим. Зато «егда испьют 7-ю чашу, еже есть богопрогневателна», тогда начинаются «свары и лаяния, и за власы рвания, ин кровопролитие и убийство, ин же любодееяние и блуд, и всяку нечистоту и студи, ин же высокоумие и гордость...» Подробно описывается физическое состояние пьяного, испившего «бесовскую чашу»: «Зажжет вся внутренняя его, и начнет утроба палима быти, гортань пресыхати, слины изгарати, устне спипатися, на губах смага спадеть, и тело все загорится, и в лице огнь явится, язык одеревянет, гортань ожестеет, очем зрак минет, уму сила оскудеет...» Таким натуралистическим портретом проповедник стремится предостеречь слушателя от «богопрогневательных чаш» вина.⁴³

О разном действии выпитых чаш предупреждали и сборники афоризмов. Пчела познакомила русских читателей с выпиской из Анахарсиса на эту тему: «Егда сядеши в пиру, первую чашу испьеши здоровью, а вторую — сладости, а третью — безумью, а последнюю — бесовствию» (стр. 263). К этому добавлено изречение Софоклиса: «Лоза три розгы ражаеть: первыи — с сластию, вторыи — пьянства, третьюю — безумью» (стр. 264).⁴⁴

⁴³ Памятники древнерусской церковно-учительной литературы, вып. 3, стр. 95—96.

⁴⁴ В письмах Фотия есть толкование басни Эзопа о трех виноградных кистях, созданных Дионисом: «Первую он взял себе, вторую отложил в подарок Афродите, а третью оставил на долю Спеси». Фотий толкует эту басню применительно к пьющим вино: «Первая гроздь предназначается для того, кто пьет вино только в меру своей жажды. А если кто, утолив жажду, все же продолжает пить вино уже от второй грозди, то хоть он и остается человеком, но равновесие свое теряет, позволяет увлечь себя

Русская старообрядческая литература XVIII в. по-своему развила эту мысль о трех виноградных лозах. В сборнике библиотеки Саратовского университета, № 2128, конца XVIII—начала XIX в., после л. 47, вклеен маленький листочек, на котором скорописью второй половины XVIII в. написан следующий текст: «Виноградная лоза три кисти носит: первую — увеселения, вторую — буйства, а третью — раскаяния. Еврейския раввины пишут, что Ной насадил виноград, взял кровь из совы, из обезьяны и из льва и поливал оною виноградныя лозы, от чего произошло, что когда люди бывают пьяны, то некоторые, уподобившись сове, всю ночь просиживают, шумят и дерутся, другие бывают смешны, как обезьяны, а третьи видом и свирепством льву уподобляются».

Среди многочисленных поговорок на тему о воздействии вина на человека Даль записал целый рассказ о десяти чарках: «Первую пить — здраву быть, вторую пить — ум повеселить, утроить — ум устроить, четверту пить — неискусну быть, пятую пить — пьяну быть, чара шестая — мысль будет иная, седьмую пить — безумну быть, к осьмой приплести — рук неотвести, за девятую приняться — с места не подняться, а выпить чарок с десять — так поневоле взбесят» (стр. 797—798). Как видим, и здесь, как в «слове» св. Василия, первые три чарки даже полезны.⁴⁵ Есть у Даля и краткий вариант: «Чарку пить — здорову быть, повторить — ум развеселить, утроить — ум устроить, много пить — нестройну быть». Есть и еще более короткие варианты, по-книжному ограничивающие число чарок тремя: «Первая чарка крепит, вторая веселит, а третья морит», или: «Одна рюмка на здоровье, другая на веселье, третья на вздор»⁴⁶ (Даль, стр. 797).

II

Мы отобрали из древнерусских сборников афоризмов и из учительной литературы материалы, характеризующие взгляды на внутренний мир человека и его взаимоотношения с окружающими. Были отобраны те материалы, в которых этические и психологические представления человека выражаются независимо от их религиозной мотивировки и которые одновременно сохраняли свое воздействие вплоть до наших дней. Широкую распространенность этих представлений, оценок и требований можно доказать разными путями: найти их слегка измененные варианты среди устных пословиц, записанных в конце XVII—XIX вв.; указать на современное литературное употребление многих из них; установить, что, независимо от книжных источников, в народной пословичной традиции возникали и веками жили аналогичные представления, моральные оценки и требования.

в неистовства Афродиты и получает посвящение в таинствах распутства. ... есть еще третья гроздь, и над ней-то уместнее тебе излить свое сострадание и скорбь, потому что эта чаша делает того, кто ее пьет, невольником, поработленным Спесью, и извергает его из общества свободных людей в рабскую долю» (Басни Эзопа, стр. 193).

⁴⁵ С незначительными словарными отличиями П. И. Мельников-Печерский включил эту серию поговорок в застольную речь купца-старообрядца в романе «В лесах» (книга вторая, М., 1955, стр. 413).

⁴⁶ В отличие от этих вариантов, все же признающих вредное действие третьей чарки, есть у Даля пословицы, полностью оправдывающие любое число чарок-рюмок: «Первую как свет, призвав друга в привет; вторую перед обедом — с ближним соседом; третью — с молодцами, пополуни, и то в праздник, а не в будни»; «Одну выпьешь — боишься, другую выпьешь — боишься, а как третью выпьешь, уж и не боишься»; «Первая рюмка колом, вторая соломом, а остальные мелкими пташками» (стр. 798).

С психологическими наблюдениями, с элементами человековедения, заключенными в древнерусских поучениях и афоризмах, связан вопрос об элементах реалистичности в изображении действительности в памятниках древнерусской литературы, — вопрос, по поводу которого так горячо спорили в последние годы.⁴⁷

В чем же заключается вклад этого вида древнерусской литературы (основное назначение которого было, несомненно, строго практическим) в подготовку почвы для создания литературных характеров?

Суть воззрений учительной литературы на душевный мир человека можно передать следующими положениями:

человек «самовластен» — своей волей совершает поступки, ведущие к добру или злу, к правде или неправде;

именно «деяния» определяют положительную или отрицательную оценку данной человеческой личности;

из всех свойств человека самым ценным признается ум («разум», «смысл») — он лучше видит, чем зрение, лучше слышит, чем слух;

вместе со словом разум отличает человека от животного, ум следует развивать «наказанием» (учением), а словом надо пользоваться с осторожностью, помня его силу, которая может быть и полезна, и вредна человеку;

труд — основа жизни («праздный да не яст»), отсюда резкое осуждение лени, праздности, пьянства — всего, что отвлекает от труда;

человек обязан уметь владеть собою, быть искренним, нелицеприятным в отношениях с окружающими, помогать каждому, кто нуждается в помощи, не рассчитывая, «достоин» ли он ее.

Все «страсти», нарушающие эти нормы человеческого поведения, глубоко анализируются с точки зрения их вредного воздействия и на самого человека, и на его близких.

Когда учительная литература и в ее составе афоризмы показывают человеку, каким он должен быть, они подчиняют свои требования «этикету» — христианской этике в ее феодальном варианте. Но когда они описывают реальное поведение человека (уже независимо от этого этикета), перед нами раскрываются сложность «нрава», «помыслов» и поступков человека, трудности человеческих взаимоотношений, несправедливости социального строя. Учительная литература смелее и глубже, чем другие жанры средневековой русской литературы, раскрывает временное в жизни и отдельного человека, и целых групп людей, хотя в своей оценке этого временного исходит из определенных, с точки зрения средневековья, вечных норм. Эти нормы, однако, далеко не всегда определяются социальным положением того, кому предъявляется данное требование, дается совет, предостережение (богату, властелину, судьбе и т. д.). В учительной литературе многое обращено к человеку вообще, независимо от занимаемого им места в обществе. Здесь гораздо яснее выступает воздействие на поведение человека обстоятельств его частной (личной) жизни: он представлен не в обстановке важных исторических событий, где все его поведение изображается в соответствии с требованиями эпохи, а в условиях повседневного быта. И в этих условиях человек должен помнить о «вечном». Но учительная литература показывает человека не только таким, каким он должен быть, но и таким, каков он на самом деле, учит его вдумываться в свой «нрав», в свои «помыслы», направлять к «должному» свои поступки. Именно эти задачи учительных

⁴⁷ Об итогах дискуссии по этому вопросу см.: Д. С. Лихачев. Человек в литературе древней Руси. Изд. 2. М., 1970, стр. 157—158 (Далее: Человек в литературе).

жанров делали их независимее от литературного «этикета», от условности «плетения словес», обильной и обязательной символики. В изображение отрицательных черт в поведении человека с особой силой вторглась реальная жизнь.

Авторы поучений и афоризмов на темы «человековедения» зачастую не ограничивались высказыванием той или иной оценки или обращенным к читателю-слушателю призывом выполнять определенные требования, но стремились придать этим оценкам и призывам наиболее доходчивую и впечатляющую форму. Для этого использовались бытовые сопоставления или противопоставления, иногда развертывавшиеся в целые картины, яркие выразительные метафоры. Сама форма таких «человековедческих» эпизодов привлекала к ним внимание, закрепляла их в литературном языке и делала возможным их перенесение в другие литературные и деловые жанры, а иногда и в круг народных по происхождению пословиц.

Краткий, отточенный афоризм, обобщающий жизненные наблюдения и среди них те, которые прямо раскрывают характеры людей и их взаимоотношения, иногда оказывался настолько впечатляющим и по точности смысла, и по своей выразительной форме, что выдерживал испытание временем и сохранялся в живом употреблении до наших дней. Таковы, например, суждения, собранные в Пчеле: «Не место добродетели, но добродетель место может украсить» (Златоуст, стр. 3), «Копали яму под ближним своим въпадется в ню» (Соломон, стр. 47), «Друг верен — кров крепок» (Сирах, стр. 55), «Всею угодити — люто есть» (Сократ, стр. 65), «Имения многа детям безумным не пользуют» (Клитарх, стр. 133), «Уча учи нравом, а не словом» (Богослов, стр. 148), «Не сыпати бисера пред свиньями» (Плутарх, стр. 158), «Наказание корение имеет горко, а плод сладок» (Демокрит, стр. 168), «Не больного может ицелити златая кровать, ни несмыслену на ползу слава и богатство» (Плутарх, стр. 176) и т. д.

Подобные афоризмы часто имеют двучленное строение: одна часть их представляет тот или иной конкретный бытовой образ, другая — сопоставляемое с ним психологическое наблюдение; так, например, в Пчеле: «Конья хытрость на рати знаеться, а друг верен у беды» (Плутарх, стр. 60), «Злато огнем испытается, а друг житийскими напастями» (Исократ, стр. 62), «Лют конь уздою въздержитися, а скор гнев умом обуздается» (Плутарх, стр. 187), «Ни птици упущены скоро можеша опять яти, ни слова, из уст вылетевъша, възвратити можеша и яти» (Плутарх, стр. 195), «Злаго мужа молчания блюдиши, якоже отаи хитающего пса» (Сократ, стр. 198), «Яко моль ризе и червь древу, тако и печаль мужеву пакостит сердце» (Соломон, стр. 251), «Пути ищи равна, житья же несмущенна и беспечальна» (Плутарх, стр. 253), «Тать ненавидит солныца, а горды кроткаго» (Лествичник, стр. 280) и т. д.

Афоризм в Пчеле нередко строится на сравнении двучастно по типу «Уне—неже», «Луче—неже», «горьчае—неже», «боле—неже»: «Горьчае языком попользнути, нежели ногами» (Нил, стр. 308), «Уне есть ногами потъкнути, нежели языком» (Клитарх, стр. 309), «Ушима боле требуи, неже языком» (Димонакс, стр. 309), «Испытай себе больма, нежели ближних» (Богослов, стр. 341), «Зла житья луче смерть» (Менандр, стр. 409), «Уне хлеб с сладостью в мире, нежели дом, исполнен многим добром, рать имея» (Соломон, стр. 411), «Брань славна лучши есть мира скудъна» (Димостен, стр. 412), «Уне жити в пустыни и с змиєю, неже жити с женою лукавою и язычною» (Соломон, стр. 418) и т. д.

В условиях средневекового общества сложились изречения, надолго пережившие феодальную Русь: «Богатым вси человеци друзи», «При

власти многи други обрящеши, а при напасти ни единого» (Пчела, стр. 66, 69). Горькими впечатлениями от несправедливого суда подсказано сопоставление закона с «паучиной» (см. выше, стр. 20). Естественно, что такое изречение опиралось не на богословские нормы, а на реальную действительность.⁴⁸ Многие афоризмы рисуют образ «праведного судии», предупреждают, что лучше осудить виновного друга, чем невиноватого врага, зовут к нелицеприятному суду, однако практика подсказала афоризм, переживший многие века. С XI в. русский читатель знал изречение Иисуса Сираха: «Мзда и дарове ослепляют очи мудрых, да видяштен не видять» (Изборник 1076 г., стр. 362—363). Это метафорическое изображение силы взятки дожило в пословице до XIX в.: «Мзда и мудрых ослепляет очи» (Богданов, стр. 95). Произнося и сейчас пословицу «Слово не воробей: вылетит — не поймаешь» (Даль, стр. 417), мы уже не помним, что это меткое бытовое сопоставление идет от изречения Плутарха, помещенного в Пчеле: «Ни птицы упущены скоро можеши опять яти, ни слова, из уст вылетевша, възвратити можеши и яти» (стр. 195).

Сопоставление иногда разрастается в целую картину, которая выразительна и сама по себе, независимо от того «человековедческого» вывода, который делает на ее основе автор. Например, в разделе «О чистоте и о целомудрии» помещена обширная выписка из «слова» Златоуста, доказывающая, как вредно действует на мужей «женская приближенья». Вся первая часть этой выписки изображает, как можно обессилить льва: «Яко же кто, им льва, гордаго и грознаго его зря, и потом постриг его гриву и исторгав его зубы, и отрезав ногти, срамна его створить и смешна, древле страшнаго и нестерпимаго, и единымь рыканьемь вся потрясающаго, тако же и женская приближенья» изменяют мужей, которые становятся «мягци, безъстудни, бесмыслени, гневливи, сурови, раблични, несвободни, жестмци. . .» (Пчела, стр. 28).

Какие обобщенные безымянные типы представляли перед читателями учительных жанров? Обычно в заглавиях поучений и разделов сборников афоризмов типа Пчелы называются те понятия, о которых пойдет речь (о богатстве и убожестве и о сребролюбии, о лжи и о клевете и т. д.), однако и в самом содержании перед читателем вырисовываются образы людей, в характере и поведении которых обнаруживаются проявления этих понятий. В изображении носителей определенных качеств мы найдем не только «представления о том, каким должен быть этот человек» именно в отношении к данному качеству, но и вполне отчетливое, резко отрицательное описание того, каким он на самом деле бывает. И если прав Д. С. Лихачев, утверждая, что в идеализирующих жанрах «представления о должном и о сущем» отождествлялись (Человек в литературе, стр. 104), то в учительных жанрах «предпочтения дедукции индукции» (там же) отнюдь не наблюдаются. Наоборот, поучения и афоризмы с особым вниманием детально анализируют «сущее», чтобы привести читателя к мысли о необходимости осуществлять в жизни «должное».

Безымянные «богатый, сильный», «убогий, простой», «ласкавьць», «клеветник», «сребролюбьць», «учитель», «друг», «ярый гневный», «пьяница» и т. д. наделены такими реалистическими чертами, что отрица-

⁴⁸ Крайнюю форму выражения этого отношения к закону со стороны властей находим в повести «Александрия»: во время пребывания Александра Македонского в Индии ему показали два чудесных древа, говорящие человеческим голосом. Одно из них предсказало ему смерть в Вавилоне. Александр «помысли добры венца положить на дрех», но иереи сказали ему: «Не достонть сего творити. Аще ли на сильем твориши, твори еже хошеши: цареви всяк закон не писан» (В. М. Истрин Александрия русских хронографов. М., 1893, Приложения, стр. 88).

тельная оценка нарушений ими «должного» становится вполне убедительной. Глубина психологической наблюдательности обнаруживается чаще всего именно в изображении отступлений от «должного», и сама необходимость стремиться к этому «должному» прямо вытекает из осуждающего описания нарушений его.

В учительной литературе можно найти развернутые характеристики разного типа. Одни дают подробное описание внешних проявлений того или иного настроения, с тем чтобы уже один внешний облик человека, обуреваемого данным настроением, убедил читателя в необходимости преодолеть в себе таковое. Включенный в раздел Пчелы отрывок из поучения Златоуста «О ярости и о гневе» содержит портрет человека, одержимого яростью: «Егда бо ярость в перьсах разгориться, и станет, и въздичает, тогда бо огонь будеть во устех, и очи искры испущаета, а лице одметься все, а руде с бещестьем простираетася, и нозе смешно преходита и скачета сквозе держащих, и пены из уст идуць аки от бесных, и аки дици кони копають и кусають. Воистину бо мужь яр не благообразен», — таким выводом заканчивает автор это описание, осуждая тех людей, которые не умеют сдерживать гнев, ярость (стр. 184—185). Это внешнее проявление ярости делает особенно наглядными общие осудительные рассуждения о ней. Изречение Ариана противопоставляет человека, умеющего сдерживать гнев, тому, кто «покориться ярости»: «Веледушньи суть иже молчаще, без гнева творять творимая. И аще же кто ярости покориться, то достойно блюсти от слепоты их. Ти бо подобни суть болящим огнем зело и не чюющим, что творять или что молвят» (стр. 188). Так раскрывается и душевное состояние «ярого»: он, словно больной и слепой, не понимает, что говорит и что делает. В таком рассуждении содержится источник метафоры «слепая ярость». К положительному выводу — гнев необходимо сдерживать — направляет читателя рассуждение Тииса (в греческом тексте — Дзотионос), сопоставляющее человека, «гневу противящаяся», с «добрыми кораблями», которые «не при тишине пловать, но иже при бури спасаеми суть» (стр. 189).

Другой вид развернутой характеристики — подробное перечисление поступков человека, одержимого осуждаемым свойством. Примером может служить выбранное из поучения Златоуста описание жадного к еде в разделе «О чрес сытости чреву угажающе» (Пчела, стр. 246): «Что рыкуть, иже весь день искльчат, на кроватех и на перинах лежаще, съвокупляюще заутрок с обедом, а обед с вечерю, и чрево разъширяют, многоценными пищама преполняюще и тягостью корабль погружающе».

Третья разновидность характеристик в Пчеле — вдумчивое, детальное описание настроений и поступков, вытекающих из основного порока человека. Пример такого описания — в разделе Пчелы «О зависти». Из поучения Златоуста приведен текст, описывающий завистливого человека: «Ничтоже тако разлучает друга от друга, яко же зависть. Сребролюбець бо тогда веселиться, егда сам возметь, инем же дая, не радуется. Завидливьи же тогда веселиться, егда друга в напасти узрить. То бо его радость, а не егда что добро или богатство будеть. . . Аще что будеть пакостно другу, тогда почить и отдышет, чюжую напасть свою радость мня» (стр. 330—331). И св. Василий обращается с вопросом к завистнику: «Что стонещи, завистливыи, — о своей ли напасти цили о чюжем блазе»? (Пчела, стр. 329). Вредна зависть не только для самого завистника; «зависть бо начало мятежа стваряеть», — утверждает Анахарс (стр. 334).

Вот образ учителя, подтверждающий наставление «Уча учи нравом, а не словом»: «Иже словом мудр, а дело его несвершена, то хром есть.

А иже язык доброглаголив имеетъ, а душа его непоставъна и ненаказана, то неприятенъ есть. Но то правыи, иже малы о добродейнъи глаголетъ, а добродейнъя добре объявляеть и прилагаеть веру к своему учению житъемъ своимъ» (Пчела, стр. 148). Итак, тот не учитель, у кого добро только в словах, а не в делах. И афоризм Епихария кратко напоминает: «Учитель нравом да покорить ученика, а не словом» (Пчела, стр. 155). Ненасытность сребролюбца Богословецъ убедительно сопоставляет с неутолимой жаждой того, кто «испытъ зелье»: «Такъ есть недугъ богатства: всегда желаетъ больша, сытости же не имеетъ и толико ищетъ прииманья, елико стяжа. Якоже кто испытъ зелье, им же жажа не престанеть» (Пчела, стр. 127). Жадность сребролюбца бываетъ причиной «лихоимства», неправды, обиды и даже предательства, в доказательство чего Пчела приводитъ рассказъ Диодора о том, какъ царь Филипп, желая взять «градъ твердый паче всехъ», спросилъ «гражанина», уверявшаго, что «пленити твердостью» городъ нельзя: «Аще и злато не можетъ прелести чрес забралы? Тъ искушенъ бысть, яко их же оружиемъ не възможно пленити, ни воины, то златомъ взята бывають» (стр. 137). Сребролюбецъ не можетъ преодолеть желанье, поэтому «не богатый блажен, но иже богатства не требуетъ», какъ утверждаетъ Демокритъ (стр. 131). Так, из описания «несытства» какъ главной черты сребролюбца вытекаетъ «должное»: «Иже удобенъ естъственнымъ богатствомъ, то вельми естъ богатеиши много имеющаго и больша желающаго», — заключаетъ тот же авторъ (стр. 132).

Афоризмы, предостерегающие от лицемерныхъ друзей, в Пчеле иллюстрируются развернутымъ портретомъ «ласкающихъ», резко меняющихъ свое отношение к человеку, когда в его жизни «пременение будетъ от богатства на убожество»: «Тогда лица ласкающихъ изменяться, тогда ликъ ихъ лицемерства облича[е]тъся, и ремество ихъ является, тогда уста ихъ отверзаются, языци, иже при власти хваляху, тогда хуляхуть, глаголюще: скверныи кровопивецъ, лукавыи прелюбодей. Не того ли вчера хваляще ласкаху? Не того ли рече лобызасте и предъ ногама его валястесь? Не господомъ и богомъ звасте и? Лицемерство бяше все. И ноне же приде время, отвѣргохомъ лицемерство и явихомъся, каци есмы умомъ» (Пчела, стр. 121).

Для большей убедительности афоризмы, осуждающие лицемерие «ласкавцевъ», сопоставляютъ ихъ то с «враномъ», поедающимъ мертвыхъ, тогда какъ они «живыя души погубляють» (Пчела, стр. 123 и 124), то с «псами», съевшими Актеона (стр. 123—124), то с «морскими свиньями» (стр. 125).

Такие более или менее развернутые характеристики не единственный приемъ учительской литературы, темъ более в ее афористическомъ жанре. Чаще цельное представление о человеке, наделенномъ одобряемымъ или осуждаемымъ свойствомъ, слагается из всей совокупности подобранныхъ на данную тему рассуждений и афоризмовъ, а иногда и короткихъ рассказовъ, иллюстрирующихъ выводы.

Эти рассказы, обычно светские по содержанию, иногда напоминаютъ басни, нередко составляютъ эпизодъ биографии античнаго писателя, философа, полководца, царя. Остроумный ответъ героя — это приемъ, с помощью котораго рассказъ вводится в цепь рассуждений на тему даннаго раздела. К приведеннымъ выше примерамъ добавимъ еще несколько, которые расширяютъ наше представление о жанрахъ, выполнявшихъ учительные функции.

Из легендарной биографии Диогена Пчела вводитъ в разделъ «О житии добродетели и о зlobe» следующий рассказъ: «Поноси ему некто, яко по нечистымъ местомъ ходитъ. И отвѣща: И солнце тако же на нечистая места осияеть, но не оскверняется» (стр. 12); ср. пословицу: «Солнце

сияет на злыя и благия» (Симони, стр. 139). В разделе «О мужьстве и о крепости» читаем рассказ о Лаконе: «Сыи поносим не от кого, зане, хром сы, вьшел в полк. Он же рече: Не бегающих потреба ныне, но стоящих. Не ногами бо копати ныне время, но руками бити крепко» (стр. 43). Там же помещен рассказ о царе Александре: «Сеи молим мы от дружины ночью напасти на супостаты. И рече: Не цесарьскыя есть крепости победа» (стр. 43). О нем же повествует и другой рассказ: «Сеи молим сы от дружины прижити чада, и рече: Не скорбите, оставляю бо вам чада — победы, их же doby трудом своим» (стр. 43). Понятия о воинской чести, о мужестве иллюстрирует и еще один эпизод из повестей об Александре Македонском: «Сему идущу на рать, Аристотель рече: Дожди свершена възраста, тогда воюи. Он же рече: Боюся, егда когда, жда свершена възраста, и уностьную крепость испущу» (стр. 43).

Итак, о сложности человеческого характера и поведения, о свойственной им противоречивости, об ответственности человека, свободно выбирающего свои поступки, говорили многие поучения, вошедшие в русскую литературу уже в старшем периоде. Вместе с афористическими сборниками они призывали проверять свои побуждения к поступкам, бороться с дурными «обычаями» — привычками. И если афоризмы в обобщенной форме советовали, предупреждали, осуждали или одобряли тот или иной характер поведения, то «поучения», «слова», «малые притчи» наглядно иллюстрировали общие мысли. Остроумными ответами иллюстрируются рассуждения и наблюдения «о братолюбьи и о дружбе». Так, о Тимонаксе повествуется: «Некто от друг его поношаше, глаголя: Не подобаше тебе дружбы имети с моим врагом. Он же отвеща: Тебе не подобает вражды имети с моим другом» (стр. 58).

Обращает на себя внимание план подобных рассказов: одна сторона в них «поносит», «молит», осуждает, другая дает свое решение, и составитель Пчелы явно на стороне отвечающего. Так строится и рассказ об Агисилаосе: «Некто перескок прииде к нему из немець, а властелем велящим ему поручити вои свои. И рече: Не подобает поручити чужих побегшему от своих» (стр. 72).

Остроумным анекдотом в разделе «О благодете» высмеиваются ложные обещания: «Дионисии цесарь, слушая гудьца, добре гудуца, обеща ему дар дати — капь злата. Утру же бывшу и приде гудець просит обещанаго. Он же отвеща: Ты вчера гуда възвеселил мя еси песньми, а яз тако же обещаньей възвеселил вас. Ныне же отиде от ушью моею веселие твое, а от тебе упованье мое» (Пчела, стр. 89—90).

Если, как справедливо отмечает Д. С. Лихачев, в летописном мону-ментальном стиле XI—XIII вв. были меньше отражены представления о внутренней жизни людей, чем в церковнопроповеднических произведениях XI—XIII вв., то это объясняется различием задач, стоявших перед летописцем и проповедником (см.: Человек в литературе, стр. 156). Добавим, что меньше отражены эти представления и в агиографическом, историческом и повествовательном стиле вплоть до XVII в., хотя отдельные эпизоды в каждой из этих жанровых групп показывают, что наблюдательность, воспитанная у писателей не без воздействия учительных жанров (поучения, афоризмы), проявлялась в метких психологических деталях. Такие детали, бросающие свет на внутренний мир человека, раскрывающие побуждения к поступкам, колебания, сомнения и другие настроения, мы найдем и у летописцев, и у агиографов, и у историков-повествователей. Но до тех пор пока главная задача изображения человека в разных жанрах состояла в том, чтобы показать поступки людей

такими, какими они должны быть, каждый жанр в каждую эпоху и для каждого общественного слоя выдвигал свои определенные программы действий, сосредоточивал внимание на обязательных настроениях, не вдумываясь в то, каковы они были в действительности. А в это же самое время учительные жанры, и в том числе афоризмы, со всей энергией звали человека познать себя и таким путем идти к познанию окружающих. Основной объект их анализа — внутренний мир человека, определяющий его поведение. Эта литература заглядывала и в самые сокровенные уголки души человека. Она тоже учила «должному» и предостерегала от недостойных поступков, но учила, пристально всматриваясь в действительность, размышляя о причинах того или иного поступка или всего поведения человека.

III

Размышления и наставления переводных дидактических произведений на тему «како жити всякому человеку» уже с XI в. начали активно воздействовать на процесс создания русской литературы, причем это воздействие обнаруживается в творчестве и светских писателей. Не только содержание рассуждений учительных памятников о «внутреннем человеке», но и афористическая выразительная форма их сказались уже в старших произведениях, когда они затрагивали вопросы человековедения.

В Лаврентьевской летописи под 1096 г. помещено заглавие «Почуень», за которым следует «грамотица» Владимира Мономаха, представляющая собой наставление, соединенное с автобиографией и рассчитанное на широкий круг читателей: «Да дети мои или ин кто, слышав сю грамотицу, не посмейтеся, но ему же любя детей моих, а приметь е в сердце свое, и не ленитися начать тако же и тружатися». Таким же обращением к читателю заканчивается «Почуение»: «Да не зазрите ми, дети мои, ни ин кто прочет . . . Да сю грамотицу прочитаючи, потъснется на вся дела добрая».⁴⁹

Д. С. Лихачев дает этому произведению такую общую характеристику: «„Почуение“ Владимира Мономаха поражает громадным запасом психологических наблюдений, обнаруживает почти поэтическое отношение автора к жизни». Выражение этого отношения в «Почуении» носит на себе следы влияния народной поэзии. В подтверждение этого влияния Д. С. Лихачев приводит из письма Мономаха к Олегу Святославичу «образ горлицы, тоскующей на высохшем дереве», примененный к вдове Изяслава (Человек в литературе, стр. 56). Действительно, этот образ может быть связан с народно-поэтической традицией. Но в самом «Почуении» можно предположительно вывести из этой традиции лишь сопоставление с волками половцев, наблюдавших, как Владимир с дружиной ехал «сквозе полкы половчские»: «И облизахутся на нас акы волци стояще» (Почуение, стр. 161). Однако собственно учительная часть «Почуения» почти сплошь состоит из прямых или слегка измененных цитат. Автор не скрывает, что общехристианские правила поведения, которые он излагает, опираются на «слова божественая» (он цитирует Псалтырь и Евангелия), на то, чему «Василий учаше» (византийский писатель Василий Великий). Без труда узнаются и другие переводные литературные источники его советов. Однако глубокое проникновение

⁴⁹ Повесть временных лет. Часть первая. Текст и перевод. Подготовка текста Д. С. Лихачева. Перевод Д. С. Лихачева и Б. А. Романова. М.—Л., 1950 (серия «Литературные памятники»), стр. 153, 163. (Далее: Почуение).

Владимира Мономаха в размышления учительной литературы над поступками человека и над побуждениями к ним сказалось не только в прямых цитатах, но и в своеобразной психологической настроенности «Поучения». Учительная литература требовала от всякого христианина, чтобы он чаще заглядывал «со испытаньем» в свою душу, проверяя, «что лукаво в ней есть» (Пчела, стр. 341), отвечают ли его «помыслы» «деяниям», «житию». Так и Владимир Мономах не только описывает свои «ловы» и походы, не только излагает своим читателям правила поведения, но и открывает свою душу, пишет, «помыслив в души своей», о прожитом, размышляет о том, что побуждало его к тем или иным поступкам. Мономах зовет и читателей: «...управивъше сердце свое, на нем же можете устояти», только тогда целуйте крест, т. е. дайте обещание, лишь проверив, сможете ли выполнить его (Поучение, стр. 157). Все советы он просит принять «в сердце свое». Мономах подсказывает и двоюродному брату Олегу Святославичу, убившему младшего сына Мономаха Изяслава, о чем следовало ему, «вникнущи в помыслы души своей», подумать при виде убитого юноши, признать свою вину — «света сего мечетнаго кривости ради налезох грех себе, отцю и матери слезы» (Поучение, стр. 164). И Владимир Мономах пишет, что итогом таких помыслов должно стать примирение с семьей убитого. Так через все части дошедших до нас «грамотиц» Мономаха проходит его интерес к «внутреннему человеку», к скрытым побуждениям, определяющим его поведение.

Начитанность Владимира Мономаха придала определенную литературную форму той феодальной идеологии, пропаганде которой посвящена его «грамотица». Но учительная литература воспитала у него и стремление проверять свои «помыслы» требованиями этой идеологии. В итоге его летописный портрет, выполненный в стиле «монументального историзма», не вполне совпадает с автопортретом, нарисованным в «Поучении» и в письме к Олегу Святославичу. Последний глубже психологически и дает более ясное представление о реальном князе конца XI — начала XII в.

Характеризуя общее отношение Мономаха к жизни, как оно выражено в его «Поучении», Б. А. Романов обращает внимание на призыв автора к читателям: «А приметь е в сердце свое и не ленитися начеть тако же и тружатися» (Поучение, стр. 153). «Жизнь вообще и жизнь князя, в частности, — это труд».⁵⁰ Мономах опирается на «Наказание Исухия презвутера Иерусалимского», выдержки из которого читаются уже в Изборнике 1076 г.: «Мати зълъм леность — доброты бо яже имаши, крадеть, а их же не имаши, не дасть обрести» (стр. 287). Это определение затем вошло в «поучения ленивым», и Мономах, точно цитируя первую его часть, по-своему передает вторую: «Леность бо всему мати — еже умееть, то забудеть, а его же не умееть, а тому ся не учить» (Поучение, стр. 158). Итак, жизнь в труде, при соблюдении основных христианских правил личной и общественной морали, — вот к чему зовет Мономах, требуя при этом проверять дела и поступки «помыслами». Б. А. Романов подчеркивает общедоступность выдвигаемых автором требований: «Его автобиография, советы его „поучения“ — не уникальные, а приспособлены к среднему и типическому, пропитаны компромиссом и бытом. Его жизнь не похожа на житие. Поучая, он ни сам не лезет в герои, ни от поучаемого им читателя своего не требует невозможного ... он сумел сделать эту (феодальную, — В. А.-П.) идеологию доступной своему читателю,

⁵⁰ Б. А. Романов. Люди и нравы древней Руси. Изд. 2. М.—Л., 1966, стр. 129. (Далее: Романов).

связать ее с жизненным опытом, запечатлеть ее в образах своего знаменитого „Почуения“» (Романов, стр. 128). Отметим, что попытки связать с жизненным опытом психологические суждения, советы, запреты делались и в сборниках дидактических афоризмов, когда общие выводы иллюстрировались рассказами из жизни философов, писателей или исторических деятелей (см. выше, стр. 49).

* * *

Примером использования человековедческих наблюдений учительной литературы является одно из самых своеобразных произведений русской литературы старшего периода — «Слово» Даниила Заточника. Уже общая установка автора, стремящегося возбудить сочувствие князя к Даниилу Заточнику («не зри внешняя моя, зри внутренняя моя»), приглашает присмотреться к душевному миру героя, учесть его способности и отношение к службе у князя, оценить его как личность, несмотря на бедственное положение, в каком он очутился. Это первый «страдающий» герой русской литературы, которому автор и сам сочувствует, и приглашает читателей к состраданию ему.

Изображение характера и взглядов Даниила Заточника не укладывается в рамки господствовавших стилей XII—XIII вв. — ни стиля монументального историзма XI—XIII вв., так ярко и убедительно раскрытого в монографии Д. С. Лихачева «Человек в литературе древней Руси» (стр. 25—62), ни современного ему агиографического стиля. Не обнаруживаются в «Слове» и черты эпического стиля, охарактеризованные Д. С. Лихачевым на основании памятников русской литературы XI—XIII вв. (там же, стр. 62—71). Зато связь приемов изображения «внутреннего» мира Даниила Заточника с учительной литературой и «мирскими притчами», т. е. с учительным же жанром народного творчества, обнаружена исследователями давно.

Автор «Слова» не скрывает своего знакомства с книжными источниками своего повествования: «Аз бо, княже, ни за море ходил, ни от философ научихся, но бых аки пчела, падая по розным цветом, совокупля медвенный сот; тако и аз, по многим книгам исьбирая сладость словесную и разум, и съвокупих аки в мех воды морския» («Слово» Даниила Заточника, стр. 33). Прямые литературные источники автора определяются без труда.⁵¹ Какие же цели преследовал автор, собирая «сладость словесную и разум» «по многим книгам»?

Основная цель находящегося в бедственном положении автора — вызвать сочувствие князя, приблизиться к нему, завоевать его доверие. Чем же убеждает он князя в ценности своей личности? Сначала Заточник в общей форме утверждает, что ум дороже богатства: «Господине мой, не лиши хлеба нища мудра, ни вознеси до облак богата несмыслена. Нищъ бо мудр аки злато в кални судни; а богат красен и не смыслить, то аки паволочато изголовие, соломы наткано». Затем это суждение он прилагает к себе: «Господине мой! — обращается Даниил к князю. — Не зри внешняя моя, но возри внутренняя моя. Аз бо, господине, одением оскуден есмь, но разумом обилен; ун възраст имею, а стар смысл во мне. Бых мыслию паря, аки орел по воздуху» («Слово» Даниила Заточника, стр. 21, 22). Эта высокая оценка ума («смысла»), который дороже всего — богатства, «злата и сребра», внушалась уже Библией в обеих

⁵¹ См.: П. Миндалев. «Моление» Даниила Заточника и связанные с ним памятники. Казань, 1914.

ее частях — ветхозаветной и новозаветной, вошла в учение о мироздании, изложенное в Шестодневе, где ум поставлен в человеке выше всех способностей: «Тело бо воин есть, а ум кнез и царь».⁵² Самая фразеология отрывка, где Даниил хвалит свой ум, выдает литературный образец автора: «Бых мыслию паря», — говорит Даниил, так же как автор Шестоднева советует читателю: «Мыслию пари . . . на высь и разумное».

Известно было в литературе и сопоставление движения мысли с полетом орла. В поучении Кирилла Философа читаем совет: «Полетай мыслию аки орел по воздуху». В одном из «слов» Климента Словенского Макарий Римский изображается так: «Бе бо ун телом, а умом стар и высок мыслью, летая мыслью под небесем яко орел».⁵³ В последней цитате то же, что в словах Даниила Заточника, противопоставление юного возраста зрелому уму.⁵⁴ Продолжая восхвалять ум, Заточник в редакции XIII в. утверждает уже, что ум дороже и храбрости. В порыве откровенности он признается: «Аще есми на рати не велми храбр, но в словесех крепок; тем, збирая храбрыя, и совокупляи смысленыя . . . Умен муж не велми бывает на рати храбр, но крепок в замыслех; да тем собирати мудрые» («Слово» Даниила Заточника, стр. 57, 58). Изречениями из Библии, из Повести об Акире Премудром и других литературных источников Заточник доказывает преимущества «мужа мудра» перед «безумным». Исторический смысл этих призывов к князю «сбирати мудрых и храбрых, но мудрым «нищим» отдавать предпочтение перед «безумными» знатными и богатыми раскрывает Б. А. Романов (стр. 29—30), связывая их с общественными отношениями и борьбой внутри класса феодалов в XII—XIII вв. Литературовед не может не обратить внимания на то, что эти призывы оформлены средствами фразеологии учительной литературы и подкреплены таким образом ее авторитетом. В обстановке, когда, по словам Заточника, «богат мужь везде знаем есть, и на чужие стране друзи держить, а убог во своей ненавидим ходить. Богат възглаголеть — вси молчат и вознесут слово его до облак; а убогий възглаголеть — вси на нь кликнуть. Их же ризы светлы, тех речь честна» («Слово» Даниила Заточника, стр. 11), большой смелостью было убеждение Заточника, что в человеке надо ценить не «внешняя», а «внутренняя», что среди способностей человека самая необходимая — мудрость. Ту же «сладость словесную», какой Заточник пользуется в описании личных переживаний, применил он в создании примерного облика мудрого князя — «доброего господина» («Слово» Даниила Заточника, стр. 19—20). Этот князь, по определению Б. А. Романова, «мыслится в масштабах одного города, отнюдь не всей „Русской земли“: «истинной пружиной княжеской политики и поведения у Заточника оказываются „думци“, советники: „князь не сам впадает в вещь, но думци вводят“, как и корабли топят не море, а ветры. А главное, предмет этой политики и стимул этого поведения — всего только добывание столов в феодальной войне между отдельными группами разросшейся Рюриковой династии: „Э добрым бо думцею думая, князь висока стола добудеть, а с лихим думцею думая, меншего лишен будеть“» (Романов, стр. 21—22).

⁵² Шестоднев, составленный Иоанном, ексархом болгарским по харатейному списку Московской синодальной библиотеки. — ЧОИДР, М., 1879, кн. 3, л. 212.

⁵³ Цит. по кн.: Акад. Володимир Перетц. «Слово о полку Игоревім». У Київі, 1926, стр. 138.

⁵⁴ Подробнее историю метафоры «полет мысли» см.: В. П. Адрианова-Перетц. Из истории русской метафорической стилистики. — В кн.: Поэтика и стилистика русской литературы. Памяти академика Виктора Владимировича Виноградова. Л., 1971, стр. 28—35.

Призывая князя оценить по достоинству его ум, Заточник и себя, видимо, мыслил таким «добрым думцею». Порожденная исторической действительностью такая идеология нашла опору в «притчах», собранных по «многим книгам» и смело поставленных рядом с «мирскими притчами», т. е. народными изречениями, пословицами, и даже с искусством скоморохов. Органическая связь с учительной литературой, откуда автор брал не только «сладость словесную», т. е. стилистику, но и «разум» — мировоззрение, не стала препятствием к тому, что «в своей образной системе», по справедливому заключению Д. С. Лихачева, «Слово» «больше, чем какое-либо другое произведение русской литературы XI—XIII вв., опирается на явления русского быта».⁵⁵ Ведь и переводная учительная литература в своей человековедческой части постоянно прибегает к бытовым образам, чтобы сделать свои размышления и наставления наглядными и убедительными для читателя.

Раскрыв внутренний мир Заточника, от лица которого ведется рассказ, автор попутно в его же уста влагает характеристики «помыслов» и поведения лицемерных друзей (они «очима бо плачются со мною, а сердцем смеют ми ся», они отвернулись, «зانه не поставих пред ними трапезы многоразличных брашен», «при напасти» они становятся врагами — «Слово» Даниила Заточника, стр. 9), человека в печали («всяк бо человек хитрить и мудрить о чюжей беде, а о своей не может смыслити ... в печали обретает человек ум свръшен ... печалну бо мужу засышють кости» — «Слово» Даниила Заточника, стр. 13), «мудрых» и «безумных людей», «злых жен», «богатых и убогих» и т. д. Интерес к внутреннему миру всех окружающих Заточника людей притягивает и здесь в его изложение фразеологию человековедческих эпизодов учительной литературы. Так возник этот «своеобразный по жанру, замечательный и едва ли не самый загадочный и спорный памятник древнерусской литературы», как его определяет последнее из посвященных ему исследований.⁵⁶

* * *

Когда по образцу переводных «поучений» и «слов» стали создаваться русские произведения соответствующего жанра, они, среди других тем, непосредственно касавшихся религиозного воспитания читателей, продолжили и разработку вопросов личной и общественной морали, анализировали «нрав» и «помыслы» людей, отраженные в их поведении.

К самонаблюдению звал свою паству Серапион Владимирский в годы тяжкого ига: «... внидите в помыслы ваша, узрите сердечныма очима дела ваша».⁵⁷ С особой силой звал проповедник своих современников остерегаться «обид» по отношению к ближним, преодолевать в себе жадность.

Серапион Владимирский именно «несытство» стремящихся к богатству считает особенно тяжким грехом: «... акы зверье жадают насытитися плод, тако и мы жадаем и не престанем, абы всех погубити, а горкое то имене и кровавое к собе пограбити. Зверье едше насыщаються, мы же насытитися не можем: того добывше, другаго желаем» (Петухов, Приложение, стр. 9).

⁵⁵ Д. С. Лихачев. Социальные основы стиля «Моления» Даниила Заточника. — ТОДРА, т. X, М.—Л., 1954, стр. 109.

⁵⁶ Н. Н. Воронин. Даниил Заточник. — В кн.: Древнерусская литература и ее связи с новым временем. М., 1967, стр. 54.

⁵⁷ Е. Петухов. Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. СПб., 1888, Приложение, стр. 5. (Далее: Петухов, Приложение).

Серапион Владимирский, обличая своих современников, убеждает их не только «от писания» — авторитетом христианского учения, но и ставит им в пример врагов-поработителей: «Погании бо, закона божия не ведуще, не убивают единовѣрных своих, ни ограбляют, ни обадят, ни поклепят, ни украдут, не запрятыся чюжого. Всяк поганыи брата своего не продаст, но кого в них постигнет беда, то искупят его и на промысл дадут ему. А найдена в торгу проявляют. А мы творим ся вернии . . . всегда неправды есмы исполнены и зависти, немилосердыя, братью свою ограбляем, убиваем, в погань продаем, обадами, завистью, аще бы мощно, снели друг друга . . . Аще велможя или простыи, то весь добытка жалает, како бы обидети кого» (Петухов, Приложение, стр. 14).

* * *

С большим вниманием, между прочим, относилась учительная русская литература к теме поучений «о ленивых и сонливых» и «о пьянстве». Труд как основа жизни — центральная тема и учительной, и автобиографической частей «Поучения» Владимира Мономаха. Все, что отвлекает человека от труда, осуждается и русской литературой, поэтом и обличению пьянства русские писатели уделили много внимания в разных жанрах — в «словах», в «Азбуке о хмеле», в пародийно-сатирической «Службе кабаку», позднее в лубочных картинках и подписях к ним. Подобно переводным произведениям, и русские рассматривают вредное воздействие пьянства на «нрав» — характер человека и его поведение, предупреждают и о том, что оно разрушает его материальное благополучие.

В списке XV в. до нас дошло одно из ярких обличений пьянства, подписанное именем «Кирилла Философа Словенского»,⁵⁸ однако явно русского происхождения. Русскому автору принадлежит самый замысел — вести обличение от имени Хмеля, олицетворяющего пьянство. Это Хмель обращается к людям всех званий, всякого достатка — «и ко священническому чину, и ко князем и бояром, и ко слугам и купцем, и богатым и убогим, и к женам». Он предупреждает их одновременно и от пьянства и от безделья, соединив неразрывно обе темы. В Описании каждого, кто начнет «осваивати» хмельное питье, дается и внешний облик пьяницы, и характеристика его настроения: «. . . первое доспею его блудна, а к богу не молебника, а в нощи не сонлива, а на молитву не встанлива, а испався ему стенание и печаль ему наложу на сердце; вставшу ему с похмелия, глава ему болить, а очемь его света не видети, и ни на что ему на добро умь не идеть, а ясти не жадаеть, жадаеть и горить душа его паки пити хошетъ, да изопьетъ с похмелия чашу и другую, и потом многы пить» (Варлаам, стр. 64). Этому описанию нельзя отказать в точности и обстоятельности. Красочно описана судьба ленивого: «лежати долго — не добыти добра (вероятно, в оригинале была выдержана ритмическая форма: «долго лежати — добра не добыти»), а горя не избыти, лежа не мощно бога умолити, чти и славы не получитьи, а сладка куса не снести, медовыя чаши не пити, а у князя в нелюбви быти, а волости или града от него не видати. Недостатки у него дома сидять, а раны у него по плечемь лежать, туга и скорбь по бедрамь гладомь позваниваеть, убожие у него в калите гнездо свило. Привязалася к нему леность, как милая жена, а сон, как отецъ, а охание, как любая чада, а злы дни на него

⁵⁸ Арх. Варлаам. Описание сборника XV столетия Кирилло-Белозерского монастыря. — Ученые записки II отделения Акад. наук. СПб., 1859, кн. V, стр. 64—65. (Далее: Варлаам).

смотрят, уловляют его, как свинию: свинья бо аще где не ввидет, да рылом тычеть. Тако и пианый человек». Затем речь снова возвращается от ленивого к пьяному, изображая, как он теряет чувство собственного достоинства: «Пьяный человек, аще в кьи двор не пустять, у тына стоить, послушивая, пиють ли в дворе семь. Вратие, спрашивает у коегождо и человека» (Варлаам, стр. 65). Пьянство разоряет, мастерство отнимает, ведет к нищете: «Княземь и болярюмь землю пуну створяеть, а людеи добрых и равных и мастеров в работе счиняеть, от пианьства ох и убожие злое привязуется, пианьство брата с братом сваживаеть, а мужа отлучаеть от своая жены». И снова следует напоминание о вреде пьянства для здоровья: «Пианство ногам болесть створяет, а руки ему дрожат, зрак от очию погибаеть . . . красоту лица изменяеть» (Варлаам, стр. 65).

Так русский проповедник развил, связав неразрывно, обе темы переводной учительной литературы — лени и пьянства. Бытовые сравнения, олицетворение «хмеля» и «убожия», «туги и скорби», т. е. нищеты, сопоставляющей ленивому и пьянице, обогатили его обличительную речь элементами живого русского языка и даже его устнопоэтической разновидности. Внешний и внутренний облик лентяя-пьяницы представлен на фоне его бедственной судьбы. Но этот облик должен вызвать у читателя, по мысли проповедника, не сочувствие, а страх уподобиться пропойце. Это скорее предостережение, чем призыв помочь гибнущему от пьянства человеку. Именно потому так сгущены краски в описании судьбы пьяницы и применено унижительное сравнение его со свиньей.

* * *

Среди литературных произведений первой половины XVI в. заметное место принадлежит «наказаниям» митрополита Даниила. Резко консервативное направление всей его церковной и общественной деятельности, жестокость расправы с противниками — все это нашло свое отражение в характеристиках тех, кого он темпераментно обличал в этих «наказаниях». Язвительно-сатирические описания «ленивых пастырей», вельмож-щеголей, красующихся богатой одеждой и увлекających «мирской славой», отдельных человеческих пороков обнаруживают незаурядное литературное мастерство Даниила, его стремление показать возможно убедительнее и «внешняя» и «внутренняя» тех, кто, с его точки зрения, заслуживает самого сурового осуждения. Наблюдательность автора, его умение заглянуть иногда глубоко в «помыслы» и «нрав» человека сказались в некоторых его положительных выводах, в советах, каким должен быть человек.

Даниил усвоил сам и советует своим читателям помнить завет Соломона: «Внимай себе, да избавишися яко серна от тенета и яко птица от пругла». Развивая этот совет, он пишет: «Аще бо кто не внимает себе, сей невесть ни себе, ни иных; внимай же себе, сей весть себе и свою меру познавает же и свою немощь, и где уклоняется и привязуется ум его, и что любит, зрит же и других, и полезная от них приемлет. . . от всех, душа вредящих отвращается».⁵⁹ «Худии и ленивии пастырие», в изображении Даниила, не выполняют своих прямых обязанностей по отношению к пастве; вместо этого «себе упасоша и расшириша чрева своя брашны и пианствы . . . точию на славу и честь и на упокоение, еже ясти и пити сладостная и драгая и честнейшая, и на тщеславие и пре-

⁵⁹ В. Жмакин. Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881. Отдел приложений, стр. 23. (Далее: Жмакин).

зорство, и на въсприятие мзды уклонишася» (Жмакин, стр. 4). Осудив и «наказав», каким должен быть пастырь, Даниил в заключение требует, чтобы он своих огорчений людям не показывал: ему «сладку и веселу быти подобает, аще и не хотящу сердцу от сгнетающих его печалей и скорбей» (Жмакин, стр. 6).

Гиперболически изображены поведение и настроения человека, строго осуждаемого Даниилом за пристрастие к «мирским» забавам: «... пляшещи, скачеша, блудная словеса глаголеши, и иная глумления и сквернословия многая съдеваеши, и в гусли, и в смыки, в сопели, в свирели вспеваеши... гордишися, и превозношаешися, рыкаеши аки лев, и лукавствуеши яко бес, и на диавольская позорища течеши яко свинопас. Жены красны блудница или ино лице женовидно красноюнеющеся видев, и светло и мягко тело обюхав, и притек, объем, целуеши, мызжеши, и руками осязаеши и толико безстуден и безумен быв бесовскою любовию восхитився к ней, аки бы ея внутрь себе вместити, сице помрачен сый, якоже от бессловесных бываа, аки жребецъ некий сластонояростивый, рзяя и сластию распалаяся, аки огнем горя, яко вепрь к свинии своей похотствуа и употеваа, и пены испущаа...» (Жмакин, стр. 19). Даже одежда и весь внешний вид богато одетого человека описан раздраженно осудительно, однако с выразительной наглядностью: «Кая же тебе нужна есть выше меры умыватися и натриватися? И почто не точию власы твоа, но и плоть свою с власы твоими остригаеши от браны и ланит твоих, многажды и главу твою, и повешаеши под брадою пугвици сияюща красны зело, а красишися тако, яко же и женам не лепо есть? Кая же тебе нужна есть сапоги шолком шитыа носити, или каа ти нужна есть не точию выше меры умывати руде, но и перстни златыа и серебряныа на персты твоа налагати?». Даже увлечение охотой Даниил считает бессмысленным: «Кый же ли прибыток ти есть над птицами дни изнуряти? Каа же ти нужна есть псов множество имети» (Жмакин, стр. 28).

Среди других осуждаемых Даниилом пороков особо выразительно представлена зависть и ее вредное отражение в поведении человека: «зависть высоту престолов желает, всех славу на себе влечет, всех честнейша любит быти, лукавства стяжавает, правды отвращает, ближняго злым радуется и веселится яко же о напастех и бедах ближняго. Егда же убо видит кого, добре богатство имуща, завидит, трясется, враждует, укоряет» (Жмакин, стр. 35). Но Даниил умеет определять и положительные качества в поведении человека. Вот как, например, он определяет истинную любовь к ближнему: «Любы долготерпит, благость показывает, любы не завидит, любы не лукавствует, не гордится, не злообразуется, не ищет своих си, не раздражается, не вменяет злое, не радуется о неправде, радуется же о истине, вся верует, все уповает, все терпит, любы николи же отпадает» (Жмакин, стр. 15).

Пройдет немного времени и послание Ивана Грозного в Кирилло-Белозерский монастырь откликнется осуждением «мирских» обычаев в строе монашеской жизни, стилистически продолжающим форму обличений в «наказаниях» митрополита Даниила: «... не имеем ли сел, якоже и мирьстии, не словут ли нивы чернеческия, и езера, и пажитини скотом, и домове твердо ограждени, и храмы светли? Не имеем ли ковчеги со имением твердо хранимы, якоже и мирстии домодержцы? Не красуем ли ся блистанием златным и веселимся светлостию ризною и величаемся?»⁶⁰

⁶⁰ Послания Ивана Грозного. Подготовка текста Д. С. Лихачева и Я. С. Лурье. Перевод и комментарии Я. С. Лурье. М.—Л., 1951 (серия «Литературные памятники»), стр. 99.

* * *

Развитием традиции переводных поучений «о злых и добрых женах» в русской литературе явилось «Сказание о беседе премудра и чадолоубива отца, предание и поучение к сыну, снискателна от различных писании богомудрых отец и премудраго Соломона, Иисуса Сирахова, и от многих философов и искусных о женстех злобе».⁶¹

Выше (см. стр. 25) отмечено, что в переводной учительной литературе образ «злой жены» представлен ярче, психология ее раскрыта полнее. Фразеологией подобных учительных «слов» воспользовался уже автор «Слова» Даниила Заточника, объясняя отказ Заточника жениться «у богата тества» («Слово» Даниила Заточника, стр. 27—32). В «Сказании о беседе» «добрая жена» характеризуется традиционным перечнем обязательных для нее добродетелей, зато, предостерегая сына от «злой жены», отец подробно описывает ее «нрав», поведение, способы, какими такая жена подчиняет себе мужа. Если он «хотения ея не исполнит, тогда она зело въздыхает, слезит и шепчит, ни худа ни добра не глаголет, очи свои изменит, нос потупит, и зубы своими скрегчит, и что речет муж ее, и она что медведица пыхнет, и пред ним плачет день и ночь, и мужу своему покоя не даст, гнев имеет» (Кушелев-Безбородко, стр. 462). Прямой речью передаются упреки мужу. Продолжая описывать «нрав» такой жены, отец характеризует ее самонимие и завистливость: «Хощет убо жена, дабы вси хвалили, любили и почитали. Аще ли иную похваляют, то она возненавидит и вмняет в недружбу и чужую похвалу в студ вѣлагает ... И всегда хощет болшину имети и никому не хощет покоритися, ни послушати, то всегда хощет повелевати и всего хощет ведати и поучати и умети. Аще же не умеет и не знает, а глаголет — умею и знаю» (Кушелев-Безбородко, стр. 462). С бытовыми подробностями отец продолжает изображать сыну жену «льстивую и пронырливую», которая притворяется больной, чтобы не работать; «сварливую и злоязычную», которая «всех злословит и укоряет», «имеет язык яко бритву изощрену»; «крадливую и лукавую», которая тайно прячет «сокровища» — имущество мужа, чтобы после его смерти быть богатой и «за инога мужа поити»; «лстивую и блядливую» — она пылко объясняется в любви мужу, а в его отсутствие «в оконце часто призирает», завлекает «многим юным угодит и всякого к себе льстит»; «обавницу и еретицу», колдовством пытающуюся погубить мужа (Кушелев-Безбородко, стр. 463—464), — она мужа своего «возненавидит, юных же возлюбит» и умертвит мужа. Нравоучительными притчами, библейскими примерами, нагнетанием осудительных эпитетов отец стремится отвлечь сердце сына от «злой жены». Многоопытный отец, изучивший все женские хитрости, противостоит доверчивому мужу такой жены, который подчиняется ей во всем, впадает в бедность и умирает от колдовства жены — «обавницы и еретицы».

* * *

Изображение «нрава», «помыслов» человека в переводной учительной литературе, как видно из приведенных в качестве примеров русских литературных произведений XI—XVI вв., оказалось образцом для развития в этих произведениях способов анализа внутреннего мира человека и словесного выражения итогов этого анализа. В старших русских

⁶¹ Памятники старинной русской литературы, изданные Г. Кушелевым-Безбородко, вып. II. СПб., 1860, стр. 461—470. (Далее: Кушелев-Безбородко).

памятниках («Поучение» Владимира Мономаха, «Слово» Даниила Заточника) открыто используется и самая фразеология переводных «слов» и «поучений», смело соединяемая с деловой речью у Мономаха и с «мирскими притчами» у автора «Слова» Даниила Заточника. В дальнейшем для своих человековедческих экскурсов русские писатели реже пользуются прямыми цитатами переводных произведений, вырабатывая свою манеру изложения наблюдений над поведением людей, которое определяется их «помыслами» и «страстями». Изложение то клонится к риторике, как у митрополита Даниила, то смело вводит живой русский язык, к которому часто прибегает автор «Беседы отца с сыном о женской злобе». Прямые цитаты теперь употребляются для подтверждения авторских мыслей авторитетом священного писания — Библии или византийских святоотеческих сочинений.

Весь этот опыт изображения человека в переводной и русской дидактической литературе необходимо учитывать, характеризуя принципиально новый подход к теме «человек» в литературе исторической — первой четверти XVII в., и демократической — второй половины века.

* * *

Суммируя наблюдения над способом изображения исторического героя в исторических произведениях начала XVII в., Д. С. Лихачев пишет: «Впервые, следовательно, в русской литературе применительно к историческим деятелям был поднят вопрос о факторах, вызывающих появление тех или иных черт в человеческом характере. Вневременная и абсолютная сущность человеческого характера, какой она представлялась в средневековье, поколеблена. Автора уже не смущает изменчивость характеров, как не смущают и контрасты в них» (Человек в литературе, стр. 17). «Человек по природе своей ни абсолютно добр, ни абсолютно зол. Беспорочных людей нет» (стр. 20). Исследователь прав, когда он утверждает, что в историческом повествовании все эти черты были новшеством, поколебавшим сложившийся веками метод изображения исторических деятелей; справедливо и объясняется это «новое отношение к человеческому характеру» «общим накоплением общественного опыта и отходом от теологической точки зрения на человека» (стр. 22).

Однако категоричность формулировки «вневременная и абсолютная сущность человеческого характера, какой она представлялась в средневековье» (стр. 17) воспринимается как непропорциональная. Действительно ли, хотя бы в пределах известного нам материала, можно утверждать, что в XI—XVI вв. русский читатель находил во всех видах литературы лишь суждения о «вневременной и абсолютной сущности человеческого характера»? Обратимся к учительным жанрам.

Ряд поучений и извлеченных из них афоризмов со всей четкостью и определенностью говорят о том, что «по естеству», т. е. от природы, человек не бывает ни только добр, ни только зол: он становится таким «по обычаю», в результате складывающихся привычек. Выработанные навыки оказываются прочнее врожденных черт характера — «обычай предложивши крепльши есть естества» (Пчела, стр. 341; см. выше, стр. 38). В каждом человеке есть и доброе, и злое. «Къто же е без греха, разве един бог» — это изречение выписал уже составитель Изборника 1076 г., и дожило оно до записи Даля в виде пословицы: «Един бог без греха». Учительная литература наставляла, как бороться с этим злым, греховным началом самому человеку. Св. Василий ставит в заслугу человеку, если он, имея возможность дурно поступить, удержит себя от

этого: «Тот достоин есть дивленья, иже мога согрешити и не съгрешить». И еще резче та же мысль выражена в другом изречении этого автора: «Никто же праведник немощи дея на зло». Итак, человек прежде всего своей волей должен менять свой характер, если он влечет его к злу.⁶²

* * *

Раскрывая новое отношение к изображению человеческого характера в исторических повестях начала XVII в., Д. С. Лихачев справедливо отмечает, что оно сказалось «в первую очередь в обсуждении характеров монархов», и связывает это с «новой практикой поставления на царство всюю землею». «Теологическая точка зрения на происхождение царской власти и идея неподсудности монарха человеческому суду впервые возбуждали очень серьезные сомнения», — заключает исследователь (Человек в литературе, стр. 22). Однако учительная литература, внушавшая, что всякая власть от бога и поэтому ей надо повиноваться, задолго до XVII в. не исключала не только обсуждения, но и осуждения этой власти. Пчела словами Исократы предупреждала: «Да не надеется никто же, улучив власти, яко утаяться прегрешенья его до коньца. Аще при своем животе уиде жестька слова, но последи приде на нь истиньна, с дерзновеньем проповедаема, а преже молчима» (стр. 108). Поэтому тот же автор советует: «Не ревнуи велику власть прискавъшему, но добре с похвалою отшедъшему» (стр. 107).

«Преже молчима» прозвучало в рассказах писателей первой четверти XVII в. и о жестоком нраве Ивана Грозного, и о «завистой злобе» Годунова, и о том, что патриарх Гермоген «ко лстивым паче и лукавым прилежа и слуховерствователен бысть», т. е. охотно поддавался лживым слухам. Эти наблюдения историков XVII в. не могут не напомнить многочисленные советы древнерусских афоризмов и поучений, направленные против влияния «льстецов», «ласкавьцев», «клеветников». Большое число таких советов адресуется ко всем людям вообще, особенно же к тем, кто наделен властью. Наставление Соломона, начинающее раздел Пчелы «О житии добродетели и о злобе», было издавна известно на Руси: «Да не прельстят тебе мужи нечестивии, не ходи в путь с ними, но уклони ноги своя от стезь их, ноги бо их на зло текуть, и скоры суть на пролитье крови» (стр. 1). Отзвук этого наставления читается в рассказе летописи.

Приписывая изменения в характере Грозного дурному влиянию, писатели XVII в. все хорошее в деятельности царя связывали с благотворным воздействием Анастасии Романовой, а лучшее в поведении Годунова объясняли тем, что ему помог «многу благу навькнути» царь Федор Иванович. Обращаясь к учительной литературе, мы видим, что она звала человека проверять свои поступки самонаблюдением, но указывала и на то, что помощником при этом ему может быть верный, нелицеприятный друг. В разделе Пчелы «О братолюбии и о дружбе» (стр. 53 и сл.; см. выше, стр. 10) не раз напоминает о том, что истинный друг «полезного

⁶² Вот почему трудно согласиться с тем, что «абстрактное понимание человеческой природы, заставлявшее средневековых книжников однообразно делить всех людей на хороших и плохих», было свойственно всей древнерусской литературе. Дидактическая литература учила, что человек «по естеству» сложен. Но и те жанры, задачей которых было «этикетное» изображение людей «высоких рангов», не всегда удерживали своих героев на высоте их положения: стоит лишь вспомнить, как «спускался на землю» Феодосий Печерский в изображении Нестора (ср. статью Д. С. Лихачева «Семнадцатый век в русской литературе» в кн.: XVII век в мировом литературном развитии. М., 1969, стр. 304).

тебе ищет», когда не со всеми твоими речами и поступками соглашается, не старается всегда «по тебе молвить», противится «непоставным твоим словом» (стр. 63). Дион рисует наглядно такого друга: «Елико кто имеет друг, толико и очии иметь, ими же, яже хоцеть, и видит, толико же и ушии ими же слышит яже достоинно, толицеми же и мыслми помышляеть, яже суть на пользу. И просто рещи: подобно есть тому, иже аще устроили бы едино тело, а душъ много имеи, промыслящих о нем» (стр. 63). К прямой критике, как сказали бы мы теперь, идущей от друга, следует прислушаться: «Яко же и бчелы не жала дея ненавидиши, но плода ради любиши, тако и друга запрещенья дея не гнушася, но приязньства ради любии», учит Катон (стр. 67). Таким добрым нелицеприятным другом для Ивана Грозного была его первая жена Анастасия Романова. Об этом прямо и пишет Хронографический рассказ 1617 г. Пышно восхваляя добродетельную жизнь Анастасии, автор добавляет: «...самого честнаго и благороднаго супруга своего, царя и великаго князя Ивана Васильевича всеа Русии на всякия добродетели наставляя и приводя».⁶³ И сразу после смерти Анастасии, когда кончилось ее благотворное влияние, нрав и поведение Грозного резко изменились: «...аки чужая буря велиа припаде к тишине благосердиа его» (стлб. 1274).

Начиная рассказ о царствовании Годунова, Хронограф прямо заявляет, что он не по праву занял царский престол, но «хитростными пронырствы» (стлб. 1282). Род Годунова, его происхождение, по мнению автора статьи, не давал ему права стать царем. Мысль для русского книжника не новая. Еще Пчела словами Кира утверждала: «Иже несть благороднее всех сущих под ним, да не владееть» (стр. 105). А на Руси «под Годуновым» оказалось немало более знатных («благородных»), чем он, претендентов на царский престол. В Пчеле был особый раздел изречений «О власти и о княжении», где формулированы требования, предъявляемые к власти. Среди этих изречений и обширных выписок немало таких, которые прямо подкашивали поводы для критики властелина, царя, князя. Годунов приблизил к себе «клеветущих» и по их наветам расправлялся с «неповинными». Уже Изборник 1076 г. предупреждал, что «ласкавци» «лживыми словесами» «пакость творять» человеку, «искалають очи умьней» (стр. 199, 205). Пчела словами Филона учила: «Лукавыя речи ласкающих отметаися: ти бо, отгоняще душевную мудрость, не дадять зрети истине вещьней, овогда хваляще, яже достоинно хуле, овогда хуляще, яже достоинно хвале» (стр. 125). Особо подчеркивает Пчела вред клеветников, сурово осуждая тех, кто прислушивается к наветам — как патриарха Гермогена историк XVII в. осудил за то, что он «слуховерствователен бысть». Статья Хронографа отмечает, что Годунов поддался «завистой злобе», им овладело «сластолюбие власти». Все это «помрачи» и добрые дела, которые он совершил в первые годы правления (стлб. 1283—1285). Вспомним советы «властелину», собранные в Пчеле: «Иже хоцеть над инем княжити, да учится первие сам собою владети», «Любим въсхощи быти при житьи, нежели страшен. Его же бо вси бояться, и ть всех боиться» (Демокрит, стр. 103); «То есть властелин истинный, иже себе разъсужаетъ и испытываетъ, и свою совесть горкаго судью над собою поставляетъ, мечь законныи над собою въздвизаетъ, а подручником своим съгрешающим отпускаетъ и кроток бываетъ» (Иоанн Дамаскин, стр. 100); «... в оскуденьи людьством съкрушенье сильных» (Соломон, стр. 96) и т. д. Историк XVII в. был

⁶³ РИБ, т. XIII, СПб., 1909, стлб. 1274. (Далее ссылки на это издание — в тексте).

свидетелем и страшного «оскуденья» — голода, бедствий войны, и жестоких расправ Годунова, и страха этого царя перед Самозванцем и восставшим народом. Представление о том, каким не должен быть царь, складывалось у него под впечатлением исторической действительности и подкреплялось авторитетом писания, но он впервые решился не только приложить давно знакомые требования к царю-современнику, но и изложить свои критические соображения в историческом повествовании.

Изображая критически различные отрицательные черты характеров и поведения людей, учительная литература раскрывает их вредное воздействие не только на самих этих людей, но и на окружающих, предлагает и способы борьбы, преодоления дурных «обычаев». Конкретность и жизненность наблюдений и размышлений на эти темы многому могла научить читателей, углубляя оценку их собственного поведения, с одной стороны, и поступков «инех» — с другой. Так открывался путь для раздумий над душевным миром исторических деятелей и литературных героев.

Когда автор второй редакции Хронографа утверждает, что Дмитрию Самозванцу не на пользу пошла даже его любовь к «книжному почитанию» (см.: Человек в литературе, стр. 21), о пользе которого напоминала уже летопись под 1037 г. и многократно учили афоризмы учительной литературы (см. выше, стр. 29—30), то нельзя не вспомнить, что и Пчела словами Богословца предостерегала: «Философских догмат сила кротким оружие бывает к благодеянию, и лукавым жало к злобе» (стр. 162—163). Златоуст также осуждал тех, кто «не душевныя пользы ради стяжают книги, но хотяще явити богатство свое и гордость: тако преумножися в них тѣшеславие, а никто же слыша рѣкуща: вем книжную силу» (стр. 163). И Демокрит, «видев уношу, много книг купяща, и рече: Не у влюфики да клади, но в перси» (стр. 171).

Укор Ивана Тимофеева своим современникам, легкомысленно предавшимся Самозванцу («Вместо разума токмо седину едину имуще и брэдную власом долгость, юже являху людем и красяхуся тою, яко мудрии»), Д. С. Лихачев определяет как новую черту в представлении о человеческом характере: «Внешность человека уже не соответствует, как раньше, его характеру» (Человек в литературе, стр. 21). В Пчеле св. Василий учит: «Старчъский ум вернейши седин» (стр. 432). А Златоуст напоминает: «...седина бо тогда чьстьна есть, егда сединная дела творить... седины бо чьстими не того ради, оже бел образ лучи чернаго, но зане знамения суть доброму житью» (стр. 433); «Белии бо власи никого же не спасают, седина бо не белии власи, нъ душевная благость» (стр. 434).

Отмечая изменение характера Годунова после смерти царя Федора, когда он получил всю полноту власти, Иван Тимофеев утверждает, что именно «высота сана», которая была дана ему «паче естества», оказалась причиной того, что Годунов «претворися и нестерпим всяко, всем жесток и тяжек обретеся; о людех варив благотворением малем и прельсти державу свою» (Человек в литературе, стр. 18). В этих словах слышится прямой отзвук горького скептицизма учительной литературы, утверждавшей словами Иоанна Златоуста: «Велик человек есть пред богом, иже во власти не изменится». Даже «смысленные» поддаются дурному влиянию власти: «Власть бо очи смысленных ослепляет».⁶⁴

⁶⁴ «Слово святых отец о славе мира сего» по тексту Измарагда Троице-Сергиевской лавры, № 202 — Памятники древнерусской церковно-учительной литературы, вып. 3, стр. 83.

Учительная литература, перечисляя те добрые качества, которыми должен быть наделен носитель власти, несомненно опиралась на «общественный опыт», подсказывавший, как часто «властям» недостает этих качеств. Именно этим объясняется изречение Епиктита, обязывающее «мужа умна и мудра» не уклоняться от предлагаемой ему власти: «Безаконно бо есть умна отвести, а незаконна привести. Несмыслени же суть, иже и злыми владеемы бывают. Люто бо есть и горко, аще злии над добрыми владеють, и несъмыслени над умными» (Пчела, стр. 110).

Как видим, учительная литература теоретически подготовила к XVII в. русских историков и их читателей к размышлениям над человеческим характером — над его сложностью и противоречивостью, над совмещением в нем доброго и злого начала. Эта литература широко осветила и проблему влияния на характер и поведение людей окружающей среды, противопоставив благотворное воздействие истинных друзей вреду, наносимому лукавыми, льстецами, клеветниками. Общественный опыт тяжелых лет Смуты начала XVII в. действительно впервые побудил писателей-историков не только задуматься над тем, как давно знакомые психологические представления конкретизируются в поступках современных им исторических деятелей, но и изложить литературно свои размышления. В самом способе изображения характера этих деятелей явно ощущается, однако, и литературный опыт: традиции учительных жанров определили многое в психологических портретах главных исторических деятелей начиная с Ивана Грозного.

* * *

Следующий этап в истории изображения человеческого характера Д. С. Лихачев справедливо связывает с развитием разных форм демократической литературы середины и второй половины XVII в. Возникает вопрос: с какой традицией сближается этот новый стиль и новое отношение к человеку?

Исследователи демократической литературы XVII в. уделили немало внимания воздействию на нее разных видов деловой письменности, фольклора и, разумеется, исторической действительности. Подводя итоги их наблюдениям и выражая свою точку зрения, Д. С. Лихачев с этим связывает появление вымышленных или безымянных героев «среднего или низкого общественного положения», вызывающих горячее сочувствие автора (Человек в литературе, стр. 112), что служит путем «к созданию типических, вовсе не идеализированных образов» (стр. 114) и «открытию ценности человеческой личности» (стр. 136—146).

Все эти черты были действительно новыми по сравнению с теми жанрами XI—XVI вв., которые в той или иной мере стремились к «историзму», каким его представляли в данную эпоху. Но были ли и за пределами фольклора и деловой письменности предшественники таких обобщенных героев, в которых «читатель мог узнавать многих», в том числе иногда и самого себя? Не предлагали ли где-нибудь раньше читателю задуматься над вопросом о «ценности человеческой личности»?

«Нормативный идеал» весьма отчетливо выражен в древнерусской литературе. Однако не следует забывать и того, что отход от него и оправдание человека, который, с церковной точки зрения, не мог не считаться «грешником» (Человек в литературе, стр. 114), точнее даже не оправдание, а сочувствие, жалость к нему были знакомы читателю задолго до XVII в. Пчела, посвящая большой раздел наставлениям о милостыне, делает упор на то, что помогать надо каждому нуждающемуся

и делать это охотно. Именем Богословца надписан совет: «Не издърѣди глас, с роптанием дая, якоже мнози творять, дающе не бодро, ни испытай просящаго — или достоин взятъя или ни» (стр. 75). Димостен напоминает: «Достоино есть миловати не тех, иже суть насилници и въсхыщаютъ, но иже бес правды оубожишася» (стр. 83—84). Больше того, афоризм того же автора призывает помочь и «лукавому», т. е., с церковной точки зрения, грешнику: «Неким жалующимся на нь, занеже по лукавем на судище попираше, и отвеща: праведнии бо поборника не требуютъ» (стр. 84). Сочувствием преступнику, осужденному на казнь, проникнут следующий рассказ Виаса: «Виас, судья сын, осуди повиннаго смертью и прослезися, и некому рекъшу: что, сам осужая, плачещи? Он же отвеща, яко нужно есть естъству милованье въдати, а закону службу» (стр. 84). Еще отчетливее эта мысль о сочувствии даже преступнику звучит в рассказе, который в русском переводе надписан именем Епиктета, а в греческом оригинале — именами Демокрита, Исократы и Епиктета: «Разбойник некий утапаше в мори и наг выбреде к берегу. Исократ же, видев ѓ зимою умирающа, и оде ѓ, и обу ѓ, и пищу дав ему, и отпусти ѓ. И поносим же бысть от некого, зане незнаемаго разбойника снабде. И отвеща: не аки человека разбойника почестих, но человеческое естъство почъстих» (стр. 84—85). Итак, ценность человеческой личности провозглашается даже в применении к разбойнику. Но ведь и герою повести о Горе-Злочастии автор сочувствует не потому, что он нарушил родительские заветы, пьянствовал, а потому, что и в этом «грешнике» он видит «человеческое естество». Демократическая литература XVII в. широко применила именно такой призыв к сочувствию и помощи «убогым», независимо от того, отвечает ли их поведение нормативному идеалу христианской этики.

Мысли о ценности самого человека, независимо от его положения в обществе, богатства, успехов, постоянно звучат в наставлениях учительной литературы о качествах истинного друга, который особенно ценен в дни «печали», «беды», «напасти»: «Есть бо друг в время радости и не пребудеть в день печали твоея... и есть друг тряпезам обьщътник и не пребудеть в днь скърби ти». Эти наставления русский читатель нашел уже в Изборнике 1076 г. (стр. 327—328). И в Пчеле среди других изречений, характеризующих истинного друга, читаем обобщенное суждение Мосхиона: «Того мни друга, иже тебе любить, а не яже окрест тебе» (стр. 67). Соответствующие этим изречениям народные пословицы вместе с демократической литературой XVII в. подчеркивают мысль о ценности самой человеческой личности, а не того, что «окрест» ее.

Рассуждения учительной литературы о богатых и бедных также не ограничиваются религиозной мотивировкой требования — богатые обязаны помогать бедным. Характерное для демократической литературы XVII в. осуждение богатых, угнетающих бедных, сочувствие неимущим и бесправным перед судьями и вообще властями явно созвучно афоризмам, с горькой иронией подчеркивающим разное отношение к богатому и бедному не только людей, но даже и закона. Уже автор «Слова» Даниила Заточника усвоил библейское (из книги Иисуса Сираха) противопоставление восприятия речей богатого и бедного и разное отношение к проступкам того и другого (см. выше, стр. 20—21). Пчела еще резче выразила словами Зелевка разницу в отношении закона к «убоному простому» и к «богатому или силному», уподобляя закон «паучине», в которой «муха или комар увязнетъ», а «бчела или шершень вылетаютъ» (см. выше, стр. 20). Начиная с Изборника 1076 г. русский читатель усвоил горькие советы Сираха: «не сvari ся с человекъмъ сильнъмъ», «с судиею»

(см. выше, стр. 20), — закрепив их к XVII в. в пословице, включенной и в позднюю редакцию «Слова» Даниила Заточника: «Не дай, господи, с богатым тягаться, а с сильным противитися».

Подобные рассуждения учительной литературы, так же как и изображение в демократической литературе XVII в. «человека, страдающего от голода, холода, от общественной несправедливости», проникнуты «горячим сочувствием автора и читателей» (Человек в литературе, стр. 137). В литературе XVII в. такие герои получили более определенную социальную характеристику. В учительных жанрах — в поучениях и афоризмах — это обобщенные образы «убогого», «простого», «бедного» человека, но они вызывают у читателя те же эмоции — «жалость и снисхождение» (Человек в литературе, стр. 138). Если согласиться с тем, что сочувствие писателей XVII в. героям, далеким от нормативного идеала, характеризует «эмансипацию литературного произведения не столько даже от автора, сколько от его морализирующей, проповеднической точки зрения» (там же, стр. 135), то следует признать, что элементы такой эмансипации наблюдаются и внутри учительных жанров, даже в старшей их библейской традиции. Ее нормативный идеал не был ведь однозначным: на Библию опиралось и ортодоксальное христианство, и ереси, отражавшие социальный протест.

И если страдающий герой демократической литературы XVII в. выступает «равновеликим» читателю (Человек в литературе, стр. 138), то еще задолго до этого он мог «узнать самого себя» в обобщенных образах «убогого», «обидимого» неправедным судьей, «богатым, сильным» — вообще «властью».

* * *

Человековедческий материал дидактических жанров литературы XI—XVI вв., переводной и русской, позволяет сделать некоторые выводы о том, насколько был теоретически подготовлен переход исторической, а затем и повествовательной и сатирической литературы XVII в. к задаче более глубокого изображения человека, когда сама историческая действительность подсказала эту задачу. Процесс обмирщения литературы еще в XVII в. не исключал из круга чтения, по крайней мере, средних и демократических слоев населения те сборники, с помощью которых распространялись учительные произведения. Большое число таких сборников и переписано было именно в XVII в. Лишь в XVIII в. этот вид чтения становится принадлежностью наиболее консервативных слоев читателей и постепенно сосредотачивается в старообрядческой среде. Здесь и продолжают переписывать произведения учительной литературы.⁶⁵ В то же время с конца XVII в. все сборники «пословиц всенароднейших» становятся доказательством того, как прочно многие, в том числе и человековедческие, наблюдения старинных изречений укрепились не только в литературной, но и в живой речи, превратившись в пословицы и влившись в фонд народных по происхождению «мирских притч».

В новой русской литературе традиции учительной литературы прошлых веков уже не соприкасаются непосредственно с развитием способов изображения человеческого характера. И все же именно сопоставление художественных образов людей, одержимых какой-либо одной господст-

⁶⁵ После революции 1905 г. выходит даже печатное издание Измарагда, в котором наиболее полно подобраны «слова» и «поучения» на тему «како жити всякому христианину».

вующей в их характере страстью, с изображением носителей этой страсти в старинной учительной литературе наглядно показывает иногда, как глубоко умела эта литература заглянуть во внутренний мир человека. Для иллюстрации этого вывода приведу один пример.

В группе поучений на тему «о скупости и несытости сребролюбца» (см. выше, стр. 18) рисуются те самые основные свойства характера и черты поведения скупого, которые Пушкин воплотил в образе Скупого рыцаря. Сын описывает скупого отца, подобно учительным «словам» не как «стяжанию своему господина, но стража и приставника и раба»:

О! мой отец не слуг и не друзей
В них видит, а господ, и сам им служит.
И как же служит? Как алжирский раб,
Как пес цепной. В нетопленной конуре
Живет, пьет воду, ест сухие корки. . .

(Сцена I)

Так же и сребролюбец «утробу свою мучит голодом. . . зимою жметя. . .».

При виде открытых сундуков с сокровищами, подобно сребролюбцу, душа которого «тлеет, зрящи блистания златнаго», Барон восклицает:

Я царствую!.. Какой волшебный блеск!..

(Сцена II)

«Слова» подробно описывали, с какими преступлениями связано собиране сребролюбцем богатства, в какие «печали» вгоняет он своих должников. И Барон, глядя на свое золото, вспоминает:

А скольких человеческих забот,
Обманов, слез, молений и проклятий
Оно тяжеловесный представитель!..

(Сцена II)

Наконец, Барон, как и сребролюбец из «Поучения», сознает, что не он, а его наследник воспользуется накопленными им богатствами:

И потекут сокровища мои
В атласные дырявые карманы.
.
Он расточит. . . А по какому праву?

(Сцена II)

Конечно, скупой рыцарь как художественное воплощение скупости несравненно выше «сребролюбца» «немиловитового», «лихоимца» из древнерусских «поучений». Однако именно поставив их рядом с шедевром Пушкина, мы можем справедливо оценить, как глубоко умели проникать в «помыслы» и побуждения человека авторы дидактических произведений. И если создание в литературе человеческого характера, в котором все его отдельные черты объединялись бы в цельный образ, было еще не под силу молодой русской литературе, то мастерскому определению наиболее ярких проявлений этих черт человеческого характера и обусловленного ими поведения учили и произведения дидактической литературы. Книжные афоризмы сближались с народной мудростью, выраженной в пословицах, в которых к общечеловеческому опыту прибавлялся и национальный, накопленный веками и обусловленный своеобразием русской исторической действительности. К XVII в. появятся первые опыты создания социальных типов, почва для чего была подготовлена столетиями

размышлений над отдельными проявлениями тех или иных человеческих свойств в личном и общественном поведении людей.

Русская литература на каждом этапе своего исторического пути выполняла воспитательные, учительные, функции. Менялись самые цели, которые ставились этим литературным учительством, и средства, какими его осуществляла литература, менялось философское и социальное направление учительства, соответственно иными становились положительные и отрицательные герои литературы. Но восходящая линия развития русской литературы в той или иной форме всегда помнила о своем воспитательном воздействии. И с этой точки зрения так называемая древнерусская литература не может быть оторвана от «новой». Однако воспитательную функцию литературы XI—XVII вв. не случайно называют «воинствующим дидактизмом», в новое время характерным не для художественной литературы, а для публицистики.

Назидательность в этом периоде осуществлялась открыто, путем прямого наставления читателя, через декларативное выражение авторских оценок людей и событий, через подчеркнутое разграничение положительных и отрицательных героев, через стремление идеальное, желаемое представить как реально существующее. К таким открытым способам внушения читателю своих идей и оценок литература в новое время уже не прибегает. Однако и в феодальном периоде эти открытые способы не были единственными средствами привлечь читателя на свою сторону. Убеждали его и художественная изобразительность человеческих портретов, и описания событий и поведения людей. Шаг за шагом русская литература вырабатывала умение передавать в слове правду жизни; от деловой передачи фактов или натуралистического их изображения переходить к художественному обобщению. Этот опыт накапливался не только в светских произведениях, но в этот период — и в этом обширном разделе учительной литературы, который иногда склонны расценивать лишь в связи с христианским культом, вне рамок собственно литературы.

Д. С. ЛИХАЧЕВ

«Слово о полку Игореве» и процесс жанрообразования XI—XIII вв.

«Слово о полку Игореве» несходно с другими произведениями русской литературы XI—XIII вв. При этом оно несходно с другими произведениями древней русской литературы только в жанровом отношении, так как в своей лексике, отдельных стилистических оборотах, метафорах, символах и т. д. — оно не выпадает из круга произведений XI—XIII вв. В последнее время эти связи «Слова» с другими произведениями древней русской литературы хорошо суммированы в книге В. П. Адриановой-Перетц «„Слово о полку Игореве“ и памятники русской литературы XI—XIII веков», вышедшей осенью 1968 г.

Однако в жанровом отношении «Слово о полку Игореве», действительно, мало изучено. Как известно, существует несколько гипотез, весьма противоречивых и, в общем, недостаточно обоснованных. В «Слове» исследователи видят то «поэму», то «воинскую повесть», то «былину XII в.», то «торжественную речь», произнесенную в честь Игоря Святославича при его возвращении из плена. Между тем вопрос о жанре «Слова о полку Игореве» важен не только для самого «Слова», но и для истории раннефеодальной литературы и раннефеодального эпоса.

Прежде чем обратиться к определению того, каким же был жанр «Слова о полку Игореве», присмотримся к некоторым особенностям жанровой системы древнерусской литературы XI—XIII вв.

* * *

Жанровая система древней русской литературы была довольно сложной. Основная часть жанров была заимствована русской литературой в X—XIII вв. из литературы византийской: в переводах и в произведениях, перенесенных на Русь из Болгарии. В этой перенесенной на Русь системе жанров были представлены в основном церковные жанры — жанры произведений, необходимых для богослужения и для церковной жизни: монастырской и приходской. Здесь должны быть отмечены различные руководства по богослужению, молитвы различных видов, жития святых различных типов, произведения, предназначавшиеся для благочестивого индивидуального чтения, и т. д. Но, кроме того, были и сочинения более «светского» характера: разного рода естественнонаучные сочинения (шестодневы, бестиарии, алфавитарии) и сочинения по всемирной истории (по ветхозаветной и римско-византийской), сочинения типа эллинистического романа («Александрия») и мн. др.

Разнообразие перешедших на Русь жанров поразительно. Однако вот на что следует обратить внимание. Были жанры, которые существовали только вместе с перешедшими на Русь произведениями и не продолжали здесь самостоятельного существования. Евангелия двух типов, например, — это особые жанры, но они были связаны с содержанием так крепко, что евангелий, посвященных другим сюжетам, не могло быть. Но были жанры, продолжавшие на Руси свое активное существование. В их рамках создавались новые произведения на новые сюжеты: например, жития русских святых, проповеди, поучения, реже молитвы и другие богослужебные тексты. Таким образом, среди жанров, перешедших на Русь из Византии и Болгарии, существовали «живые» жанры и «мертвые».

Кроме этой традиционной системы литературных жанров существовала и другая традиционная система жанров — жанры фольклора. Одна особенность этой системы жанров фольклора должна быть отмечена прежде всего. Фольклор в XI—XIII вв. не занимал такого социально обособленного и замкнутого положения, как в новое время. Фольклор был распространен во всех классах общества. В господствующем классе литература и ее жанры как бы дополняли жанры фольклора. Те и другие в верхах общества составляли некое двуединство, единый организм словесного искусства. Поясню, что я имею в виду.

В XI—XIII вв. граница между фольклором и литературой проходила не там, где она проходит в новое время. В новое время фольклор — это искусство народа, крестьянства, низших слоев населения. В средние века и, в особенности, в раннем средневековье фольклор распространен во всех слоях общества: и у крестьян, и у феодалов. Граница распространения фольклора в это время не столько социальная, сколько жанровая. Есть жанры, которые требуют письменного оформления, и есть жанры, которые требуют устного исполнения. А поскольку грамотность была распространена не во всех слоях общества, то не столько фольклор, сколько литература была ограничена и социально. Фольклор же этих социальных ограничений в период раннего феодализма, в целом, не знал. Как известно, в новое время — положение обратно: не ограничена социально литература, а социально ограничен фольклор.

Обе традиционные системы жанров — литературная и фольклорная — находились во взаимной связи. Отдельные потребности в словесном искусстве удовлетворялись только фольклором, другие — только литературой. В самом деле, любовная лирика, развлекательные жанры были на Руси до XVII в. только в фольклоре; церковные жанры, сложные исторические жанры были только в литературе.

Отсутствие в древней русской литературе от XI и до XVII вв. любовной лирики, театра, ограниченность развлекательных сочинений объясняется, по-видимому, именно тем, что в фольклоре была уже высоко организованная лирика, была сказка, были театральные представления скоморохов. И фольклор обслуживал всех!

Итак, в древней русской литературе ко времени создания «Слова о полку Игореве» существовали две традиционные системы жанров, тесно связанные друг с другом и взаимно друг друга дополнявшие. Разнообразие и богатство жанров было огромно. Однако как бы ни была богата традиционная, двойная система жанров, в XI—XIII вв. она оказалась все же недостаточной.

Самым кратким образом остановимся на вопросе о том, почему же она оказалась недостаточной.

XI—XIII века на Руси — это время необыкновенных по быстроте, широте и глубине социальных и политических преобразований. Русь из

родовой-общинной быстро становится феодальной. При этом стадия рабовладельческого общества как бы выпадает.¹ Феодализация происходит ускоренными темпами. Возникает колоссальное, самое большое в тогдашней Европе, государство. Это государство принимает развитую христианскую религию; на Русь переходит высокая византийская культура. Возникает новое историческое и патриотическое самосознание, которое требует особых жанровых форм своего выражения. Ни система фольклорных жанров, ни система византийско-славянских литературных жанров, перешедшая на Русь, не были приспособляемы для выражения новых тем. Первая в силу своей архаичности, вторая в силу своей преимущественной церковности. В результате поисков новых жанров в русской литературе и, я думаю, в фольклоре появляется много произведений, которые трудно отнести к какому-нибудь из прочно сложившихся традиционных жанров. Они стоят вне традиционных жанров.

Ломка традиционных форм вообще была довольно обычной на Руси. Дело в том, что новая, явившаяся на Русь культура хотя и была очень высокой, создав первоклассную «интеллигенцию», но эта культура надела тонким сломом, сломом хрупким, ломким. Поэтому образование новых форм, появление нетрадиционных произведений было облегчено. Все более или менее выдающиеся произведения литературы XI—XIII вв., основанные на глубоких внутренних потребностях, вырываются за пределы традиционных форм.

В самом деле, такое выдающееся произведение, как «Повесть временных лет», не укладывается в воспринятые на Руси жанровые рамки. Летопись как литературная форма образуется далеко не сразу (не ранее второй четверти XI в.), хотя отдельные записи событий могли восходить и к концу X в. В конце XI в. формируется жанр повестей о княжеских преступлениях. «Повесть об ослеплении Василька Тербовольского» — это тоже произведение вне традиционных жанров. В XII в. формируются жанры княжеских жизнеописаний и личных летописцев князей. Ломают традиционные жанры произведения князя Владимира Мономаха: его «Поучение», его автобиография, его письмо к Олегу Святославичу. Вне традиционной жанровой системы находятся «Моление Даниила Заточника», «Слово о погибели Русской земли», «Похвала» Роману Галицкому и многие другие замечательные произведения древней русской литературы XI—XIII вв. Это типично именно для этого времени. В последующее время, в XIV—XVI вв., литературные произведения укладываются в установившиеся жанры, традиционно воспринятые из византийской литературы и вновь созданные на Руси.

Таким образом, для XI—XIII вв. характерно, что многие более или менее талантливые произведения как бы ломают традиционные жанровые рамки, но отличаются младенческой неопределенностью форм.

Забегая несколько вперед, я скажу, что неясность жанровой принадлежности «Слова о полку Игоре» — явление как раз этого порядка. Оно типично для литературы XI—XIII вв.

Следует предположить, что новые жанры или новые видоизменения старых жанров образовались в раннефеодальный период также и в фольклоре. Эти изменения нам очень мало известны, как мало известен и самый фольклор этого периода, очень слабо отразившийся в письменности XI—XIII вв. Свидетельством появления новых жанров в эпическом творче-

¹ Пропуск рабовладельческой стадии в развитии восточно-славянского общества — концепционное открытие Б. Д. Грекова.

стве является «Слово о полку Игореве» — памятник, стоящий на грани литературы и фольклора.

Обратим внимание на одну черту общественного сознания раннефеодального общества, вызвавшего формирование новых жанров и в литературе, и в фольклоре.

Раннефеодальные государства были очень непрочными. Единство государства постоянно нарушалось раздорами феодалов, отражавшими центробежные силы общества. Чтобы удержать единство, требовалась высокая общественная мораль, развитие патриотической идеологии, высокое чувство чести, верности, самоотверженности, высокое патриотическое самосознание и высокое развитие словесного искусства: жанров политической публицистики, жанров, воспевающих любовь к родной стране, жанров лиро-эпических.

Единство государства при недостаточности связей экономических и военных не могло существовать без интенсивного развития личных патриотических качеств. Вот почему развивается личностное начало в эпосе. Певец-исполнитель выражает свое личное отношение к рассказываемым событиям. Для раннефеодальной литературы и для раннефеодального эпоса в равной степени характерны произведения, окрашенные чувством сильной личной привязанности к родной стране, недовольством существующим положением, особенно раздорами феодалов и вызванными этими раздорами военными поражениями. В раннефеодальном эпосе Франции типичны в этом отношении «chansons de geste». Эпос становится лиричен и «публицистичен». В нем отражаются симпатии к сильной королевской власти, осуждение своевольных поступков феодалов и вместе с тем похвала их чувству чести, их рыцарским добродетелям, скорбь по поводу вызванных их своевольством поражений.

Возвращаясь к проблеме образования новых жанров в русской литературе XI—XIII вв., необходимо указать на то, что эти новые жанры по большей части образуются на стыке фольклора и литературы. Развитие «сознательности» в верхах феодального общества для предотвращения пагубных последствий феодального распада² потребовало развития публицистическо-политической темы в литературе. Но система жанров в литературе была традиционной, и там не было жанра для выражения этих политико-публицистических идей (идей защиты родины, объединения всех сил для борьбы с внешним врагом). Поэтому нужна была помощь эпоса.

В разных странах эпос входит в литературу, но при этом сильно публицизируется, проникается личностным началом. Эпос полон призывов к защите страны — «милой Франции» или Русской земли («Песнь о Роланде», эпос о Сиде, Нибелунги и пр.). Характерно его «направление»: призыв идет как бы от народа (отсюда фольклорное начало), но обращен он к феодалам — золотое слово Святослава, и отсюда книжное начало. В эпосе соединяется коллективность и книжное начало (элементы ораторской прозы, элементы личностного и публицистического начала).

Фольклор в соединении с книжностью взрывает обе системы жанров. Жанр «Слова» выходит за пределы и книжной системы, и системы фольклора. Одинаковая историческая ситуация создает в разных странах в схожих обстоятельствах одинаковое явление — соединение эпоса с книжным началом. Такие произведения, как «Слово о погибели Русской земли» или «Моление Даниила Заточника», — полулитературные

² См. подробнее: Д. С. Лихачев. Некоторые вопросы идеологии феодалов в литературе XI—XIII веков. — ТОДРЛ, т. X, М.—Л., 1954, стр. 76—91.

полуфольклорные. Возможно даже, что новые жанры зарождаются в устной форме, а потом уже закрепляются в литературе.

Типичным мне представляется образование нового жанра в «Молении Даниила Заточника». В свое время я писал о том, что это произведение скоморошье. Скоморохи древней Руси были близки к западноевропейским жонглерам и шпильманам. Близки были и их произведения. «Моление Даниила Заточника» было посвящено профессиональной скоморошьей теме. В нем скоморох Даниил выпрашивает «милость» у князей. Для этого он восхваляет сильную власть князя, его щедрость и, одновременно, стремится возбудить жалость к себе, расписывая свои несчастья и пытаясь рассмешить слушателей своим остроумием.

Другой тип произведения, гораздо более серьезного, но вышедшего из той же среды княжеских певцов, представляет собой «Слово о полку Игореве». «Слово» принадлежит к числу книжных отражений раннефеодального эпоса того самого типа, о котором мы говорили выше. Оно стоит в одном ряду с такими произведениями, как немецкая «Песнь о Нибелунгах», грузинский «Витязь в тигровой шкуре», армянский «Давид Сасунский» и т. д. Но особенно много общего в жанровом отношении у «Слова о полку Игореве» с «Песнью о Роланде».

Автор «Слова о полку Игореве» причисляет свое произведение к числу «трудных повестей», т. е. к повествованиям о военных деяниях (ср. *chansons de geste*). «Слово» оплакивает поражение Игоря. Это поражение — результат безрассудного, безумно смелого похода небольшого войска князя Игоря в далекие степи на неверных язычников — «паганых» (*paganus* — язычник). Трагичность поражения усугубляется тем, что войско идет навстречу неминуемой гибели, но не может вернуться из-за высокого чувства чести.

Как и в «Песне о Роланде», где седобородый император Карл сочувствует и оплакивает Роланда, хотя и осуждает его, — в «Слове о полку Игореве» седой киевский князь Святослав оплакивает гибель Игорева войска, жалеет о судьбе Игоря и одновременно его осуждает.

Карл и Святослав символизируют собой национальное и государственное единство своих стран. Они мирно управляют, пока герои идут в поход. В русских былинах образам Карла и Святослава соответствует образ киевского князя Владимира Красного Солнышка, при дворе которого живут богатыри, совершающие свои подвиги по защите Русской земли от врагов-язычников.

В «Слове о полку Игореве» вставлено (инкрустировано) другое произведение — «Плач Ярославны», очень напоминающий западноевропейские песни о разлуке («*chansons de toile*»). Как и песни о разлуке, плач Ярославны, жены князя Игоря, «оплакивает» разлуку с мужем, ушедшим в далекий поход на язычников.

В «Слове о полку Игореве», как и в «*chansons de geste*», сильно слышится голос автора. Пока это авторское начало еще слито с началом исполнительским, не отделено от него. В «Слове» автор говорит о себе как об исполнителе своего произведения под аккомпанемент гуслей. Однако это авторско-исполнительское начало чрезвычайно важно для понимания особенностей жанра. Это авторско-исполнительское начало дает возможность лирически интерпретировать события, сопровождать рассказ горестными размышлениями, лирическими восклицаниями и отступлениями и обратиться к слушателям с призывом объединиться и стать на защиту Русской земли.

Лирическое начало пронизывает собой весь стиль «Слова о полку Игореве». В наиболее патетических местах автор дважды восклицает: «О Рус-

кая земля, уже за шеломянемъ еси!». Дважды автор горестно восклицает, прерывая свой рассказ: «А Игорева храбраго плъку не крѣсити!».

Для «Песни о Роланде», как известно, также характерны «повторные тирады» («laises similaires»). В «Слове о полку Игореве», как и в «Песне о Роланде», кажется, что поэт, пораженный горем, не может расстаться с этим горем, не может перейти к другой теме. Он как бы останавливает свой рассказ, предаваясь горестным размышлениям и воспоминаниям о таких же несчастьях в прошлом.

Между «Словом о полку Игореве» и «Песнью о Роланде» есть и другие черты типологической близости: вещие сны, знамения, приметы, заботливое перечисление военной добычи и мн. др.

О близости «Слова о полку Игореве» и «Песни о Роланде» писали, как известно, многие русские и советские ученые — Полевой, Погодин, Буслаяв, Майков, Каллаш, Дашкевич, Дынник и Робинсон. Прямой генетической зависимости «Слова» от «Песни о Роланде» здесь нет. Есть только общность жанра, возникшего в сходных условиях раннефеодального общества, потребовавшего идеологической помощи в объединении страны.

Но между «Словом о полку Игореве» и «Песнью о Роланде» есть и существенные отличия. Эти различия не менее важны, чем и сходства, для истории раннефеодального эпоса Европы.

Различия эти вызваны вот чем. «Слово о полку Игореве» создано вскоре после событий, по-видимому через несколько лет, тогда как «Песнь о Роланде» формировалась столетиями. Во всяком случае Оксфордская рукопись «Песни о Роланде» относится к XI в. и отстоит от событий поражения Роланда (778 г.) на три-четыре века. Это различие сказывается на приемах художественного обобщения в том и другом произведении. Чудесный, сверхъестественный элемент в «Слове о полку Игореве» слабее, чем в «Песне о Роланде». Гиперболизация в «Слове о полку Игореве» не достигла такой сильной степени, как в «Песне о Роланде», поэтому образ князя Святослава ближе к историческому князю Святославу, чем образ императора Карла в «Песне о Роланде» к историческому Карлу.

«Слово о полку Игореве» «историчнее», ближе к историческим событиям, чем «Песнь о Роланде». Хотя, надо сказать, что тенденции гиперболизации и введения чудесного элемента ясны уже и в «Слове». Гиперболизированы мудрость и сила Святослава, гиперболизированы подвиги брата Игоря — Всеволода Буй Тура. Что же касается до чудесного элемента, то в «Слове о полку Игореве» он все же интенсивно проникает в описания природы. Как и в «Песне о Роланде», природа сочувствует герою, предупреждает его об опасности, помогает ему. Это сочувствие природы русскому войску и предводителю похода обостряет трагичность и лиричность всего произведения.

Вместе с тем, поскольку «Слово о полку Игореве» ближе к животрепещущим событиям, которые послужили его темой, в нем сильнее, чем в «Песне о Роланде», сказывается публицистический элемент, вернее лирико-публицистический. В «Слове» отчетливее, чем в «Песне о Роланде», осуждение князей-современников за их междоусобия и легкомысленную отвагу; громче звучит призыв объединиться и защитить общими усилиями Русскую землю от «поганых» — язычников. «Слово о полку Игореве» «злободневнее», чем «Песнь о Роланде».

Наконец, есть и еще одно важное отличие «Слова о полку Игореве» от «Песни о Роланде», которое заложено как будто бы в разности самих событий. Дело в том, что герой «Песни о Роланде» погибает, герой же «Слова о полку Игореве» бежит из плена. Поэтому «Слово о полку Игореве» заканчивается радостно — славой Игорю.

Однако присутствие в «Слове о полку Игоре» элементов «славы» (прославления) могло быть вызвано не только темой, т. е. событиями, легшими в основу произведения, но и особенностями русского жанра «трудных повестей».

В свое время я уже неоднократно писал о том, что в «Слове» соединены два фольклорных жанра — «слава» и «плач», прославление князей и оплакивание печальных событий. Как это ни странно, эти два жанра близки между собой не только по форме, но и по содержанию: в плачах есть элементы прославления. И в других произведениях древней Руси мы можем заметить тоже соединение «слав» в честь князей и «плачей» по погибшим. Так, например, близкое по ряду признаков к «Слову о полку Игоре» «Слово о гибели Русской земли» представляет собой соединение плача о гибнущей Русской земле со славой ее могучему прошлому.

Это соединение в «Слове о полку Игоре» жанра «плачей» с жанром «слав» не противоречит тому, что «Слово о полку Игоре», как «трудная повесть», близко по своему жанру к «chansons de geste». «Трудные повести», как и «chansons de geste», принадлежали к новому жанру, очевидно соединившему при своем образовании два более древних жанра — «плачи» и «славы». «Трудные повести» оплакивали гибель героев, их поражение, и восхваляли их рыцарские доблести, их верность и их честь.

Как известно, «Песнь о Роланде» не есть простая запись устного, фольклорного, произведения. Это книжная обработка устного произведения. Во всяком случае, такое соединение устного и книжного представляет текст «Песни о Роланде» в известном Оксфордском списке.

То же самое мы можем сказать и о «Слове о полку Игоре». Это книжное произведение, возникшее на основе устного. В «Слове» органически слиты фольклорные элементы с книжными.

Характерно при этом следующее. Больше всего книжные элементы сказываются в начале «Слова». Как будто бы автор, начав писать, не мог еще освободиться от способов и приемов литературы. Он недостаточно еще оторвался от письменной традиции. Но по мере того как он писал, он все более и более увлекался устной формой. С середины произведения он уже не пишет, а как бы записывает некое устное произведение. Последние части произведения, особенно «Плач Ярославны», почти лишены книжных элементов.

* * *

Я начал свою статью с утверждения, что в XI—XIII вв. на Руси недостаточно оформились многие новые жанры и были произведения, которые стояли обособленно в жанровом отношении, носили «монадный» характер. Однако эта жанровая обособленность вела к образованию новых жанров. Мы не можем сейчас решить окончательно, было ли «Слово о полку Игоре» совершенно одиноко в жанровом отношении, как некая «трудная повесть», «chansons de geste», или были и другие произведения того же жанра. Во всяком случае — одинокое или не одинокое — «Слово» представляло собой некое закономерное и характерное явление для литературы и для фольклора раннефеодального периода. «Слово» позволяет во всяком случае утверждать, что лиро-эпические «chansons de geste» были явлением общеевропейским. Вместе с тем, как созданное вскоре после легших в его основу событий, оно позволяет видеть, какими были «chansons de geste» сразу после своего создания.

Я. С. ЛУРЬЕ

К изучению летописного жанра

Среди памятников древнерусской литературы летописи занимают совершенно исключительное место. Русское летописание, сложившись уже в XI в., непрерывно продолжалось до XVI в.; отдельные памятники летописания продолжали возникать и в XVII—XVIII вв. Поразительную устойчивость (вплоть до XVI в.) обнаруживали и основные жанровые признаки летописания: почти все летописи представляют собой большие своды, охватывающие историю Русской земли от ее начала до своего времени; единицей изложения служат погодные статьи, включающие в себя и краткие известия и обширные рассказы о наиболее важных событиях; летописи не имеют индивидуальных авторов и чрезвычайно редко включают в свой состав замечания от первого лица. Устойчивые признаки русского летописания отличали его от памятников средневековой историографии других народов. Если употреблять западную терминологию, то русские летописи следует считать не «хрониками» (как обычно переводят их наименование на иностранные языки), а анналами: в анналах изложение также строилось по годам, авторство было коллективным и по большей части анонимным.¹ Но жанр анналов уже в позднем средневековье стал на западе редкостью (их вытеснили хроники); они никогда не имели такого широкого и общенационального значения и таких объемов, как на Руси.

Вопрос о художественном значении летописи был поставлен в литературоведении относительно недавно — старая филологическая наука этим вопросом, в сущности, совсем не занималась. В единственном дореволюционном исследовании о летописи как «памятнике литературном», принадлежащем М. И. Сухомлинову, вопрос этот трактовался весьма односторонне: Сухомлинов говорил только о «языке и слоге древней летописи», отмечая, что при позднейших переработках летописных рассказов синтаксис их становился более совершенным, но зато язык терял «первобытную свежесть и свой естественный колорит»; он сравнивал манеру изложения в летописях и в других средневековых хрониках² и этим, в сущности, ограничивался — основная часть его работы была посвящена вопросам истории древнейшего летописания, его источникам и т. д.³

¹ Ср.: Н. Grundmann. *Geschichtsschreibung im Mittelalter. Gattungen—Epochen—Eigenart.* Göttingen, 1965, стр. 24—28.

² М. И. Сухомлинов. *О древней русской летописи, как памятнике литературном* (оттиск из «Ученых записок» 2-го отделения АН, кн. III). СПб., 1856, стр. 182—222.

³ М. И. Сухомлинов отмечал наличие у летописца «целей литературных», доказательством чего служит помещение наряду со статьями, имевшими «прямое отношение

Споры о летописи как о литературном памятнике, о возможности ее изучения с этой точки зрения велись среди литературоведов как раз в предреволюционные и первые послереволюционные годы. Переноса на древнюю Русь систему жанров новой литературы, филологи, занимавшиеся синтетическим исследованием русской литературы, склонны были относить летопись к «научным» или публицистическим жанрам, включая в литературу в точном смысле слова только «Слово о полку Игореве», жития и апокрифы.⁴ Возражая против подобного механического разделения памятников древнерусской письменности, В. Н. Перетц еще в 1914 г. писал, что «мы всегда имеем в литературном произведении любого содержания сторону, подлежащую изучению историка литературы», и что исключать из «явлений древнерусской литературы» такие памятники, «которые преследуют свои особые цели, нет никаких оснований».⁵

Особое, весьма важное значение для изучения летописей как литературных памятников имели труды А. А. Шахматова. Уже в одной из первых работ по летописанию А. А. Шахматов подчеркивал, что летописи были «литературными произведениями»; возражая И. А. Тихомирову, рассматривавшему летопись как точную и объективную хронику событий, Шахматов подчеркивал, что летописец ощущал себя «полным и безответственным хозяином накопленного материала».⁶ К этой мысли А. А. Шахматов возвращался и впоследствии. «Исторические факты дошли до нас в литературной традиции, в литературных памятниках, они светят сквозь тусклую призму литературных памятников» — писал он в 1915 г. В. Пархоменко.⁷

В чем смысл этих замечаний? Призывая к рассмотрению летописи как литературного памятника, А. А. Шахматов вовсе не имел в виду изучение художественной системы летописцев. Литературоведческим анализом в этом смысле он никогда не занимался (эта задача, как мы увидим далее, была поставлена только в советской литературоведческой науке). Он имел в виду иное: необходимость исследования литературной истории каждого летописного памятника, такого филологического исследования, которое обязательно должно предшествовать использованию отдельных известий летописи как исторического источника.⁸ В этом же смысле о «литературном анализе» летописи писал в 1947 г. и Б. А. Романов: «После того, что сделано в изучении русского летописания

к действительности» (договоры с греками, Русская Правда), статей, не предназначенных «для какого-либо исключительного употребления» (там же, стр. 5). О появлении в летописи, несмотря на ее малое отношение «к литературе в смысле художества», отдельных эпизодов «чисто поэтического творчества» писал и А. Н. Пыпин (История русской литературы, т. I. СПб., 1898, стр. 284).

⁴ Н. К. Пиксанов. Старорусская повесть. М.—Пгр., 1923, стр. 40—43; П. Н. Сакулин. Синтетическое построение истории литературы. М., 1925, стр. 38. Против такого взгляда, распространенного среди педагогов-словесников, еще в 1916 г. выступал А. И. Белецкий (О преподавании древнерусской литературы в средней школе. «Наука и школа», Харьков, 1916, № 1, стр. 15—18).

⁵ В. Н. Перетц. Из лекций по методологии истории русской литературы. Киев, 1914, стр. 220. Ср.: А. С. Орлов. Древняя русская литература XI—XVI вв. Изд. 2. М.—Л., 1939, стр. 80.

⁶ А. А. Шахматов. Разбор сочинений И. А. Тихомирова «Обозрение сводов Руси Северо-Восточной». — Отчет о сороковом присуждении наград графа Уварова. СПб., 1899 (Записки АН по историко-филологическому отделению, т. IV, № 2/1), стр. 108.

⁷ В. Пархоменко. З листування з акад. О. О. Шахматовим. — «Україна», Київ, 1925, кн. 6, стр. 127.

⁸ Неправ поэтому А. Г. Кузьмин, противопоставляющий шахматовский взгляд на летописи «как литературные памятники» подходу историков, изучающих летописи «ради

А. А. Шахматовым (в плане литературоведческом) и А. Е. Пресняковым и М. Д. Приселковым (в применении к задачам исторического построения), мне оставалось только отказаться от «протокольной» трактовки летописных повествований в наивно-реалистическом роде и применить к ним метод литературного анализа, рассматривая их не как счастливо сохранившееся подобие «газетной», хотя и бедной, хроники, а как произведение данной исторической секунды с ее злобами дня, полемиками, тенденциями и борениями».⁹

Если исследование литературной истории летописных повествований и тех сводов, в состав которых входят эти повествования, является необходимым условием для историка, использующего их как источник, то тем более важно оно и для филолога, рассматривающего такие повествования как памятники искусства. Летописные повести и рассказы издавна включаются в курсы истории литературы; важнейшее место занимают они, например, в многотомной академической «Истории русской литературы» (где древнерусской литературе посвящены три первых тома), в университетских курсах А. С. Орлова, Н. К. Гудзия и других авторов. Что же представляют собой эти рассказы? Как связана их литературная история с историей летописей, в составе которых они читаются? Исследования по истории летописания дают прочную основу для решения этих вопросов. Последовательное сопоставление между собой множества параллельных текстов дошедших до нас летописей открыло целую систему летописных сводов, начиная с реально дошедших до нас летописей XIV—XVII в., включая их источники — своды XV, XIV и более ранних веков, и кончая древнейшими памятниками — «Повестью временных лет» и летописями XI в. Обращаясь к конкретным летописным повестям, мы в ряде случаев можем наметить основные этапы литературной истории соответствующей повести и указать ее вероятное происхождение.

К сожалению однако, результаты огромной работы А. А. Шахматова и его последователей далеко не всегда учитываются при конкретных исследованиях отдельных летописных рассказов. Судьба шахматовского наследия в науке несколько противоречива. Главной особенностью исследований А. А. Шахматова было, как мы уже отметили, привлечение и сплошное сравнение всех параллельных летописных текстов на всем их протяжении. Тем самым путь произвольного разложения сводов на отдельные рассказы, догадок об их возможном происхождении сменился путем гипотез, основанных на необходимости объяснения объективно существующих совпадений между сводами. Такие совпадения в ряде случаев с несомненностью доказывали существование непосредственных источников дошедших летописей — их протографов. Иное значение имели определения этих сводов-протографов (их датировка, географическое

получения исторической информации», и утверждающий, что «если филологов интересует прежде всего летописный свод и признаки, говорящие о его известной цельности, то историки всегда будут стремиться к его разложению» (А. Г. Кузьмин. 1) Рязанское летописание. М., 1965, стр. 4; 2) Начальные этапы древнерусского летописания. Автореф. дисс. на соискание уч. степ. доктора ист. наук, М., 1971, стр. 3, 9 и 11). Такое утверждение неверно и историографически (ибо первыми оценили шахматовский метод историки — А. Е. Пресняков и М. Д. Приселков, а отвергли его филологи — В. М. Истрин и Н. К. Никольский), и по существу. Филологов чаще всего интересуют не своды в целом, а отдельные летописные повести, а историкам (как, впрочем, и литературоведам) никак не следует забывать об общем характере и времени составления всего свода, из которого они извлекают то или иное известие, — иначе они не смогут понять тенденций и степени достоверности этого известия.

⁹ Б. А. Романов. Люди и нравы древней Руси. Изд. 2. М.—Л., 1966, стр. 10.

и политическое приурочение), и совсем уже иное — указание на еще более ранние источники, к которым своды могли восходить. Высказывая такие предположения, А. А. Шахматов не всегда имел возможность опираться на сравнение реальных летописей (за недостатком или отсутствием параллельных текстов) и прибегал, как и многие исследователи до него, к предположительному разложению свода на отдельные элементы. Главное своеобразие его метода заключалось, однако, в соотношении между доказанными и предположительными элементами построений: догадки А. А. Шахматова дополняли систему хорошо обоснованных фактических наблюдений и гипотез и основывались на ней; построения его предшественников (и оппонентов, отвергавших метод А. А. Шахматова) обычно были догадками на всем своем протяжении. Между тем литературоведы и историки, когда им приходится (в общих курсах или в исследованиях отдельных повестей) обращаться к трудам А. А. Шахматова, чаще всего используют именно наименования и определения гипотетических сводов, и не только сводов, непосредственно отразившихся в дошедших до нас летописях, но и их предполагаемых предшественников. Они говорят об этих сводах как о реально существующих памятниках, но не отмечают и не учитывают главного: на чем именно основаны соответствующие предположения А. А. Шахматова.

В курсах древнерусской литературы неизменно перечисляются, например, такие гипотетические своды, которые сам А. А. Шахматов скромно именовал «учеными фикциями»,¹⁰ — «Древнейший Киевский свод» 1039 г., «Древний Новгородский свод» 1050 г., «Первый Киево-Печерский свод» 1073 г., «Второй Киево-Печерский свод» 1095 г., «Летописец великий русский» 1389 г., «Владимирский Полихрон» 1418—1423 гг. и т. д., но из этих курсов читатель почти ничего не узнает о том, как доказывалось существование этих сводов и в каких реально дошедших летописях они отразились.¹¹ Несколькo более осторожно поступает в этом случае И. П. Еремин. Он приводит две схемы древнейшего летописания — А. А. Шахматова и В. М. Истрина, а затем спрашивает: «Какая же из этих двух схем — Шахматова или Истрина — ближе к действительности?». «Что касается меня, то — скажу честно, не знаю, которая из этих гипотез ближе к истине, — отвечает на свой вопрос И. П. Еремин. — Очень возможно — ни та, ни другая».¹² Однако, возбуждив таким образом у читателя плодотворные научные сомнения, ученый, к сожалению, ничего не сделал для того, чтобы помочь ему такие сомнения разрешить: как и другие авторы курсов, он не упомянул (хотя бы в самой краткой форме) те основания, которые побудили А. А. Шахматова предположить существование определенных сводов, а лишь перечислил два ряда (шахматовский и истринский) гипотетических дат.

Догматически излагая выводы А. А. Шахматова по истории летописания, литературоведы и историки гораздо реже обращаются к его исследованиям при характеристике отдельных летописных повестей и рассказов. Принадлежность повести (или одного из ее видов) к летописи обычно лишь констатируется — без указания на характер соответствующей

¹⁰ А. С. Шахматов. Заметки о древнейшей истории русской церковной жизни. — Научный исторический журнал, т. II, вып. 2 (№ 4). СПб., 1914, стр. 45.

¹¹ А. С. Орлов. Древняя русская литература XI—XVI вв., стр. 79—80 (излагая шахматовскую схему киевского летописания, А. С. Орлов, однако, вслед за В. М. Истриным, присваивает уже древнейшему своду первой половины XI в. наименование «Повести временных лет»); Н. К. Гудзий. История древней русской литературы. Изд. 7. М., 1966, стр. 51—54, 255—256.

¹² И. П. Еремин. Лекции по древней русской литературе. Л., 1968, стр. 39—42.

шей летописи и ее место в системе сводов.¹³ Совершенно недостаточно, например, учитываются наблюдения А. А. Шахматова и его последователей при характеристике летописных повестей о борьбе с татарами в конце XIV в. Повести эти почти неизменно рассматриваются как произведения современников, написанные по горячим следам событий, а судьба их в истории летописания определяется самым приблизительным образом. Характеризуя летописную повесть о Мамаевом побоище, А. С. Орлов ограничивался, например, указанием, что она «помещена была в летопись не позднее второй четверти XV в.», а Н. К. Гудзий замечал, что эта повесть «в позднейшей распространенной переработке вошла во все редакции Н4Л, затем в С1Л, в Воскресенскую и в некоторые другие».¹⁴

Так же мало связывается с историей летописания судьба летописных повестей о борьбе с татарами и в работах, где эти повести специально рассматриваются как исторические и литературные памятники. Разбирая летописные повести о Мамаевом побоище и о нашествии Тохтамыша на Москву в 1382 г., М. Н. Тихомиров высказал мнение, что наиболее ранние рассказы об этих событиях содержатся в Ермолинской летописи; рассказы, читающиеся в С1Л, Н4Л и более поздних сводах, восходят к рассказам Ермолинской летописи. К мнению М. Н. Тихомирова присоединился и Л. В. Черепнин; тот же взгляд на происхождение повести о Тохтамыше высказал и литературовед Н. И. Тотубалин. Но ни один из этих авторов не дал сколько-нибудь развернутого обоснования своей точки зрения: главной причиной, побудившей их считать первичными оба рассказа Ермолинской летописи, является, по-видимому, краткость этих рассказов по сравнению с более распространенными вариантами в С1Л, Н4Л и других летописях.¹⁵ Однако относительная краткость рассказов сама по себе не может служить доказательством их первичности.

¹³ Так, характеризуя «Послание архиепископа Новгородского Василия ко владыке Тферскому Феодору», А. С. Орлов писал, что это произведение было занесено «в Новгородскую летопись под 1347 г.» (А. С. Орлов. Древняя русская литература XI—XVI вв., стр. 169). Между тем Послание Василия читается не в Новгородской, а в С1Л; восходило оно, по-видимому, к «Своду 1448 г.» — скорее общерусскому, чем новгородскому памятнику (хотя само Послание происходило, очевидно, из Новгорода). Упомянув о том, что «Хождение за три моря» Афанасия Никитина читается в летописи, литературоведы либо никак не характеризуют соответствующий летописный свод (С2Л и Львовская летопись), либо определяют этот свод как «официальный государственный» (Н. В. Водовозов. История древней русской литературы. Учебное пособие для институтов. М., 1958, стр. 184). Между тем соответствующий свод представляет собой летопись, резко оппозиционную по отношению к великокняжеской власти (ср.: Я. С. Лурье. Подвиг Афанасия Никитина. — Известия Всесоюзного Географического общества, т. 99, 1967, № 5, стр. 435—437).

¹⁴ А. С. Орлов. Древняя русская литература XI—XVI вв., стр. 155; Н. К. Гудзий. История древней русской литературы, стр. 232. Непонятно, по какой летописи пересказывает повесть о Мамаевом побоище Н. В. Водовозов: в свой пересказ он включает детали (засадный полк) из внелетописного «Сказания о Мамаевом побоище», соединившиеся с летописной повестью только в летописях XVI в. (Никоновская летопись) (Н. В. Водовозов. История древней русской литературы, стр. 137—141).

¹⁵ М. Н. Тихомиров. 1) Древняя Москва. М., 1947, стр. 192—194; 2) Средневековая Москва в XIV—XV вв. М., 1957, стр. 247—250; 3) Куликовская битва 1380 г. — В кн.: Повести о Куликовской битве. М., 1959, стр. 345—346; Л. В. Черепнин. Образование Русского централизованного государства в XIV—XV вв. М., 1960, стр. 596—597, 619—620, 632—633; Н. И. Тотубалин. Повесть о московском взятии от царя Тохтамыша. — В кн.: Русские повести XV—XVI вв. М.—Л., 1958, стр. 369 и 373—374. Для рассказа Ермолинской летописи о нашествии Тохтамыша М. Н. Тихомиров считал «датирующим указанием» замечание о разорении Рязанской земли московским войском, «потому что в 1385 г. Дмитрий Донской помирился с Олегом Рязанским, и в летописях уже не встречается столь резких выра-

Мнение о первичности рассказов 1380—1382 гг. в Ермолинской летописи по сравнению с С1Л и Н4Л и другими летописями никак не подтверждается и более широкими наблюдениями по истории летописания.

Из числа летописных сводов XV в. наиболее древним является, очевидно, свод 1408 г., содержащийся в Троицкой летописи (эта летопись погибла во время пожара 1812 г., но текст ее может быть восстановлен по выпискам Н. М. Карамзина, Симеоновской летописи и некоторым другим источникам). Следующим известным нам этапом в истории русского летописания следует считать свод, лежащий в основе С1Л и Н4Л («Новгородско-Софийский свод» или «Свод 1448 г.»), — двух летописей, дошедших во многих списках и вариантах и совпадающих между собой на большом протяжении — от начала летописи до 1418 г. С1Л, в свою очередь, была источником целого ряда московских великокняжеских сводов второй половины XV в. Судьба рассказов о Куликовской битве и походе Тохтамыша XV в. была связана с судьбой летописных сводов, в состав которых она входила. Первоначальными версиями этих рассказов были относительно краткие известия Свода 1408 г. (Троицкой летописи), дошедшие до нас в Симеоновской летописи. Оба эти рассказа были использованы и значительно распространены в «Новгородско-Софийском своде». Рассказ С1Л перешел (с некоторыми изменениями) в московские великокняжеские своды.¹⁶ Какого же происхождения рассказы о событиях 1380—1382 гг. в Ермолинской летописи? Состав и происхождение первой части Ермолинской летописи (до 1425 г.) были исследованы А. Н. Насоновым, показавшим, что в основе этой части Ермолинской летописи лежит тот же источник («Свод Феодосия—Филиппа» 60-х гг. XV в.), по которому была дополнена и одна из великокняжеских летописей — Московский свод 1479 г.¹⁷ Этот летописный текст был явно вторичным по отношению к «Новгородско-Софийскому своду»; никаких примеров влияния Ермолинской летописи (или «Свода Феодосия—Филиппа») на С1Л и Н4Л мы не знаем. Если бы рассказы Ермолинской летописи о Мамаевом побоище и нашествии Тохтамыша были (как думают упомянутые выше авторы) первичны по отношению к рассказам «Новгородско-Софийского свода», то это обстоятельство требовало бы специального объяснения и, возможно, даже пересмотра общих взглядов на историю летописания XV в.

жений...» (М. Н. Тихомиров. Средневековая Москва в XIV—XV вв., стр. 249—250). Но приведенная фраза (которая могла быть написана и значительно позже — после смерти Дмитрия и Олега) читается совершенно одинаково и в Ермолинской, и в С1Л—Н4Л, и в Московском своде конца XV в. (ПСРЛ, т. IV, СПб., 1848, стр. 90; т. XXIII, СПб., 1910, стр. 129; т. XXV, М.—Л., 1949, стр. 210); она не имеет поэтому особого датирующего значения для Ермолинской летописи. То же можно сказать и о замечаниях о мужестве Дмитрия Донского во время Куликовской битвы, которые читаются в Ермолинской летописи и в которых Л. В. Черепнин (стр. 619) усматривает черты полемики со «Сказанием о Мамаевом побоище». Но эти замечания также читаются во всех перечисленных летописях (ПСРЛ, т. IV, стр. 81; т. XXIII, стр. 126; т. XXV, стр. 204). Если они представляют собой полемику со «Сказанием», то это говорит как раз об относительно позднем происхождении летописного рассказа, ибо «Сказание» создано уже в XV в. (ср.: Л. А. Дмитриев. К литературной истории «Сказания о Мамаевом побоище». — В кн.: Повести о Куликовской битве, стр. 421—423).

¹⁶ Зависимость рассказов о Куликовской битве и нашествии Тохтамыша в «Новгородско-Софийском своде» (и последующих сводах) от рассказа Троицкой (Симеоновской) летописи доказана М. А. Салминой. Ср.: М. А. Салмина. «Летописная повесть» о Куликовской битве и «Задонщина». — В кн.: «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла. М.—Л., 1966, стр. 345—348 и 355—364.

¹⁷ А. Н. Насонов. История русского летописания XI—начала XVIII в. М., 1969, стр. 260—274.

Однако текстологическое исследование обоих рассказов, как нам представляется, не только не опровергает, но, напротив, подтверждает более широкие данные о соотношении соответствующих летописных сводов в целом. М. А. Салмина показала, что рассказ о Куликовской битве в Московском своде и Ермолинской летописи представляет собой не первичный текст, а сокращение (в Ермолинской более значительное, чем в Московском своде) повести «Новгородско-Софийского свода» (С1Л—Н4Л); в Ермолинской летописи обнаруживаются непоследовательности, свидетельствующие о вторичности текста.¹⁸ Сходные наблюдения могут быть сделаны и над рассказом о нашествии Тохтамыша в 1382 г. Сопоставление текстов С1Л—Н4Л, с одной стороны, и Московского свода — Ермолинской, с другой, свидетельствует о сокращении первоначального рассказа в Ермолинской и Московском своде. В своде, лежащем в основе С1Л—Н4Л, москвичи, оборонявшие город в отсутствие князя, оценивались резко отрицательно: «...ввсташа вечем народи мятежници, недобрини человеци, людие крамолници: хотящих изыти из града не токмо не пушаху вон из града, но и грабляху, ни самого митрополита постыдишеса, ни бояр нарочитых...».¹⁹ В Московском своде текст сокращен, фраза о москвичах читается так: «...и сташа суймом народи, мятежников же и крамольников, иже хотяху изыти из града, не токмо не пушаху, но и грабляху, ни самого митрополита не постыдишаса, ни бояр великих...».²⁰ Примерно так же построен текст и в Ермолинской летописи: «И сташа суймом, а инии по вратом, а инии на вратех на всех, не токмо пушати хотяху из града крамольников и мятежников, но и грабляху их, ни самого митрополита усрамилися, но на вся огрозишаса, ни бояр великих устрашишаса...». Как видим, в Московском своде и в Ермолинской слова «крамольники и мятежники» поставлены в ином падеже, чем в Н4Л—С1Л, и в таком контексте эти слова могут быть отнесены не к восставшим «суймом» горожанам, а к лицам, пытавшимся бежать из города. Осудительная оценка беглецов могла, вероятно, казаться летописцам более справедливой, чем осуждение защитников города, но вторичность этого варианта все-таки обнаруживается из того, что в конце фразы защитники города и здесь обвиняются в бесстыдстве и неуважении к боярам и митрополиту. Очевидно, первоначальный текст был написан лицом, вовсе не сочувствовавшим московским «вечникам» (которых, кстати, автору XV в. естественнее было назвать «мятежниками» и «крамольниками», чем беглецов-бояр).

О позднем происхождении рассказа Ермолинской летописи свидетельствуют и слова этого рассказа (отсутствующие и в Московском своде) о кремлевских стенах времени Дмитрия Донского — «еще бо тогда граду тому ниску сущу»,²¹ слова, которые можно было написать, очевидно, лишь после перестройки кремлевских стен в 80-х годах XV в.²²

Само собой разумеется, что построения исследователей по истории летописания XV в. вовсе не бесспорны; они могут и должны быть подвергнуты пересмотру, если обнаружатся новые данные, противоречащие таким построениям. Но для того чтобы быть убедительной, любая новая схема соотношений между летописями (и отдельными летописными рас-

¹⁸ М. А. Салмина. «Летописная повесть» о Куликовской битве и «Задонщина». стр. 347—349.

¹⁹ ПСРЛ, т. IV, стр. 85.

²⁰ ПСРЛ, т. XXV, стр. 207.

²¹ ПСРЛ, т. XXIII, стр. 128.

²² Первая известная нам перестройка Кремля (после построения каменного «града» в 1367 г.) относится к 1485—1488 гг. (ПСРЛ, т. XVIII, СПб., 1913, стр. 271—272).

сказами) должна, как и шахматовские схемы, строиться не на отдельных наблюдениях, а на учете всего относящегося к данной теме материала, всех летописей, содержащих исследуемый рассказ. После исследований А. А. Шахматова, писал М. Д. Приселков, «всякий исследователь должен теперь приступать к работе через изучение сводов, зародившихся в эту пору, как бы ни была трудна эта задача, потому что иначе он во многом не поймет, не сумеет прочесть, о чем и как говорит летописец».²³ Этот принцип, обязательный для историка, использующего летопись как источник, столь же обязателен для филолога, изучающего летописание как литературный жанр.

* * *

Исследуя художественное творчество древней Руси, советские литературоведы не раз обращались к летописям, высокие литературные достоинства которых были убедительно показаны в работах В. П. Адриановой-Перетц, И. П. Еремина, Д. С. Лихачева. Важнейшая роль летописания в развитии древнерусской литературы едва ли может вызывать сомнения у современных литературоведов.

Но не сомневаясь в правомерности включения летописей в курс древнерусской литературы, литературоведы иногда впадают в иную крайность: они совсем стирают грань между летописанием и собственно художественными жанрами (такими, например, как повесть), объясняя все особенности летописей, отличающие их от современной литературы, особенностями «эстетического сознания» древней Руси.

Особенно последовательно проводил эту точку зрения И. П. Еремин в монографии «Повесть временных лет». Книга И. П. Еремина не может рассматриваться как исследование, противостоящее по своему методу работам А. А. Шахматова: хотя И. П. Еремин и отвергал мнение А. А. Шахматова (и М. Д. Приселкова) о политической пристрастности летописца,²⁴ но он не учитывал, что это мнение было выводом, сделанным в результате сравнения текстов, — метода исследования, приведшего к такому выводу (анализ изменений, внесенных последующими летописцами в предшествующие редакции), И. П. Еремин не разбирал и не оспаривал.²⁵ Но критическая часть — не главное в книге И. П. Еремина. Гораздо важнее и интереснее позитивные взгляды исследователя, а именно данная им характеристика «Повести временных лет» как литературного памятника. Своеобразие летописи по сравнению с литературными памятниками нового времени И. П. Еремин видел не только в особой «философии истории» у летописца (провиденциализм, вера в непосредственное вмешательство бога и дьявола в человеческие судьбы — взгляды, довольно обычные для средневекового автора), но и в особом художественном методе, состоящем во фрагментарности повествования (погодный принцип), в противоречивости образов (неоднократные «превращения» героев в злодеев и наоборот). Особенности эти, по мнению исследователя, носят характер внутренне-закономерной системы и могут рассматриваться

²³ М. Д. Приселков. Русское летописание в трудах А. А. Шахматова. — ИОРЯС, т. XXV, Пгр., 1922, стр. 134.

²⁴ И. П. Еремин. Литература древней Руси. М.—Л., 1960, стр. 59—64; ср.: И. П. Еремин. Лекции по древней русской литературе, стр. 37—38.

²⁵ Мы не можем поэтому согласиться с Ю. М. Лотманом, считающим, что И. П. Еремин, «стремясь опровергнуть безусловность шахматовских реконструкций, попытался опровергнуть правомерность тех дифференциальных признаков, из которых Шахматов построил элементы своей системы, и предложить новые...» (Семиотика. Труды по знаковым системам. Вып. III. Тарту, 1967, стр. 364).

«как прямое отражение своеобразной „неэвклидовой геометрии“ его, летописца, не только исторического, но и художественного мышления — его стиля».²⁶

Наблюдения И. П. Еремина над «Повестью временных лет» заслуживают внимания при любом взгляде на историю этого памятника. Конечно, противоречивость некоторых исторических образов, о которых писал И. П. Еремин, могла объясняться противоречиями между источниками «Повести»: в рассказе о Святополке Изяславиче могли, например, соединиться дружественные известия, восходящие к Нестору, с враждебными сообщениями его предшественника и редактора.²⁷ Но, так или иначе, в «Повести» эти известия представлялись читателю в едином рассказе, следовательно, такая противоречивость не смущала летописца и может рассматриваться как отражение его литературных принципов. Для того чтобы подчеркнуть своеобразие художественного метода летописца, И. П. Еремин сопоставлял его с искусством нашего времени. Едва ли можно возражать против такого сопоставления. Л. В. Черепнин, справедливо упрекавший И. П. Еремина за неточную и неубедительную критику его предшественников, был совсем не прав, когда считал, что, сравнивая летописный рассказ с приключенческим фильмом, И. П. Еремин прибегал к «настоящей вульгаризации прошлого».²⁸ В упрек И. П. Еремину скорее следовало бы, на наш взгляд, поставить не это сравнение, а то, что оно было сделано не вполне серьезно — исследователь имел в виду не действительные особенности раннего киноискусства, а лишь впечатление, которое получает зритель, опоздавший на приключенческий фильм: «... действие в разгаре, герой мечется на экране, спешит, торопится, но куда и зачем спешит и торопится — непонятно».²⁹ Действительное же сопоставление древнего повествовательного искусства с ранним кино представляется нам вполне возможным.³⁰ Едва ли прав был Л. В. Черепнин и тогда, когда он напоминал И. П. Еремину, что «Повесть временных лет» — это «художественное произведение, подчиняющееся законам своего времени»: ³¹ именно из этого положения исследователь и исходил, всячески подчеркивая своеобразие древних художественных «законов».

Спор может идти скорее о другом — о причинах отмеченного И. П. Ереминым своеобразия летописного рассказа. Если исторический персонаж мог в «Повести временных лет» обретать «многосоставный облик», если он мог «перевосплащаться» из злодея в героя и наоборот, то это объясняется, по мнению И. П. Еремина, своеобразием «художественного мышления» летописца. Но можем ли мы быть уверенными, что летописец в данном случае выступал как художник, что такого рода «мозаика» имела эстетическое назначение? Ведь летопись, несмотря на свои высокие художественные достоинства, была не только произведением искусства, но прежде всего историографическим и политическим памятником. А для историографии и политической публицистики «единство образа» персонажа — далеко не самая важная задача. К такому единству не всегда стремятся

²⁶ И. П. Еремин. Литература древней Руси, стр. 71—79. Ср.: И. П. Еремин. Лекции по древней русской литературе, стр. 48—52 и 60—61.

²⁷ А. А. Шахматов. «Повесть временных лет», т. I. Пгр., 1916, стр. XIII—XVIII; М. Д. Приселков. История русского летописания XI—XV вв. Л., 1940, стр. 36—42.

²⁸ Л. В. Черепнин. «Повесть временных лет», ее редакции и предшествующие ей летописные своды. — ИЗ, т. 25, М., 1948, стр. 300.

²⁹ И. П. Еремин. Литература древней Руси, стр. 43—44.

³⁰ Ср.: Я. С. Лурье. Сюжет на ранних стадиях повествовательного искусства (на материале древнерусской литературы). — РЛ, 1969, № 1, стр. 46—48.

³¹ Л. В. Черепнин. «Повесть временных лет», ее редакции и предшествующие ей летописные своды, стр. 300.

историки и в новое время. Об этом свидетельствуют, например, труды крупнейшего представителя русской историографии XIX в. С. М. Соловьева. Если Н. М. Карамзин, соединявший в себе писателя и историка, хотел объяснить загадочное сочетание в Иване Грозном «героя добродетели в юности» и «неистового кровопийцы в годах мужества и старости», если он старался «представить сей удивительный феномен в его постепенных изменениях», дать психологический портрет царя,³² то С. М. Соловьев совсем не ставил подобной задачи. Соловьева интересовало иное — исторические предпосылки политики Ивана IV, связь этой политики с предшествующим развитием России; о психологическом «единстве образа» он не беспокоился, иронически отзываясь о стремлении своих предшественников «дать единство характерам исторических лиц».³³ Именно поэтому, повествуя о различных поступках царя и событиях его царствования, С. М. Соловьев без затруднений пересказывал самые различные источники — сочинения Курбского (в частности, известный рассказ о мученичестве князя Репнина) и послания самого Грозного, официальные посольские дела и житийный рассказ о мученичестве митрополита Филиппа и т. д. В результате мы находим в повествовании С. М. Соловьева такой же «сводный образ» и такое же сочетание «разных стилистических систем», какое может быть отмечено в летописи, — черты публицистического стиля соединяются с документальными элементами, проникают в рассказ и элементы агиографического стиля (из Жития Филиппа). Но если такое сочетание стилей в историографическом труде XIX в. вытекает из поставленных в нем задач (и нисколько не мешает нам), не следует ли считать, что и у летописца XII в. оно также объяснялось специфическими задачами историографического жанра, а не особенностями «художественного мышления» того времени?

Высказанные здесь замечания вовсе не имеют целью снять проблему специфичности древнерусского повествовательного искусства. Эта специфичность (крайняя условность при изображении психологии героев на сколько-нибудь значительном протяжении действия наряду с весьма ярким и психологически убедительным описанием конкретных поступков) обнаруживается и в памятниках с единым сюжетом, например в повестях.³⁴ Но летописание — не лучший вид письменности для решения этой проблемы. При исследовании летописей как литературных памятников необходимо учитывать их «сводный», многосоставный характер. Такой характер летописания делает весьма сомнительными характеристики летописей в целом как единых литературных памятников. С точки зрения истории древнерусской письменности летописание может рассматриваться как единый и очень устойчивый по своим признакам жанр, но с литературно-художественной точки зрения это скорее конгломерат нескольких жанров, имевших разное происхождение и неодинаковое художественное значение. Чтобы оценить летописи XI—XVII вв. как памятники литературы, нужно учитывать, что удельный вес их отдельных жанровых элементов за это время существенно менялся.

Наиболее элементарной частью летописного повествования была погодная запись; в XII—XVI вв. такие записи постоянно велись в центрах летописания (при дворах князей и епископов, в монастырях и т. д.) и

³² Н. М. Карамзин. История государства Российского, т. IX. СПб., 1892, стр. 3—11, 274—275.

³³ С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, кн. II, т. VI—X. СПб., 1896, стлб. 328.

³⁴ Ср.: Истоки русской беллетристики. Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе. Л., 1970, стр. 566—570.

могут считаться основой, на которой строился более развернутый летописный рассказ. Но из этого не вытекает, что погодная запись — древнейшая форма летописного повествования.³⁵ Напротив, как обнаружил А. А. Шахматов, точные даты появляются в киевском летописании лишь с 60-х годов XI века.³⁶ Следовательно, только с этого времени можно предполагать систематическое ведение погодных записей. В более древних частях летописи даты явно вставлены задним числом в сплошной недатированный летописный рассказ. Таким образом, древнейшее летописание до середины XII в. было не «лето-писанием» в точном смысле этого слова, а группой сказаний о наиболее важных событиях прошлого.³⁷ В формировании первоначального ядра русского летописания важнейшую роль играла устная традиция — фольклор.

«Повесть временных лет» начала XII в. была уже сочетанием различных элементов: эпических сказаний легендарно-фольклорного происхождения, рассказов о важнейших исторических событиях и кратких погодных записей чисто информационного характера. Наиболее ясна художественная природа первого из этих элементов — эпических сказаний (преданий). Предания о смерти вешего Олега, о мести Ольги древлянам, о единоборстве юноши-кожемяки с печенегом, о белгородском киселе и т. д. обладают четко построенными, выразительными сюжетами (многие из них сходны со «странствующими сюжетами» мирового фольклора — о мудрой деве, загадывающей загадки, предсказанной судьбе и т. д.). Перед нами не «информация» о событиях (в этих случаях почти всегда легендарных), а именно сюжет — «концепция действительности», весьма выразительно (хотя и не всегда однозначно по конечному выводу) построенная.³⁸

Более сложен вопрос о художественной функции летописных рассказов, посвященных реальным, более или менее современным для летописца событиям. И. П. Еремин и другие исследователи справедливо отметили наличие двух литературных тенденций в такого рода рассказах: стремление к конкретному детализированному повествованию и склонность к идеализации, абстрагированию, литературным канонам.³⁹ Едва ли можно, однако, согласиться с И. П. Ереминым, когда он резко противопоставляет друг другу эти две тенденции, считая, что повествования первого типа (их он именует рассказами) имели те же функции, что и погодные записи: они просто фиксировали факты, не обнаруживая «признаков творческого переосмысления» и не возвышаясь «до каких-либо обобщений»; художественное мастерство летописца находило выражение в повествовании иного характера — абстрагированном, связанном с агиографическими канонами (летописные повести по определению И. П. Еремина).⁴⁰

Возражая И. П. Еремину, В. П. Адрианова-Перетц и Д. С. Лихачев убедительно показали, что летописец мог быть художником и тогда, когда он рисовал факты во всей их бытовой конкретности. Детали в подобных

³⁵ Ср. такую точку зрения в кн.: И. П. Еремин. Лекции по древней русской литературе, стр. 52.

³⁶ А. А. Шахматов. 1) Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908, стр. 398—399; 2) Обзорение русских летописных сводов XIV—XVI вв. М.—Л., 1938, стр. 362.

³⁷ Ср.: Д. С. Лихачев. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.—Л., 1947, стр. 75—93.

³⁸ Ср.: Истоки русской беллетристики, стр. 27—28, 35—40.

³⁹ И. П. Еремин. Литература древней Руси, стр. 102—131; Д. С. Лихачев. 1) Человек в литературе древней Руси. М.—Л., 1958, стр. 33—64; 2) Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967, стр. 129—133.

⁴⁰ И. П. Еремин. Литература древней Руси, стр. 113—114, 247—253.

рассказах имели далеко не только документальное значение. Подбирая их, автор помогал читателю увидеть изображаемую им картину, подсказывал свое отношение к описанным событиям. Такое значение имели, например, чрезвычайно выразительные детали в рассказе об ослеплении Василька Тербовольского князьями Святополком и Давидом (разговор с жертвой, овчарь, точащий нож, попадая, выстиравшая окровавленную рубашку). Они должны были вызывать у читателя ужас перед преступлением и сочувствие жертве.⁴¹

Художественное мастерство летописца проявлялось и в конкретных рассказах, и в идеализированных описаниях исторических персонажей. Но, конечно, уже в «Повести временных лет» наряду с рассказами-описаниями встречаются и чисто информационные сообщения-записи. Соединяя их в единое летописное повествование, составитель «Повести» едва ли думал о том, чтобы придать своему рассказу литературное единство, ибо летопись и в художественном отношении была для него сводом.

Соотношения между перечисленными здесь элементами летописного повествования — эпическими сказаниями фольклорного происхождения, рассказами об исторических событиях (конкретно-бытовых и абстрактно-идеализированных) и погодными записями — несколько видоизменяются в дальнейшей истории летописания после XIII в. Наиболее архаические формы летописания сохранились во второй части Ипатьевской летописи, представляющей собой Галицко-Волынскую летопись XIII в. Это — повествование без дат, подобное тому, которое, как предполагал А. А. Шахматов, существовало в Киеве до середины XI в. Богаче, чем в других летописях XII—XV вв., отражена в Галицко-Волынской летописи и фольклорно-эпическая традиция: здесь помещено, например, половецкое сказание о траве «емшан» (полыни), запах которой напомнил хану Отроку его далекую родину. В большинстве памятников летописания, продолжавшего «Повесть временных лет», преобладающее место получают рассказы об относительно недавних, с точки зрения летописца, событиях, основанные на своевременных (или близких по времени) записях. По мере накопления такого материала неизбежно должны были изменяться объемы, а вместе с ними и композиция летописных сводов. Важным этапом в этом процессе было создание упомянутого выше «Свода 1448 г.» («Новгородско-Софийского свода»), оразившегося в Н4Л и С1Л. Включив в свой состав богатый общерусский и новгородский материал, дополненный большими летописными повестями о событиях XIV в., свод этот неизбежно оказывался гораздо более обширным по объему, чем предшествующие летописи (это бросается в глаза даже в издании «Полного собрания русских летописей», где полный текст Н4Л не умещается в пределах одного летописного тома).⁴² Отсюда неизбежность какого-то членения этого обширного материала, появление нового приема, не известного более ранним сводам, — выделение отдельных повестей, отмеченных кинноварными заголовками.⁴³ Летописцы, использовавшие «Свод 1448 г.», испытывали некоторые затруднения из-за его размеров, тем более что им нужно было еще

⁴¹ В. П. Адрианова-Перетц. О реалистических тенденциях в древнерусской литературе. — ТОДРА, т. XVI, М.—Л., 1960, стр. 12—16; Д. С. Лихачев. Анастезизм и древнерусская литература. РЛ, 1963, № 1, стр. 81—82. Ср. также наблюдения О. В. Творогова в кн.: Истоки русской беллетристики, стр. 32—35, 61—63.

⁴² ПСРЛ, т. IV, ч. I, вып. 1—3, Пгр.—Л., 1915—1929. В старом издании Новгородской IV летописи (ПСРЛ, т. IV, СПб., 1848), как и Софийской I (ПСРЛ, т. VI, СПб., 1851), текст дан с большими пропусками.

⁴³ В летописях, отражающих более ранние своды (Лаврентьевская, Ипатьевская, Н1Л, Троицкая), такой системы выделения отдельных повестей специальными заголовками нет.

дополнять его записями о последующих событиях. Составитель «Свода 1472 г.» (Никаноровская летопись и первая редакция Вологодско-Пермской летописи), восходившего к С1Л, сделал попытку сократить свой источник, изъяв из него и поместив в особую дополнительную часть повести о борьбе с татарами и о других важных событиях, но попытка эта, по-видимому, не имела успеха, поскольку в последующих сводах такого рода повести вновь помещаются внутри текста, выделенные заголовками.⁴⁴ Особенно важное место заняли вставные летописные повести в неофициальном своде конца XV в., легшем в основу двух летописей XVI в. — С2Л и Львовской. Уже в сводах XV—начала XVI в. повести о князьях (Сказание об Александре Невском в Лаврентьевской и последующих летописях, Сказания о Михаиле Черниговском и Михаиле Ярославиче, Слово о житии и преставлении Дмитрия Ивановича в «Своде 1448 г.») обнаруживали некоторые черты агиографического жанра; свод, отразившийся в С2Л—Львовской, прямо включил в свой состав несколько житийных рассказов — из житий Варлаама, Сергия, его ученика Никона и др.⁴⁵ В XVI в. размеры сводов продолжают увеличиваться за счет нового летописного и внелетописного материала (огромными объемами отличаются, например, Львовская, Воскресенская и Никоновская летописи). Такое расширение свидетельствовало уже о начинающемся кризисе летописания как жанра письменности. На смену ему стали появляться новые виды исторического повествования — Степенная книга, порвавшая с прежней системой погодного изложения и построенная как собрание княжеских житий, и летописи, охватывающие не всю историю Русской земли, а лишь одно или несколько царствований (Иоасафовская летопись, Летописец начала царства).

Две тенденции в построении таких рассказов, обнаруживающиеся уже в «Повести временных лет», — конкретное описание и идеализация — свойственны и летописанию XII—XVI вв.; эти тенденции могли даже сосуществовать в одном летописном рассказе. Примером такого сосуществования противоположных тенденций может служить рассказ об убийстве Андрея Боголюбского в Ипатьевской летописи: рядом с выразительнейшими конкретными деталями (разговор князя с заговорщиками, поиски украденного меча) здесь помещены вполне этикетные речи Андрея, подкрепляющие традиционную агиографическую характеристику князя-мученика.⁴⁶

Конкретное описание и идеализация не всегда мирно уживались в летописном изложении — тенденции эти иногда противостояли одна другой при переходе одних и тех же летописных рассказов из свода в свод. Выше мы уже упоминали повесть о нашествии Тохтамыша на Москву, читающуюся в ряде летописных сводов XV в. Наиболее ранний рассказ об этом событии, как мы уже указывали, помещен в Митрополитьем своде 1408 г. (Троицкой летописи). Это не описание события, а скорее плач или патетическое «плетение словес» по поводу взятия Москвы татарами

⁴⁴ См. об этом: Я. С. Лурье. Никаноровская и Вологодско-Пермская летописи, как отражение великокняжеского свода начала 70-х гг. XV в. (печатается в сборнике «Вспомогательные исторические дисциплины»).

⁴⁵ См. об этом в статье «Независимый летописный свод конца XV в. — источник Софийской II и Львовской летописей» (наст. том, стр. 412—413).

⁴⁶ Летопись по Ипатьевскому списку. СПб., 1871, стр. 394—402; ср.: Летопись по Лаврентьевскому списку. СПб., 1872, стр. 348—352. См.: Д. С. Лихачев. Русские летописи. . . , стр. 241—246; И. П. Еремин. Литература древней Руси, стр. 116—119. Интересные соображения об этом рассказе высказаны О. В. Твороговым в кн.: Истоки русской беллетристики, стр. 46—48.

в 1382 г.⁴⁷ Рассказ Троицкой летописи подвергся переделке в «Новгородско-Софийском своде», легшем в основание С1Л и Н4Л. Здесь помещено развернутое повествование об осаде и обороне города. Тенденции рассказа несколько противоречивы. Рассказчик, как мы уже упоминали, именует горожан, оборонявших город в отсутствие князя, «крамольниками» и «мятежниками». Но, стремясь не только сообщить об осаде, но и изобразить ее, он вводит ряд живых эпизодов и обращается для этого к рассказам очевидцев. Среди таких эпизодов — рассказ о московском суконнике Адаме, который, увидев с городской стены «единого татарина нарочита и славна», выстрелом из самострела «уязви сердце его гневливое».⁴⁸ Дальнейшей обработке рассказ о нашествии Тохтамыша подвергся в Московском своде 1479 г. в Ермолинской летописи: рассказ Ермолинской летописи оказался наиболее свободным от риторики первоначальной версии и наиболее динамичным по изложению из всех рассказов об осаде Москвы в 1382 г.⁴⁹

С конца XV в. летописание подверглось значительной унификации; официальная великокняжеская (а затем царская) летопись почти совершенно вытеснила остальные летописи. Сосуществование различных политических направлений в летописании стало невозможным, но противоречия между различными типами повествования обнаруживаются и в летописании XVI в. Склонность к идеализации, панегирическому стилю (особенно при описании деятельности монархов) была весьма свойственна летописям XVI в. — Воскресенской, Никоновской, Лицевому своду; однако рядом с пышными церемониальными сценами мы встречаем в летописях и конкретные описания с выразительными (и не только документальными) деталями.

Взаимодействие и борьбу этих двух повествовательных систем можно проследить, например, в многочисленных редакторских переделках рассказа о смерти Василия III — одного из самых драматических рассказов в летописании XVI в. В первоначальной версии рассказа, созданной уже в 1534 г. (С2Л по Воскресенскому списку), подробно описывалась болезнь Василия («Мала болячка на левой стороне на стегне... в булавочную голову», приведшая к заражению крови), его разговор с врачом Николаем Булевым, прямо сказавшим государю, что его болезнь «непособная (неизлечимая)», колебания Василия, хотевшего послать за сыном и боявшегося испугать трехлетнего Ивана: «Не хошу послати по сына своего... понеже сын мой мал, а яз лежу в великой своей немощи, и нечто бы мене дрогнул сын мой». Так же человечны и психологически естественны и другие слова и поступки умирающего князя — его попытка скрыть тяжесть своей болезни от молодой жены, которая так «кричала», что Василий не успел ей «ни единого слова наказати», разговор с братом о последних днях жизни их отца (Ивана III).⁵⁰ Рассказ о смерти Василия III был совершенно изменен в своде 1542 г., созданном во время «боярского правления» (Воскресенская летопись). Удалив упоминания о великой княгине (незадолго до того отравленной Елене Глинской), летописец заодно опустил все конкретные подробности последних дней Ва-

⁴⁷ М. Д. Приселков. Троицкая летопись. М.—Л., 1950, стр. 422—425 (источник реконструкции — ПСРЛ, т. XVIII, стр. 131—133, а также ряд цитат у Н. М. Карамзина).

⁴⁸ ПСРЛ, т. IV, СПб., 1848, стр. 84—89; т. IV, ч. I, Пгр., 1914, Л., 1925, стр. 326—336; т. VI, СПб., 1853, стр. 98—102.

⁴⁹ ПСРЛ, т. XXIII, СПб., 1910, стр. 127—129. Ср.: Истоки русской беллетристики, стр. 268—269.

⁵⁰ ПСРЛ, т. VI, стр. 267—276.

силия III. Вместо умирающего человека здесь выступает государь, произносящий длинные прощальные речи, в которых он не забывает своих бояр: «Вы же, бояре мои, с вами Рускую землю держак, и вас во чти дрѣжах... и дети ваши жаловах, и во всех странах славен бых... приказываю вам княгиню и дети своя».⁵¹ Новой переделке подвергся рассказ в Летописце начала царства, созданном при участии видного сподвижника молодого царя Ивана IV — Алексея Адашева (1552). Похвалы боярам были опущены, зато сообщалось, что отец вручил малолетнему Ивану вместе с крестом и скипетром «венец царский и диядимы царские, ими же венчан царь Маномах».⁵² Изложение по-прежнему оставалось торжественно-официальным, лишённым каких-либо конкретных деталей. После падения Адашева оказалась негодной и та версия рассказа о смерти Василия III, которая содержалась в Летописце начала царства, — Никонская летопись заменила ее рассказом Воскресенской летописи.⁵³ Но и на этом эволюция рассказа о последних днях Василия не закончилась. Последняя летопись Ивана IV — «Царственная книга», замкнув круг, вернулась к подробному рассказу свода 1534 г. Предсмертные речи Василия III были здесь дополнены новыми политическими наставлениями, значительно расширено и упоминание о регалиях Мономаха, но восстановлены и конкретные детали первоначального рассказа (правда, значительно «облагороженные»: разговор Василия с врачом приобретал «философский» характер, Елена не «кричала», а «слезы от очюю, яко струю, испущаше» и т. д.).⁵⁴

Интерес «Царственной книги» к детальному описанию последних дней Василия III был не случаен. Начинаясь с рассказа о болезни отца Ивана IV, летопись эта кончалась другой весьма сходной сценой — описанием болезни самого Ивана в 1553 г., когда царь давал последние распоряжения боярам, требуя от них присяги своему малолетнему сыну. Сходство обоих рассказов (уже отмеченное исследователями)⁵⁵ едва ли объясняется только совпадением ситуаций; скорее можно думать, что автор рассказа о событиях 1553 г. сознательно следовал рассказу о событиях 1533 г. Не меньше, чем его предшественник, ценил он и выразительные детали. «Коли вы сыну моему, Дмитрию, креста не целуете, ино то у вас иной государь есть!» — кричал в этом рассказе больной царь упрямым боярам. «А вы, Захарыны, чего испужалися? — зывал он к родственникам царицы. — Али чаете, бояре вас пощадят? Вы от бояр первыи мертвецы будете! И вы бы за сына моего да и за матерь его умерли, а жены моей на поругание боярам не дали!»⁵⁶

Чтобы оценить литературное значение конкретных деталей «Царственной книги», следует иметь в виду, что рассказ о событиях 1553 г. вовсе не был бесхитростной записью «с натуры». Рассказ этот был написан значительно позже описанных в нем событий с явной целью очертить фигурирующих в нем бояр (уже попавших к тому времени в опалу).⁵⁷ Очевидно, автор рассказа сознательно пользовался художест-

⁵¹ ПСРЛ, т. VIII, СПб., 1859, стр. 285—286.

⁵² ПСРЛ, т. XXIX, М., 1965, стр. 9—10; ср.: ПСРЛ, т. XIII, М., 1965, стр. 75—79 (левая колонка).

⁵³ ПСРЛ, т. XIII, стр. 75—78 (правая колонка).

⁵⁴ Там же, стр. 409—420.

⁵⁵ И. И. Смирнов. Очерки политической истории Русского государства 30—50-х гг. XVI в. М.—Л., 1958, стр. 36.

⁵⁶ ПСРЛ, т. XIII, стр. 524—525.

⁵⁷ Ср.: Д. Н. Альшиц. Происхождение и особенности источников, повествующих о боярском мятеже 1553 г.—ИЗ, т. 25, М., 1948, стр. 266—292. Возражения, высказанные Д. Н. Альшицу другими исследователями (И. И. Смирнов. Очерки

венной деталью как средством, помогавшим сделать изложение более правдоподобным и убедительным для читателей.

Сосуществование и борьба различных повествовательных систем внутри летописания еще более затрудняет решение весьма сложного вопроса о значении летописания для развития древнерусского повествовательного искусства, об относительной роли историографических (хроникальных) и художественных элементов в летописи. Несомненно, что между этими двумя сторонами творчества летописца иногда возникала коллизия: наиболее достоверный рассказ не всегда отличался литературными достоинствами, а наиболее яркий — часто не был достоверен. Мы уже отмечали фольклорный и легендарный характер древнейших сказаний летописи — например, рассказов о смерти вешего Олега или о мести Ольги. «Плохая физика, но зато какая смелая поэзия!» — заметил Пушкин о переведенных им стихах из Корана. «Плохая „газетная хроника“, но зато какая прекрасная литература!» — можем мы сказать об этих эпических повествованиях.

Противоречие между ^{доисте}литературностью и художественностью можно наблюдать и в упомянутых выше рассказах о Куликовской битве. Наиболее близким по времени к битве и наиболее достоверным был, очевидно, рассказ Свода 1408 г. (Троицкой летописи). Оценивая Мамаево побоище как «победу великую», одержанную Дмитрием Донским, этот рассказ давал все основные сведения о сражении, казавшиеся важными для современников (перечисление важнейших воевод, павших в бою, боевых трофеев и т. д.). Летописная повесть «Новгородско-Софийского свода», легшая, как мы знаем, в основу большинства последующих летописных рассказов, добавила к первоначальному рассказу весьма мало новых фактических сведений. Распространение текста произошло здесь за счет введения чисто этикетных формул и сюжетных положений («смирение» Дмитрия и «ярость» Мамаево и Олега, божественная помощь и т. д.). Еще дальше от событий 1380 г. отстоял популярнейший внелетописный памятник «Сказание о Мамаевом побоище», включенный в летописные своды (третья редакция Вологодско-Пермской летописи, Никоновская летопись) лишь в XVI в. Об относительно позднем происхождении этого рассказа свидетельствует ряд присущих ему несообразностей: уже в первоначальной редакции «Сказания» в роли союзника Мамаево выступает уже умерший в 1380 г. Ольгерд (а не его сын Ягайло, как было в действительности); советником Дмитрия оказывается митрополит Киприан, которого не было в то время на Руси, и т. д.⁵⁸ В научной литературе отмечалась и явная тенденциозность этого памятника, связанного, очевидно, с Серпуховским княжеством.⁵⁹

политической истории Русского государства 30-х—50-х гг. XVI в., стр. 483—485; Н. Е. Андреев. Об авторе приписок в лицевых сводах Ивана Грозного. — ТОДРЛ, т. XVIII, М.—Л., 1962, стр. 125—126 и 138), не опровергают того факта, что подробное и детальное описание «смуты» 1553 г. и изменнических действий Курятева, Фуникова, Палецкого и других лиц в «Царственной книге» не могло быть записью очевидца, а представляло собой рассказ, составленный уже после опалы, постигшей этих лиц.

⁵⁸ Л. А. Дмитриев. К литературной истории «Сказания о Мамаевом побоище», стр. 415—423. Нам представляется справедливым вывод М. А. Салминой, основанный на текстологических наблюдениях над «Сказанием о Мамаевом побоище» и другими памятниками Куликовского цикла, что «Сказание» — памятник второй половины XV в. (работа М. А. Салминой еще не опубликована, но автор любезно ознакомил нас с нею). Еще более позднюю датировку «Сказания» предлагает В. С. Мингалев. Он относит его к 30—40-м гг. XVI в. (В. С. Мингалев. Сказание о Мамаевом побоище и его источники. Автореф. канд. дисс. М.—Вильнюс, 1971, стр. 12—13).

⁵⁹ М. Н. Тихомиров. Куликовская битва 1380 г., стр. 346, 370—372.

Но если подходить к рассказам о Куликовской битве не как к историческому, а как к литературному памятнику, то оценивать их придется совершенно иначе. Рассказ Свода 1408 г. — сухая хроника; в «Новгородско-Софийском своде» она несколько оживлена с помощью литературных трафаретов; в отличие от этих рассказов «Сказание о Мамаевом побоище» — выдающийся литературный памятник. Вводя в повествование ряд ярких сцен, совершенно неизвестных предшествующему летописному повествованию (рассказ о засадном полке, решившем исход боя в трудный момент, об обмене одеждами между Дмитрием и Михаилом Бренком, погибшем в бою и первоначально принятом за Дмитрия), автор «Сказания» сделал свой рассказ по-настоящему увлекательным и обеспечил ему широкую популярность в последующие годы. Едва ли правы историки, использующие «Сказание» как точную хронику событий 1380 г., но интерес к нему литературоведов вполне оправдан.

Значит ли это, что «поэзия» и «правда» в древнерусском летописании всегда находились в противоречии? Такое заключение было бы слишком поспешным. Искусство древнерусского летописца, как мы уже видели, заключалось не только в использовании или создании художественного вымысла, но и в умении найти в подлинной действительности яркие и сильные детали. Многие рассказы летописцев (особенно рассказы неэтикетного характера, для которых не существовало привычных трафаретов), не вызывая никаких сомнений относительно достоверности и осведомленности авторов, отличаются при этом большой художественной выразительностью. На конкретных и очень ярких деталях быта построены, например, сатирические рассказы о бездарных и корыстных воеводах Василия Темного (например, рассказ о воеводе-взяточнике Беклемишеве), восходящие к оппозиционному летописному своду XV в., отразившемуся в Сокращенных сводах конца XV в. и Ермолинской летописи. Такой же характер имели и рассказы о сражении на Пьяне в своде 1408 г., и рассказ Н4Л (Строевский список) о поражении Новгорода в 1471 г.,⁶⁰ и разобранный выше рассказ о последних днях жизни Василия III. Но, как мы уже видели, наличие живых и конкретных деталей не означает еще, что перед нами — вполне достоверный рассказ очевидца: прекрасно понимая убедительность «сильной детали», древнерусские летописцы могли иногда и создавать их силой своей фантазии.

Таким образом, вопрос о летописании, как о литературном жанре или системе жанров, весьма сложен. Способность к художественному воспроизведению и творческому переосмыслению исторических фактов была свойственна летописанию на всем его протяжении, но вымысел в летописании далеко не всегда может рассматриваться как художественный вымысел; цели его обычно иные — политические и публицистические. Более «свободное» сюжетное повествование ушло из летописи вместе с эпическими преданиями: уже в XV в. оно получило развитие в иных жанрах письменности — в хронографе и отдельных повестях.

Главное назначение летописания — публицистическое и историческое; именно поэтому трудно говорить о «художественной структуре» летописных сводов в целом. При использовании летописи как источника для изучения эстетических воззрений древней Руси не следует забывать о назначении летописания: многие его особенности объясняются не особым «художественным мышлением» древнерусских людей, а конкретными политическими задачами, стоявшими перед летописцем. Однако специфиче-

⁶⁰ Ср.: Истоки русской беллетристики, стр. 272, 274—276.

ские цели летописания не отменяют его важнейшей роли в развитии художественного творчества древней Руси. Роль эта определялась прежде всего тем, что летописи были самыми обширными и развернутыми памятниками светского характера среди церковной по преимуществу древнерусской письменности. Целый ряд важнейших явлений в русской литературе XI—XVI вв. (абстрагирование и конкретизация, складывание и разрушение литературных канонов, разные пути сюжетного построения отдельных рассказов и т. д.) лучше всего может быть изучен именно на летописании. Для литературы древней Руси летописание оказалось своеобразной художественной лабораторией, где возникали прообразы жанров, получивших затем самостоятельное развитие, — посадской повести (возникавшей на фольклорной основе), исторической повести и даже бытовой сатиры XVII в.

Т. Н. КОПРЕЕВА

К вопросу о жанровой природе «Поучения» Владимира Мономаха

Всякий человек хитрит и
мудрит о чужой беде, а о своей
не может смыслить.

Даниил Заточник

Несмотря на обширную исследовательскую литературу, накопившуюся со времени первого издания А. И. Мусиным-Пушкиным в 1793 г. «Поучения» Владимира Мономаха,¹ многое в изучении последнего остается несомненным и спорным.

Нет единства в определении жанра «Поучения», первоначального состава, времени написания, социальной значимости; нет единства в определении места «Поучения» в ряду других жанров древнерусской литературы, художественного метода автора и т. п.; нет единства и в определении личности самого автора «Поучения».

В представлении большинства исследователей Мономах однозначен: он либо идеальный христианин, либо идеальный монарх, идеальный представитель господствующего класса феодалов, наиболее последовательный выразитель социальной сущности последнего,² либо, наконец, «литературно удавшийся самому себе» писатель.³

Зачисление Мономаха в ту или иную категорию героев на основании реконструированного данным исследователем авторского подтекста в большинстве случаев предопределяет и то, как последний интерпретирует и все произведение в целом.

Совершенно иначе к оценке личности Мономаха подходит в статье «Этическая система Владимира Мономаха» Д. С. Лихачев. Не переставая видеть в Мономахе выдающегося государственного деятеля и политика, Д. С. Лихачев вместе с тем открывает в нем сложного, противоречивого человека, человека полного раздумий, тревог и сомнений.⁴ На наш взгляд, изучение личности Мономаха в ее внутренней динамике и развитии, вы-

¹ Духовная Великого князя Владимира Всеволодовича Мономаха детям своим, названная в Летописи суздальской «Поученье». СПб., 1793.

² И. У. Будовниц. «Изборник» Святослава 1076 года и «Поучение» Владимира Мономаха и их место в истории русской общественной мысли. — ТОДРЛ, т. X, М.—Л., 1954, стр. 65—75; Б. А. Романов. Люди и нравы древней Руси. Л., 1947, стр. 167.

³ Б. А. Романов. Люди и нравы. . . , стр. 167.

⁴ «Език и литература», София, 1966, № 4, стр. 1—16.

явление достоверного образа автора, оказывающееся возможным благодаря автобиографическим реалиям «Поучения», может быть плодотворным не только для определения этических, политических и социальных черт мировоззрения Мономаха, но и для решения, по-новому, сложных и спорных вопросов, касающихся структуры, художественной формы и жанра самого «Поучения».

Прежде всего попытаемся проследить, в какой мере композиционная разнородность отдельных частей «Поучения» обусловлена противоречивой сущностью внутреннего мира Мономаха и, наоборот, в какой мере личность автора и его авторский замысел объединяют эти различные части «Поучения» в единое целое, превращая деловые «бумаги» Мономаха в литературное произведение.

С этой целью обратимся прежде всего к тем частям «Поучения», в которых особенно ярко выступает его психологическая окрашенность, а именно: к описанию разговора Владимира Мономаха с послами от братьев («усретоша бо мя слы от брата моя на Волзе, реша: Потъснися к нам, да выженем Ростиславица и волость их отимем, иже ли не поидеши с нами, то мы собе будем, а ты собе. И рек: Аще вы ся и гневате не могу вы я ити, тем креста переступити»⁵), открывающего выписки из Псалтыри, и к письму Мономаха к Олегу Святославичу.⁶

Единство настроения этих двух «оторванных» в «Поучении» друг от друга частей свидетельствует об их композиционной близости и позволяет предположить, что их присутствие не случайно. Их связь подчеркнута автором близостью настроения тех выписок из Псалтыри, которые и в первом, и во втором случае открывают повествование и служат как бы к нему эпиграфом.

Так же органична связь рассказа о свидании с послами братьев и следующими за ним выписками из Псалтыри. Попытка отдельных исследователей рассмотреть выписки отдельно от рассказа, сведя их к гаданию, широко практиковавшемуся на Руси в средние века, как известно, ни к каким реальным выводам не привела. Ключ-разгадка так и не был найден.⁷

Да и вряд ли поиски эти были необходимы.⁸ Мономах раскрывает Псалтырь не для того, чтобы гадать, а для того, чтобы найти словесное выражение овладевшему им чувству («Взем Псалтырю, в печали разгнух я, и то ми ся выняся»). Ведь ему было хорошо известно, что «книжных словес сила» может «спрятати» и «утешити» «душевную печаль».

Отказав братьям в их просьбе и отпустив послов ни с чем, Мономах продолжает разговор, но уже с самим собой: «Вскую печалуеши, душе, вскую смущаеши мя?»⁹ Мономах употребляет слово «выняся», обозначающее гадание, для того, чтобы подчеркнуть неожиданную предопределенность (лежавшую вне его воли) полученных им ответов.¹⁰ Мономах,

⁵ ПСРЛ, т. I, М., 1962, стлб. 241.

⁶ См.: В. П. Андрианова-Перетц. К вопросу об изображении «внутреннего человека» в русской литературе. — В кн.: Вопросы изучения русской литературы X—XX вв. М.—Л., 1958, стр. 15, 18, 23 и др.

⁷ М. Н. Сперанский. Из истории отреченных книг. I. Гадания по Псалтыри. СПб., 1899, стр. 5, 10, 55, 56, 61. Вполне убедительной представляется критика этой точки зрения в работе: В. М. Истрин. К вопросу о гадательных псалтырях. Одесса, 1901, стр. 28—33. Ср.: И. М. Ивакин. Князь Владимир Мономах. М., 1901, стр. 79—86.

⁸ В. М. Истрин. К вопросу о гадательных псалтырях, стр. 32—33.

⁹ ПСРЛ, т. I, М., 1962, стлб. 241 (псалмы 41 и 42).

¹⁰ И. И. Срезневский. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках, т. I. СПб., 1867, стр. 34—35.

очевидно, не ждал подобного совпадения своего настроения со словами открывшегося ему текста, и это потрясло его. Он записал их как отражение своего смятения, своей грусти и неуверенности.¹¹

В. П. Адрианова-Перетц в цитированной выше статье приходит к мысли об органичной связи цитат из Псалтыри с «Поучением». Обращаясь к Псалтыри, Мономах, по ее мнению, уступает потребности познать самого себя, исходя из требований «учительной» литературы.

Однако, на наш взгляд, на этот раз непосредственным толчком для этого послужила не столько абстрактная потребность в самопознании, сколько драматические события, разыгравшиеся в семье Мономаха. Причины возникшего конфликта лежат вне Мономаха — родичи требуют от него нарушения, во имя узко семейных интересов, крестоцелования, данного Ростиславичам, грозят разрывом.

Известно, что подобные нарушения взятых на себя обязательств случались и раньше, и позже. Феодальная эпоха была полна клятвоступлений, насилий, жестокой политической борьбы (достаточно вспомнить обстоятельства, сопровождавшие ослепление Василька Тербовальского, убийство князя Игоря Ольговича и др.). Мономах отвергает эту установившуюся житейскую практику вероломства и феодального разбоя, опирающуюся на догосударственное право, на насилие во имя личных интересов. Как трудно было ему, однако, противостоять подобной практике, видно из содержания «вынувшихся» из Псалтыри слов: «Помилуй мя, боже, яко попра мя человек, весь день борясь стужи ми, попраша мя врази мои, яко мнози борющихся со мною свыше». ¹² Его тревожит страх и беспокойство за свою судьбу. Мономах находит подтверждение правоте своего поступка в словах ветхозаветного пророка: «Не ревнуй лукавнующим, не завиди творящим беззаконье, зане лукавнующии потребятся, терпящии же господа ти обладают землею». ¹³

Душевное смятение оказывается снятым словами религиозного авторитета. Однако перед самим собой Мономах не кривит душой и не пытается представить выбор решения легким. Обращает на себя внимание то, что Мономах не подкрепляет своего решения Псалтырью или какой-либо иной священной книгой, а принимает его сам, справляясь прежде всего со своею собственной совестью. Псалтырь только раскрывает его ощущения, а не декретирует его поступки. ¹⁴ Откуда страх и смятение в душе Мономаха? Почему таким мучительным делается для него отказ братьям? Его страшит не столько их гнев, сколько осуждение за разрыв семейных уз. Это становится окончательно понятным из второй части «Поучения».

Предпочтение общегосударственных интересов узкосемейным вскоре ставится под сомнение новыми жизненными обстоятельствами. Возникает новая психологическая коллизия, причину которой мы узнаем из письма Мономаха к двоюродному брату, Муромо-Рязанскому князю Олегу Святославичу. Смерть в муромском сражении сына Мономаха Изяслава, осиротевшая молодая невестка — достаточно сильные обстоятельства, чтобы «удачливый сам себе» князь вдруг осознал всю сложность и противоре-

¹¹ Исходя из строгой «иконописности» образа Владимира Мономаха, отдельные исследователи увидели в словах «вскую печалуеши, душе?» лишь образное выражение «печалования о земле Русской» (см.: История русской литературы, т. I. М.—Л., 1941, стр. 293—294).

¹² ПСРЛ, т. I, стлб. 242.

¹³ Там же, стлб. 241.

¹⁴ Аналогично князь Борис, узнав о приближении убийц, подсланных старшим в роде братом Святополком, встречает неминуемую смерть словами псалма: «мнози вьсташа на мя» (см. анонимное сказание о кн. Борисе и Глебе. — ЧОИДР, 1870, кн. 1, разд. III, стр. 10).

чивость человеческой вообще и своей собственной судьбы. Совершенно очевидно, что письмо в «Поучении» играет двойную роль: с одной стороны, оно документирует переживания Мономаха,¹⁵ с другой — очищенное в значительной мере от реалий, оно в поэтической форме дает выход душевному смятению и тоске осиротевшего отца и поднимает тем самым семейные переживания до общечеловеческих. Связь письма с первой частью «Поучения» подчеркивается словами псалма: «О многострастный и печалны аз, много борешься сердцемъ, и одолевши душе сердцею моему».¹⁶

Причина смятения Мономаха в том, что принятое им решение не уступать феодальным распрям, не идти на сделку с совестью во имя семейных интересов, на этот раз влечет за собою трагическую развязку — смерть сына.

Мономах помнит призыв апостола Иоанна и царя Давида к братолюбию («Ибо кто молвить бо, иже бога люблю, а брата своего не люблю, — ложь есть»; «Что есть добро и красно? Братья вкупе» — псалом 132).¹⁷ Его страшит мысль о смерти и загробном осуждении за отказ следовать этому призыву: «Зане тленье сущи, помышляю, како стати пред страшнымъ судьбою каыня и смиренья не примимши между собою».¹⁸

Если в первом случае следование призыву церкви означало бы нарушение данной Мономахом клятвы и противоречило бы интересам Русской земли, то во втором случае — попирало бы естественные человеческие чувства: негодование убитого горем отца против убийцы своего сына. Итак, как же примирить христианский идеал братолюбия и войны, которыми полна его жизнь?

Мономах подмечает противоречие между идеалом и жизнью, принимая объяснение, даваемое церковью: «Но все дьяволе наученье то, бо были рати при умныхъ дедех наших, при добрыхъ и блаженныхъ отцихъ наших».¹⁹ Однако он тут же, на себе самом, замечает, что причины зла таятся в самой противоречивости человеческой психологии.

Христианское смирение дается ему нелегко. Только уступая просьбам старшего сына Мстислава, пишет Мономах своему врагу и обидчику, которому он, естественнее всего, должен был бы отомстить, как мстили «умные» деды и бабки, как отомстила княгиня Ольга древлянам за смерть мужа. Угадывая обуревающую осиротевшего отца ярость, старший сын осторожно предлагает: «Ладимся и смеримся, а братцю моему суд пришел, а ве ему не будеве местника, но възложиве на бога, а станут си пред богом, а Русьскы земли не погубим».²⁰ Последний довод, несомненно, для Мономаха более убедителен, чем чувство мести. На Мономаха этот довод действует, хотя он отступает не без борьбы с самим собой: «И аз видех смиренья сына своего, сжалихси и бога устрашихся, рекох: он в уности

¹⁵ Рудименты первоначального (делового) текста письма (1098 г.) особенно значительны в его заключительной части.

¹⁶ ПСРЛ, т. I, стлб. 252. Повторяется и другая цитата: «Не ревнуй лукавнующим, не завиди творящимъ беззаконье» (там же).

¹⁷ Ср. «Сказание о Борисе и Глебе»: кн. Борис предпочитает принять мученический венец, нежели воспротивиться злему умыслу старшего брата Святополка: «Да аще кровь мою пролеет и на убийство мое потщиться, мученик буду богу моему. Аз бо не противлюся, зане пишеться: Господь грьдлымъ противеться съмереннымъ же дастъ благодать, апостол же иже, рече, бога люблю, а брата своего ненавидит, лъжь есть. Боязни в любви нет, свершень любви вьн измещет страх» (1-е послание ап. Иоанна).

¹⁸ ПСРЛ, т. I, стлб. 252.

¹⁹ Там же. Ср.: Феодосий Печерский. Поучение о казняхъ божиих. — Ученые записки II отделения Академии наук, кн. 2, вып. 2. СПб., 1886, стр. 193—197.

²⁰ Так в рукописи. Ср. в ПСРЛ, т. I, стлб. 252: «земли не погуби».

своей и в безумьи сице смеряеться, на бога укладаеть. Аз человек грешен есмь паче всех человек». ²¹

Но и противнику Мономаха князю Олегу Святославичу следовало бы «рещи Давыдское: Аз знаю грех мои предо мною есть...», послать «утешеную грамоту», а заодно и сноху «зане несть в ней ни зла, ни добра».

Мономах сознает, что, возможно, и он был не прав, пойдя на Олега войною. Он готов раскаяться в этом: «Оли то буду грех створил, оже на тя шед к Чернигову, поганых деяя, а того ся каю; да то языком братьи пожаловах и паки е поведях, зане человек есмь». ²² Он человек, и в этом причина его непоследовательности. Он готов пойти на уступки «не от нужды», но потому, что «душа своя» ему дороже всего на свете. Как и в первой части, психологический конфликт снимается желанием добра «братьи и Русьской земли».

Итак, в рассмотренных отрывках налицо психологическая коллизия, вызвавшая у Мономаха потребность заглянуть в самого себя, разобраться в себе. Исследователями было подмечено, что христианская идеология не противоречила потребности к познанию «внутреннего человека», к изображению не только его поведения, но и самих побуждений к поступкам. ²³ Однако целью этих психологических экскурсов было не столько установление подлинных причин поступков, сколько того, как они соотносятся с нормативным идеалом христианства. Если этого совпадения не было, то конфликт разрешался посредством саморазоблачения и самоуничтожения перед богом, перед «миром» или исповедником. Совсем не то видим мы в рассмотренных частях «Поучения»: здесь конфликт не с богом, а с людьми, и прежде всего с самим собой. Мономах не кается, а недоумевает и скорбит, замечая, что противоречия заложены в самой человеческой природе.

Обратимся теперь к другим частям «Поучения» — собственно поучению и «путям», которые отрывают выписки из Псалтыри от письма, чем нарушается единство повествования не только в логическом, но и в психологическом плане. Совершенно очевидно, что с того времени, когда Мономах решил заглянуть для обретения душевного равновесия в Псалтырь, и до момента, когда он сел писать наставление, прошел немалый срок. Он сам пишет об этом: «И потом собрах словца си любая, и складох по ряду и написах». ²⁴ Собственно, Мономах принялся за литературный труд, имея в виду прежде всего преподавать своим детям уроки «доброто» поведения, исходя из общепринятого нормативного идеала и собственного жизненного опыта. Он был творческой и созидательной натурой, а не простым компилятором. В набросанную им картину «доброто» поведения неожиданно вторгся его собственный образ, сложный и противоречивый, вокруг которого и строится поучение. И здесь он продолжает анализировать свою деятельность, нравственные принципы, которыми он руководствуется. Обобщенное «видение» человека, человека из плоти и крови, такого же, как он сам, вызывает у Мономаха «потребность узнать», «что есть человек, яко помниши и?». ²⁵ Общие всем людям нравственные принципы он черпает в поучениях отцов церкви. Мономах не сторонник аскетизма с его отрешенностью от мира как средством нравственного исправления. Он считает возможным исправление нравственных

²¹ Там же, стлб. 253.

²² Там же, стлб. 254.

²³ В. П. Адрианова-Перетц. К вопросу об изображении «внутреннего человека...», стр. 15, 18 и др.

²⁴ ПСРЛ, т. I, стлб. 241.

²⁵ Там же, стлб. 244 (псалом 143, стих 3).

недостатков «злия дела добрыми», покаянием, слезами и милостынею, с помощью которых возможно внутреннее очищение.

Обобщенное «видение» человека позволяет Мономаху обратить внимание на его противоречивую сущность (обида вместо смирения рождает гнев и желание убить обидчика, и т. п.). А ведь во имя человека создан мир, который поражает Мономаха гармоническим сочетанием материального и духовного, разнообразием и целесообразностью своего устройства. Гармония мира предстает перед Мономахом как «чудо», и он не перестает ему удивляться. Наряду с общностью человеческой природы его поражает индивидуализированность облика каждого отдельного человека: «Как от персти создав человека, како образи розноличнии в человеческих лицих, аще и весь мир совокупить, не вси в один образ, но кыйже своим лиць образом по божии мудрости...»²⁶

Наблюдения над внешней и внутренней сущностью человека, почерпнутые из прочитанных им сочинений отцов церкви, приводят его к осознанию своей сопричастности человеческому роду («зана человек есмь»). Но этот вывод, сделанный не абстрактно, а пропущенный через свой собственный внутренний мир, сложность и противоречивость которого ему очевидны, неожиданно приводит его не к сознанию своей греховности и никчемности перед лицом высшего судьи и «законодавца», а к сознанию своей нужности для этих, противоречивых в самих себе, людей.

Так у него рождается потребность рассказать о том, что в нем, «дурном», хорошего, важного с точки зрения этой человеческой общности, «годного» для людей. А это противоречило христианской этике, и Мономах это понимает. Будучи великолепно начитанным в церковной литературе, он знает, что «никто же бо вскоре себе свидетельствуя достоверен в человецех, ибо «безумие есть оставити глаголы готовые и глаголати „моя“, яко тать есть и разбойник не от писания глаголай».²⁷

Он сознает, что его «грамотица» о самом себе, рассказ о подвигах ратных и богатырских, о своей хозяйственной рачительности и государственной мудрости, может встретить осуждение, как попытка самовосхваления там, где идеал — самоуничтожение и смирение. В Изборниках, аналогичных Изборнику 1076 г., ему, очевидно, не раз приходилось читать слова Исихия (Нила Синайского): «Бежи величания, о человеце, аще и велик еси, егда бога отмещающася, собе обрящещи».²⁸ Он пытается защититься от возможных обвинений: «Да не зазрите ми, дети мои, ни ин кто прочет: не хвалю бо ся, ни дерзости своя, но хвалю бога и прославляю милость его, иже мя грешного и худаго селико лет сблюд от тех час смертных, и не ленива мя был створил, худаго, на вся дела челоувечская потребна».²⁹

Однако это самооправдание вряд ли могло спасти Мономаха от осуждения. Совершенно очевидно, что то, каким Мономах раскрывает самого себя, не во всем соответствовало нормам христианской морали. Перед нами не только разумный государственный деятель и добрый христианин, но и полнокровный, жаждущий деятельности и подвигов человек, иногда беспощадный воин,³⁰ страстный охотник, восхищающийся своей ловкостью и выносливостью, а не духовным совершенством.

²⁶ Там же.

²⁷ Слово Петра Дамаскина (ГПБ, собр. М. П. Погодина, № 1256, л. 30 об.).

²⁸ Изборник 1076 года. М., 1965, стр. 295.

²⁹ ПСРА, т. I, стлб. 251—252.

³⁰ Так, в «путях» Мономах пишет без ноты осуждения о том, как он и его войска вместе с черниговцами «изъезахом город и не оставихом у него ни челядина ни скотины» (там же, стлб. 248).

Создается впечатление, что, обозрев свои ратные подвиги и рыцарские доблести, перечислив дела на пользу государства, Мономах находит выход из душевной коллизии, вызванной ссорой с братьями. Однако письмо и отрывки молитв, навешанных покаянным каноном Андрея Критского, возвращают нас к началу повествования и доказывают, что Мономаху так и не удалось примирить подмеченные им в себе противоречия и обрести душевный покой.

Таким образом, как показывает анализ составных частей «Поучения», внутренний мир Мономаха не однозначен — он раздвоен. Государственный и политический деятель выступает на фоне психологических переживаний простого смертного — отца, брата; идеал дохристианского воина-героя переплетается в нем с идеалом христианского государя.

В «Поучении» мы находим многочисленные следы дохристианского прошлого.³¹ Образы эпического героя и христианского государя, вступающие в конфликт друг с другом, отражают тот дуализм мировоззрения, которым отмечена как литература, так и отдельные виды искусства рассматриваемой эпохи.³² Этот дуализм сказывается и в определении ценности человека, его личных качеств.

В это время в литературе, с одной стороны, создается нормативный христианский идеал князя, новый тип героя — святой; с другой стороны, еще не забыты деятели «героической эпохи», рассказы о которых, вкрапленные в летопись, созданы на дохристианской основе. Их отличительные признаки — вера в судьбу, право мести, верность герою, право победителя на добычу и др. Летописец не может отказать себе в любовании этим идеалом, вставляя в летопись рассказы о жестоких подвигах князей Олега, Святополка, Игоря, Ольги. Однако в князьях-современниках он сурово осуждает подобную систему поведения.³³ В значительной степени этот дуализм мировоззрения сказывается в «Слове о полку Игореве»,³⁴ следы его мы находим в Киево-Печерском патерике и т. д.³⁵

Итак, сложность индивидуального мироощущения и судьбы Мономаха переплетается со сложностью внутреннего мира окружающих его людей и их судеб, вызванных остротой социальных конфликтов, тяжелой внешне-политической обстановкой, внутрикняжескими раздорами и, острее всего, — борьбой двух мировоззрений: крепнущего христианского и уходящего языческого, отступавшего неохотно и с трудом. «Поучение» Мономаха свидетельствует, что борьба двух мировоззрений шла не только между различными социальными слоями, но и внутри самого человека, находя выражение в противостоянии дохристианских и церковных этиче-

³¹ В. Л. Комарович отмечает, что Мономах оплакивает преждевременную кончину сына со всей непосредственностью полуязыческого ритуала (см.: История русской литературы, т. I, стр. 296; см. также: И. М. Ивакин. Князь Владимир Мономах, стр. 103—105, 142).

³² Е. А. Аничков. Язычество и древняя Русь. СПб., 1914; Б. А. Рыбаков. Русалии и бог Симаргл-Переplут. — «Советская этнография», 1967, № 2, стр. 116.

³³ Осуждение дохристианского идеала он вкладывает в уста Василька Теребовльского, самого ставшего жертвой феодального насилия и жестокости (ПСРЛ, т. I, столб. 266). Нам представляется вероятным, что, включая «Поучение» в летопись под 1097 г., непосредственно перед событиями, связанными с ослеплением Василька, летописец стремился противопоставить трезвую, умную и честную политику Мономаха (умеющего подчинить чувство личной неприязни общегосударственной пользе) жестокой, мстительной и недальновидной политике других русских князей.

³⁴ С. И. Даниелян. Статьи о русской литературе. Тбилиси, 1956, стр. 23—35; Д. С. Лихачев. Мировоззрение автора поэмы «Слово о полку Игореве». — В кн.: Слово о полку Игореве. («Библиотека поэта». Большая серия). Л., 1967, стр. 24—27.

³⁵ Т. Н. Копреева. Образ инок Поликарпа по письмам Симона и Поликарпа (опыт реконструкции). — ТОДРА, т. XXIV, Л., 1969, стр. 112—116.

ских норм. Вместе с тем и те, и другие вступают в свою очередь в конфликт с формирующимися стихийно в психике средневекового человека элементами гражданственности, сознанием ценности человеческой личности. Нарушив правила христианского смирения и самоуничужения, Мономах уже в первой части «Поучения» обращается к богородице с мольбой: «О владычице богородице! Отими от убога сердца моего гордость и буеть, да не възношюся суетою мира сего в пустошнем сем жити». ³⁶ Однако конфликт Мономаха с самим собой так и остается неразрешенным. Обращаясь к покаянному канону Андрея Критского, взывая к богородице («спаси мя, погыбшаго» и «град свой сохрани»), ³⁷ Мономах завершает «Поучение» в момент крайнего обострения душевной скорби и отчаяния, возможно вызванных какими-то реальными обстоятельствами, скрытыми от нас, но понятными современникам.

К какому литературному жанру может быть отнесено произведение Мономаха? Ставя этот вопрос, мы отнюдь не отбрасываем все те наблюдения, которые были уже сделаны исследователями «Поучения». До сих пор проблема решается по-разному. Одни принимают за жанровое обозначение заглавие, данное летописцем, ³⁸ другие видят в «Поучении» своеобразное завещание, в котором автор подводит итог житейскому и государственному опыту. ³⁹ Н. М. Карамзин называет «Поучение» «бумагами» Мономаха. ⁴⁰ А. С. Орлов считает «Поучение» автобиографией, однако не касается подробно его жанровых особенностей. ⁴¹ Автобиографичность отдельных частей «Поучения» признают Б. А. Романов, ⁴² В. Л. Комарович, ⁴³ Н. К. Гудзий, ⁴⁴ Д. С. Лихачев. ⁴⁵ Сам Мономах дважды, в начале и в конце текста, называет свое произведение «грамотицею», как бы объединяя этим понятием все его разнородные части. Это, следовательно, светское, хотя и не деловое сочинение, так как оно обращено не только к «детям», а и к широкому читателю («дети мои или ин кто»). ⁴⁶

Сам автор, очевидно, не считает свою «грамотицу» ни посланием, ни поучением в строгом смысле слова, ни завещанием. В противном случае была бы непонятной его боязнь отрицательной, иронической реакции тех, к кому она обращена («Дети мои или ин кто, слышав сю граматичю, не посмеетесь»). ⁴⁷ Мысль о возможном осмеянии неприятна Мономаху — пусть лучше скажут, что он «на далечи пути да на санех седа, безлепицю си молвил». ⁴⁸

Из слов Мономаха совершенно ясно, что сам он не относил свою «грамотицу» и к хорошо ему знакомым высоким жанрам церковно-учительной литературы. Этим и объясняется тот факт, что исследователям не

³⁶ ПСРЛ, т. I, стлб. 243.

³⁷ Там же, стлб. 256.

³⁸ В. Е. Гусев. О жанре Жития протопопа Аввакума. — ТОДРЛ, т. X, М.—Л., 1954, стр. 195.

³⁹ Уже А. И. Мусин-Пушкин публикует «Поучение» под заглавием: Духовная великого князя Владимира Всеволодовича Мономаха детям своим, названная в Летописи суздальской «Поучение» (СПб., 1793).

⁴⁰ Н. Карамзин. История государства Российского, т. II, примеч. 177; ср.: И. М. Ив. Князь Владимир Мономах, стр. 22, 23.

⁴¹ А. С. Орлов. Владимир Мономах. М., 1946, стр. 5.

⁴² Б. А. Романов. Люди и нравы. . ., стр. 167.

⁴³ История русской литературы, т. I, стр. 291.

⁴⁴ Н. К. Гудзий. История древней русской литературы. М., 1966, стр. 98.

⁴⁵ Д. С. Лихачев. Поэтика древнерусской литературы. М.—Л., 1967, стр. 17.

⁴⁶ ПСРЛ, т. I, стлб. 241. А. Орлов справедливо отмечает, что «Поучение» предназначалось для общего пользования (Владимир Мономах, стр. 125).

⁴⁷ ПСРЛ, т. I, стлб. 241.

⁴⁸ Там же.

удалось найти более или менее близкую литературную параллель к «Поучению». Попытки найти последнему аналогии в Притчах царя Соломона, Поучении Иисуса, сына Сирахова, Послании ап. Павла к Тимофею, Поучении патриарха Фотия Льву, Поучении Ксенофонта, «еже глагола к сыном своим» (Изборник 1076 г.), Поучении св. Феодоры Александрийской (там же) и т. п. ни к каким достоверным результатам не привели. Вряд ли Мономах мог допустить, что такие высокие жанры, как религиозное поучение, отеческое наставление или завещание, могли вызвать насмешку. Это было совершенно невозможно ввиду строгой этикетности жанров древнерусской литературы, а также противоречило элементарным христианским нормам (5-й заповеди) и граничило со святотатством.

Тревога Мономаха становится понятной, если признать, что он как писатель не был уверен в жанровой принадлежности своей «грамотиды», объединившей в себе поучения, выписки из Псалтыри, письмо по частному случаю, перечень походов и др.

Текст «грамотиды» рассыпается и дробится на части, внешне как будто не связанные друг с другом, написанные в разное время и на разные сюжеты, и все-таки для читателя они остаются объединенными. Чем же? Стержнем, объединяющим эти различные по своим жанровым прототипам части, является мироощущение автора, его внутреннее «я», сложное и противоречивое. Автобиографичны не только письмо и *ipsegiatum*, но и цитаты из Псалтыри и творений отцов церкви, наставления и молитвы; автобиографичны не только отдельные части, но все «Поучение» в целом. Однако дает ли это нам право назвать «Поучение» автобиографией?

Вопрос о становлении и путях развития жанра автобиографии в древнерусской литературе является едва ли не самым спорным и наименее изученным. В. Е. Гусев ставит под сомнение само существование жанра автобиографии: «Существование собственно автобиографии как самостоятельного литературного жанра сомнительно. Автобиографический материал лишь тогда становится художественным, когда теряет свою исключительность, когда он перестает восприниматься читателем как описание одной жизни, жизни только этого человека, иными словами, когда этот материал типизируется».⁴⁹ Однако другие исследователи отмечают огромное его значение не только в развитии древнерусской литературы, но и в становлении литературы нового времени.⁵⁰ Исходя из предположения об однозначности философско-этической основы сознания древнерусского человека и безусловном господстве религиозного мышления, большинство исследователей считает, что возможности для появления автобиографического жанра создаются лишь в связи с кризисом последнего, и относит появление автобиографии к концу XVII в. (Житие Аввакума).⁵¹ Благодаря этому «Поучение» Владимира Мономаха остается фактически вне литературных жанров древней Руси (или подгоняется под какой-либо из традиционных жанров этого периода).

Нам представляется такой подход неверным. Жанр автобиографии, так же как и другие жанры русской литературы, появился не мгновенно.

⁴⁹ В. Е. Гусев. О жанре Жития протопопа Аввакума, стр. 195.

⁵⁰ Д. С. Лихачев. 1) Человек в литературе древней Руси. М.—Л., 1958, стр. 133; 2) Предпосылки возникновения жанра романа.—В кн.: История русского романа. М.—Л., 1962, стр. 26—39; В. В. Кожин. Роман—эпос нового времени.—В кн.: Теория литературы. М., 1964, стр. 111; ср.: В. Е. Гусев. Житие протопопа Аввакума—произведение демократической литературы XVII в.—ТОДРА, т. XIV, М.—Л., 1958, стр. 384.

⁵¹ А. Н. Робинсон. Житие Епифания.—ТОДРА, т. XV. М.—Л., 1958, стр. 203—224; Н. К. Гудзий. История древней русской литературы, стр. 445.

К нему, в известной мере, применима мысль Д. С. Лихачева об общей динамичной структуре древнерусской литературы: «По существу ... перестройка происходила все время. Она началась с возникновения древнерусской литературы ... Переворот был постепенным и длительным, линия перелома чрезвычайно неровной. Одни явления подготовлялись всем развитием древнерусской литературы, другие совершались в течение всего XVII в., третьи окончательно определились лишь со второй четверти или второй трети XVIII в. ...»⁵² Точно так же складывание формы и содержания жанра автобиографии было длительным, многовековым процессом. Эта длительность определялась как особенностями самого жанра, так и спецификой идеологических, социально-экономических и политических условий подготавливавшей его эпохи.

Как мы видели на примере «Поучения» Владимира Мономаха, внутренний мир древнерусского человека не был однозначным: ростки старого, дохристианского мировоззрения прорастали сквозь толщу религиозного сознания и разрушали его стройность, давая место новым, внерелигиозным категориям. Не было однозначно и само религиозное мировоззрение: оно изначально заключало в себе противоречивые элементы, отражавшие различные (и часто противоборствующие) социально-этические тенденции. Противоположные тенденции развивались и в литературе, где, в свою очередь, вступали в противоречие друг с другом «идеализирующий художественный метод» и «конкретизирующие», реалистические элементы.⁵³

Автобиографизм очень рано находит свое место в системе письменных жанров древней Руси: с одной стороны, выступая самостоятельно в грамотах, посланиях, духовных поучениях, молитвах и т. п., написанных от первого лица; с другой стороны, документируя изложение (автобиографические ремарки в летописях, «хожениях» и т. п.).⁵⁴ Вне делового назначения автобиографизм признавался достоверным только в качестве свидетельства (очевидца — «видением» или из вторых рук — «слухом», от «достоверных мужей»)⁵⁵.

Как «самосвидетельство», согласно средневековым религиозным нормам, автобиографизм был лишен достоверности, следовательно, и не мог найти себе место в системе литературных жанров древней Руси, имевших прежде всего деловое, практическое, обиходное назначение.⁵⁶

Лишь постепенно прокладывая себе дорогу в письменности (главным образом, в виде приписок писцов или автобиографических ремарок), автобиографизм завоевывает себе признание у читателя и в конечном счете становится новой формой достоверности, создавая тем самым предпосылки для рождения автобиографического метода художественного обобщения.⁵⁷ Признание за автобиографизмом права на достоверность (вне

⁵² Д. С. Лихачев. В чем суть различий между древней и новой русской литературой. — «Вопросы литературы», 1965, № 5, стр. 183.

⁵³ Д. С. Лихачев. Человек в литературе древней Руси, стр. 67, 173; В. П. Андрианова-Перетц. О реалистических тенденциях в древнерусской литературе (XI—XV вв.). — ТОДРЛ, т. XVI, М.—Л., 1960, стр. 10.

⁵⁴ Подобный «документализм» отмечен как характерная черта не только древнерусской, но и западноевропейской литературы (см.: G. Misch. Geschichte der Autobiographie, Bd. III, Heft 1. Frankfurt am Main, 1959, SS. 105—106).

⁵⁵ См., например: Память Феодору, Давиду и Константину Ярославским (ГПБ, собр. М. П. Погодина, № 761, л. 13 об.).

⁵⁶ Д. С. Лихачев. Система литературных жанров древней Руси. — В кн.: Славянские литературы. Доклады советской делегации. V Международный съезд славистов. М., 1963, стр. 54—55.

⁵⁷ Д. С. Лихачев. Человек в литературе древней Руси, стр. 133, 138; В. Мархольц определяет достоверность автобиографии следующим образом: «Никакое другое письменное свидетельство не передает так верно широту или узость, духовную зрелость

деловой практики) предшествует складыванию автобиографического метода раскрытия действительности как одного из способов создания и люэзи достоверности.

В древнерусской литературе иллюзия достоверности достигалась преимущественно документализмом изложения (введение прямой речи, свидетельств очевидцев и т. п.). Для того чтобы получить признание достоверности свидетельства о себе самом, автор вынужден сам в свою очередь документировать свои поступки, оценку самого себя, свои психологические переживания. Примеры подобного документирования мы находим и в «Поучении» Мономаха (письмо).⁵⁸ В течение нескольких веков автобиографизм был одним из тех элементов реалистичности, которые, по наблюдению Д. С. Лихачева, «появились в литературе и вновь исчезали, не составляя своей стилистической системы, не сформировавшись в какой-нибудь особый художественный метод».⁵⁹

Наличие автобиографических материалов, рассеянных в произведениях разных жанров, не превращает их в автобиографию. Рождение жанра происходит только тогда, когда автор-рассказчик становится из свидетеля главным действующим лицом повествования, героем, вокруг которого последнее строится. Д. С. Лихачев считает, что автобиографический жанр «обобщает явления собственной жизни писателя».⁶⁰ «Поучение» Владимира Мономаха во всех своих частях подходит под это определение и вместе с тем дает нам возможность внести в него некоторые уточняющие детали.

Как мы видели, в «Поучении» Мономаха стимулом к «обобщению явлений собственной жизни» явился психологический конфликт автора с самим собой и с близкими ему по семейным узам людьми. Конфликт этот является отражением тех глубоких социальных, политических и этических противоречий, которые захватили в его время русское общество и в конечном счете поставили страну перед жестокими испытаниями. Представляет ли отмеченный нами конфликт особенность только «Поучения» Владимира Мономаха?

Насколько нам удалось заметить на примере автобиографических памятников древнерусской литературы, стимулом к «обобщению явлений собственной жизни» здесь, как правило, является именно политическая, социальная или нравственная коллизия.⁶¹ Жизненная коллизия создает тот своеобразный сюжетный стержень, который и становится основным мотивом повествования (даже в том случае, если коллизия лежит за пределами последнего и лишь подразумевается или конструируется на основании косвенных данных читателем). В ее присутствии мы видим одно из основных отличий автобиографии как жанра от всех других

или незрелость своего времени, как описание собственной жизни. Здесь человек, сознательно или бессознательно, говорит непосредственно как дитя своего времени. Вместе с тем автобиография передает с той же непосредственностью и отношение человека к своему времени» (W. Mahholz. Das Selbstbekenntnis. 1919, S. 8).

⁵⁸ А. Л. Ордин-Нащокин с этой целью приводит фрагменты из царских грамот, где дается общая оценка его как человека. Психологические переживания чаще всего документируют молитвы, псалмы и т. п. (см.: «Поучение» Мономаха, автобиографические материалы А. Л. Ордина-Нащокина, Послесловие к львовскому Апостолу Ивана Федорова и т. п.).

⁵⁹ Д. С. Лихачев. Человек и литература древней Руси, стр. 173.

⁶⁰ Там же, стр. 133; ср.: W. Mahholz. Das Selbstbekenntnis, S. 9.

⁶¹ Например, конфликт с царем и «дурными» дьяками у А. Л. Ордина-Нащокина; у Ивана Федорова — с «начальниками», «священноначальниками» и «учителями», «которые на нас зависти ради многия ереси умышляли»; у Курбского — с Иваном Грозным; у Аввакума и Епифания — с церковными властями и царем; у Софония Врачанского — с турецкими поработителями, и т. п.

видов автобиографических материалов.⁶² Душевный кризис, перемены в судьбе, нравственные и физические потрясения вызывают потребность подумать о себе, осмыслить свою жизнь, выделить в ней общественно-ценное и важное. Эта особенность в появлении жанра автобиографии была подмечена на материале житий Аввакума и Епифания: потребность «вождей раскола в автобиографическом творчестве в собственном смысле слова возникла именно тогда», когда «светские и духовные власти подвергли их наиболее ожесточенным гонениям и казням».⁶³

Таким образом, появление жанра автобиографии вытекает из потребности общественного сознания определить место отдельного человека в обществе. Такая потребность могла сложиться только тогда, когда «частный человек» был подготовлен к этому. Развитие индивидуальности всегда идет одновременно с осознанием общественных связей, путем отражения этих связей в сознании личности. Осознание индивидуальной личностью своей общественной значимости — длительный и сложный процесс. От идеи общности рода, племени, народа, общности корпоративной, религиозной, которая осознается прежде всего, человек переходит к осознанию своего места, своей значимости в этой общности, своего долга перед нею, в том числе и своего писательского долга (например, Мономах, Поликарп, Аввакум и др.).⁶⁴ Так, побудительной причиной для рассказа о себе зачастую становится «дело» («божье дело» у Аввакума, «государево дело» у А. Л. Ордина-Нащокина, «богоизбранное дело» у Ивана Федорова и др.). И для Мономаха, «на всякие дела человеческие» годного, потребность рассказать о том, что он уже успел сделать, является прямой побудительной причиной к составлению «грамотицы».

Хотя «дело» это еще осмысляется как осуществление религиозного предназначения (и подтверждается евангельской притчей о таланте), тем не менее в нем религиозная схема уже оказывается перевернутой, так как «дело» — результат индивидуальной потребности автора-рассказчика.

В отличие от исповеди, также идущей от «частного» человека и вызванной по большей части психологической или жизненной коллизией, в автобиографии писатель ищет не в боге, а в самом себе и в других людях критерий своих поступков, аналогию своим переживаниям. Человек становится сам себе судьей или отдает себя на суд общества. Исповедь — тоже рассказ о себе, но цель его другая: самоуничижение и самоотрицание. Простить или не простить не во власти кающегося — это дело бога.

Связь автора автобиографии с обществом, сознание им общественной значимости своей судьбы, своего «дела» находит выражение в обращении к читателю. Предназначая свое повествование зачастую конкретным историческим лицам («детям» — как у Владимира Мономаха, «желательным людям» — у А. Л. Ордина-Нащокина), автор обращается одновременно к читателю вообще (в «Почуении» — это

⁶² Роль «жизненной коллизии» в процессе возникновения жанра автобиографии отмечает и Г. Миш (G. Misch. Geschichte. . ., Bd. III, Heft. 2, S. 1418).

⁶³ А. Н. Робинсон. Житие Епифания, стр. 202.

⁶⁴ G. Misch. Geschichte. . ., Bd. III, Heft 1, S. 74, 75. А. Л. Ордин-Нащокин выразит это следующими словами: «Не для того показатца всему свету учинено, но для устроения своего государства». А Курбский видит свою задачу в том, чтобы восстановить общественную справедливость и обличить порок: «Сие краткое сего ради произволюм написати, да не отнюдь в забвение приидут, ибо того ради славныя и нарочитыя исправления великих мужей от мудрых человеквок исторыями описашася, да ревнуют им грядущие роды, а презрелых и лукавых пагубные и скверные дела того ради пописани, иже бы стергались от них человецы, яко от смертоносных ядов или поветрия не токмо телесного, но и душевного» (РИБ, т. I, СПб., 1914, стлб. 274).

«ин кто»; «желательные люди» А. Л. Ордина-Нащокина могли быть во всех уголках и слоях царства Российского). Отсутствие конкретного адресата является второй характерной чертой жанра автобиографии.

Предназначая повествование о самом себе читателю, автор тем самым типизирует свою судьбу, выступая, помимо своей воли, как определенный образ. Типизация в автобиографии — отнюдь не преднамеренный литературный прием; она возникает в сознании читателя помимо воли автора, рассматривающего свою судьбу, свои переживания как достойные описания благодаря их своеобразию и исключительности, т. е. отклонению от жизненной нормы. Читатель же в индивидуальной судьбе автора может найти аналогию своим переживаниям, своим невзгодам, своей судьбе.

«Достоверность» героя автобиографического повествования, его реальное (а не вымышленное) существование делают автобиографию близкой другим жанрам деловой письменности. Однако отсутствие конкретного, единичного адресата, обращение к читателю вообще, использование литературных приемов (например, внутренний монолог и т. п.) делают автобиографию промежуточным жанром между деловой письменностью и художественной литературой. Обе эти стороны должны быть обязательно приняты во внимание.

Связь с деловой письменностью определяется еще и тем обстоятельством, что, как правило, автор ставит перед собою задачи не только литературного воздействия, но и практического назначения (самооправдания прежде всего). Анализируя художественное воздействие Жития Аввакума, А. Н. Робинсон отмечает, что последнее «осознавалось читателями как религиозно-полемический документ («истинный» или «ложный»). Художественность же его, хотя и ощущавшаяся как-то читателями, лежала за пределами волновавших его проблем».⁶⁵

Едва ли не самым главным аргументом в отрицании принадлежности «Поучения» Владимира Мономаха к жанру автобиографии является его конструктивная нечеткость. Как известно, «Поучение» дошло до нас в дефектном виде. В нем не хватает 4—5 строк, не вписанных писцом, как предполагают исследователи, из-за ветхости оригинала.⁶⁶ Впрочем, не стоит преувеличивать значение небрежности и неосведомленности писца, разумеется весьма возможной. Конструктивная нечеткость создавалась уже одновременностью входящих в «Поучение» частей и ощущалась самим Мономахом. Очевидно, отсутствие ясной структуры и могло, по представлению Мономаха, вызвать у читателя ощущение «безлепицы» всего «Поучения».

На наш взгляд, фрагментарность изложения и нарушение композиционной последовательности не служат достаточно убедительным доказательством того, что «Поучение» не может рассматриваться как один из этапов формирования автобиографического жанра. Как показал Г. Миш на материале развития западноевропейской автобиографии, отсутствие структурного единства, гетерогенность формы — факт не случайный, а закономерный для ранних ее этапов (ср. «Historia calamitatum mearum» Абельяра).⁶⁷ Структурная четкость отсутствует и в Житии Аввакума.⁶⁸ Поиски формы, адекватной содержанию, были иногда весьма мучительны

⁶⁵ А. Н. Робинсон. Исповедь-проповедь. (О художественности Жития Аввакума). — В кн.: Историко-филологические исследования. Сборник статей к семидесятилетию акад. Н. И. Конрада. М., 1967, стр. 360.

⁶⁶ А. С. Орлов. Владимир Мономах, стр. 84—85.

⁶⁷ G. Misch. Geschichte. . ., Bd. III, Heft 3, SS. 1449—1450.

⁶⁸ В. Е. Гусев. О жанре Жития протопопа Аввакума, стр. 199.

и кончались неудачей, как у А. Л. Ордина-Нащокина (если признать, что в «Ведомстве желательным людям» мы имеем уже законченное произведение, а не один из подготовительных вариантов). Необходимость «документировать» изложение усугубляла эти трудности. Еще большие трудности возникали при отнесении своего произведения к определенному жанру самими авторами.⁶⁹

В пределах настоящей статьи мы не располагаем возможностью остановиться детально на одном из важных и спорных вопросов — путях становления литературной формы автобиографии и ее генетической связи с другими литературными жанрами древней Руси (житием, исповедью, поучением). Однако очевидно, что на ранних этапах формирования жанра автобиографии писатель пытается использовать прежде всего знакомые ему жанровые формы, включающие автобиографические материалы (письмо, молитва, дневниковые записи, поучение, хождение), соединяя их (умело или неумело) вставками, комментариями или глоссами автобиографического характера.⁷⁰ Включение готовых литературных форм было зачастую вызвано потребностью документировать рассказ о самом себе.

В одних случаях используются известные жанры (например, хождение, житие, исповедь). В других — образцом для автобиографии становится конкретное произведение с автобиографическим акцентом; происходит подстановка своей судьбы на место чужой.⁷¹ Даже такие оригинальные писатели, как Аввакум и Епифаний, широко используют арсенал других жанров (житий, деяний, видений и др.). Потребовался длительный путь развития, прежде чем автобиография справилась с задачей выработки адекватной содержанию формы, заимствовав ее у биографии.⁷²

Итак, на наш взгляд, в процессе формирования жанра автобиографии решающую роль сыграли не столько уже имевшиеся в литературе жанры (например, житие или исповедь), сколько еще недостаточно изученные с этой точки зрения автобиографические ремарки и приписки, под пером отдельных авторов превращавшиеся в обширные повествования.⁷³ Таким путем, в частности, возникла «Повесть . . . откуда начася и како съвершися друкарня сия» Ивана Федорова. Отказ от религиозных нормативов, так же как и взрыв устоявшихся жанровых форм, для создателей нового жанра автобиографии был делом не легким. Отсюда многочисленные изменения авторов, боязнь осуждения и насмешки (как у Владимира Мономаха, А. Л. Ордина-Нащокина, А. Курбского и др.).

Гетерогенность формы «Почтения» (соединившего в себе «высокие» и деловые жанры), отражавшая отмеченный нами мировоззренческий дуализм его автора, влекла за собой и гетерогенность языковых средств.⁷⁴

⁶⁹ Мономах назвал его «грамотицей». Иван Федоров — «повестью» (название было впечатано уже тогда, когда весь текст был набран), А. Л. Ордин-Нащокин — «ведомством».

⁷⁰ Т. Н. Копреева. «Ведомство желательным людям» (из автобиографических материалов А. Л. Ордина-Нащокина). — Археографический ежегодник за 1964 г., М., 1965, стр. 341.

⁷¹ Т. Н. Копреева. Неизвестный источник Жития Софрония Врачанского. — ТОДРА, т. XXIII, Л., 1968, стр. 260—274.

⁷² «Почтение» Мономаха, несомненно, в какой-то мере испытало влияние жанра панегирической биографии.

⁷³ См.: Д. С. Лихачев. Человек в литературе древней Руси, стр. 133, прим. 22; ср.: G. Misch. Geschichte. . ., Bd. III, Heft 1, S. 725.

⁷⁴ Д. С. Лихачев. Поэтика древнерусской литературы, стр. 17; С. П. Обнорский. Очерки по истории русского литературного языка старшего периода. М.—Л., 1946, стр. 32—80; В. Д. Леви́н. Краткий очерк русского литературного языка. М., 1964, стр. 46—47. Г. Миш дуализм мышления средневекового человека иллюстри-

Части, которые включают традиционные христианские жанры (молитвы, псалмы, поучения), написаны церковно-славянским языком, в то время как «пути» и письмо — русским литературным языком, тесно связанным с деловой практикой, с одной стороны, и с фольклором — с другой.

Дуалистичны не только язык и стиль, но и художественный метод автора. Этим объясняется обилие «реалистических элементов», особенно в письме и в «путях». Художественная система «Почения» подтверждает известный тезис Д. С. Лихачева о двух тенденциях в древнерусской литературе — «идеализирующей и конкретизирующей».

Современники и ближайшие потомки оставили нам два отличных друг от друга образа Мономаха: образ эпического героя (в «Слове о гибели Русской земли») и христианнейшего князя (в Ипатьевской летописи под 1125 г.). Между тем сам Мономах показывает себя в «Почении» человеком не однозначным, полным противоречий, величественным и мудрым в делах государственного строительства и слабым перед личными переживаниями. И в этом раскрытии эмоционального накала мятущейся между долгом и чувством души, в правдивом показе сложной противоречивости человеческой природы — едва ли не основная сила и величие «Почения».

рует на примере автобиографических приписок писца-каллиграфа XI в. Отлоха из бенедиктинского монастыря св. Эммермана в Регенсбурге к рукописи, озаглавленной «*Libellus de suis tentationibus varia fortuna et scriptis*» (G. Misch. Geschichte... Bd. III, Heft 1, SS. 55, 92—94, 107).

М. В. РОЖДЕСТВЕНСКАЯ

О жанре «Слова о Лазаревом воскресении»

Рукописная традиция связывает «Слово о Лазаревом воскресении» с циклом апокрифических сказаний о «страстях Христовых» (о его распятии, воскресении, сошествии во ад), с проповедями на воскресение Христа, на воскресение Лазаря. Эти темы легли в основу не только многочисленных апокрифов и эсхатологических сочинений, обширной легендарной и проповеднической литературы; они послужили сюжетной канвой и для произведений монументальной и станковой живописи, и для первых христианских драм в средневековой Европе. В частности, сюжет воскресения Лазаря получил широкое распространение в мировой литературе начиная от западноевропейских средневековых проповедей и мистерий и кончая рассказом «Елеазар» Леонида Андреева. Эта тема явилась выражением разных философских и этических концепций и претерпела в связи с этим различные сюжетные и жанровые изменения.

В 1862 г. А. Н. Пыпин издал не известное до тех пор «Слово святых апостол иже от Адама во аде к Лазарю» («Слово на Лазарево воскресение») по списку из Златоуста XVI в.¹ Тридцать лет спустя, публикуя апокрифические сочинения из собрания Соловецкой библиотеки, И. Я. Порфирьев помещает среди прочих апокрифов текст «Слова в субботу 6-ю поста на воскресение друга божия Лазаря»² и делает предположение, что на это «Слово» повлияли два апокрифических текста: «Слово в святую и великую субботу о погребении тела господа нашего Иисуса Христа» Епифания Кипрского и «Слово в святую и великую пятницу» Евсевия Александрийского. Само «Слово о Лазаревом воскресении» вместе с этими сочинениями Евсевия и Епифания оказало влияние на поучения архимандрита Кирилла Транквилиона, в частности на одно из его поучений, повествующее о воскресении Лазаря, о власти божества Христова и «О рыдании сущих во аде праотец».³ Отмечая текстуальную близость опубликованных им и А. Н. Пыпиным двух списков «Слова на Лазарево воскресение» сочинениям Евсевия и Епифания, а через них — апокрифическому Евангелию Никодима, И. Я. Порфирьев обнаруживает и различия между ними, помимо сюжетных, в самой манере повествования: «Те события, которые в Евангелии Никодима передаются в простом

¹ Памятники старинной русской литературы, изданные гр. Куселевым-Безбородко, вып. III. СПб., 1862, стр. 11—12.

² И. Я. Порфирьев. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. — СОРЯС, т. 52, № 4, СПб., 1890, стр. 228—231. (Далее: Порфирьев).

³ Там же, стр. 36—49.

описательной форме, а в „Слове“ Епифания излагаются отдельными сценами в драматизированном рассказе, в „Слове“ Евсевия изображаются в форме настоящей драмы». ⁴ «Слово» Евсевия, повлиявшее на «Слово на Лазарево воскресение», оказало на него воздействие, разумеется, и в жанровом отношении. Впервые вопрос о жанре «Слова» поставил И. Я. Франко. ⁵ Называя его поэмой, И. Я. Франко не только высоко оценивал литературные достоинства памятника, но и определял его жанр. Это видно уже из самого подзаголовка его статьи: «Староруська поема на апокрифічні теми». Исследователь отнес «Слово о Лазаревом воскресении» в разряд дружинной поэзии, образцом которой он считал «Слово о полку Игореве», а для XVI в. (все известные И. Я. Франко списки «Слова» датируются XVI в.) — рассказ о победе князя Острожского над москвичами под Оршей в 1515 г., отразившийся в Киевской летописи. И. Я. Франко, вероятно, имел в виду Киевскую летопись 1241—1621 гг.

Одна поэтическая традиция, по мнению И. Я. Франко, связывает «Слово на Лазарево воскресение» со «Словом о полку Игореве», со «Словом о Романе Волынском» в Волинской летописи под 1201 годом, со «Словом о погибели Русской земли». И. Я. Франко находил стилистическое сходство «Слова о Лазаревом воскресении» и с «Похвалой богу с сотворении вся твари» Георгия Пизиды в Шестодневе, переведенном в 1385 г.

Как видим, границы жанра дружинной поэмы в представлении И. Я. Франко достаточно зыбки. То, что названием «поэма» И. Я. Франко определял жанр памятника, показывает и его реконструкция ⁶ «Слова», составленная на основе трех известных ему списков. ⁷ При реконструкции архетипа И. Я. Франко придал ему стихотворную форму, организовав текст в отдельные строфы.

С этой реконструкцией нельзя согласиться. Текстологический анализ всех списков «Слова на Лазарево воскресение» (а их насчитывается сейчас больше двадцати) дает право утверждать, что первоначальный текст памятника имел иной вид, чем это представлено в реконструкции И. Я. Франко. Он, естественно, внес в нее лишь то, что было общим для всех списков, исключив из древнейшего, по его мнению, текста то, что казалось ему вторичным.

К изучению «Слова на Лазарево воскресение» обращался И. П. Еремин. Определяя жанр как «некую исторически сложившуюся и относительно устойчивую систему тех или иных взаимосвязанных элементов художественной структуры произведений искусства», ⁸ И. П. Еремин подчеркивал, что для определения жанровой природы какого-либо произведения «необходимо учитывать все жанрообразующие элементы его художественной структуры в их единстве». ⁹ Определяя ту почву, на которой выросло «Слово о полку Игореве», И. П. Еремин ставил «Слово на Лазарево воскресение» в круг памятников ораторской прозы древней Руси:

⁴ Порфирьев, стр. 42.

⁵ И. Я. Франко. «Слово о Лазаревом воскресении». Староруська поема на апокрифічні теми. — Записки Наукового товариства імени Шевченка, т. XXXVI, Львів, 1900, стр. 1—56.

⁶ Там же, стр. 50—56.

⁷ Списки, опубликованные А. Н. Пыпиным и И. Я. Порфирьевым. И. Я. Франко издал список из собрания Киевской духовной академии в «Записках Наукового товариства імени Шевченка» (т. XXXVI, стр. 38—49).

⁸ И. П. Еремин. Жанровая природа «Слова о полку Игореве». — В кн.: И. П. Еремин. Литература древней Руси. М.—Л., 1966, стр. 150.

⁹ Там же.

«... автору „Слова“ проложили путь Иларион, предполагаемый автор „Слова о законе и благодати“, Кирилл Туровский, „другой Златоуст, паче всех воссиявший в Русской земли“, автор гениального „Слова о Лазаревом воскресении“ и, быть может, другие, пока неизвестные нам, церковные и светские „ветии и песнетворци Киевской Руси“». ¹⁰

Существуют две редакции «Слова о Лазаревом воскресении» — краткая и пространная. ¹¹

В краткой редакции Адам, томящийся в аду, узнав о скором воскресении Лазаря, обращается к нему с речью, в которой просит Лазаря передать Христу просьбу простить всех пророков и праотцев, спуститься в ад и освободить их. В пространной редакции воскресший Лазарь рассказывает Христу о молении Адама, о муках праведников, и Христос спускается в ад в окружении небесных воинов, разрушает адскую темницу, выводит оттуда пленников.

Текстологический анализ всех дошедших до нас списков «Слова» позволяет высказать предположение, что краткая редакция образовалась из того же текста, что и пространная, но основой для краткой редакции послужила лишь первая часть «Слова о Лазаревом воскресении», т. е. речь Адама к Лазарю. Пространная редакция и архетипные чтения в обеих редакциях позволяют восстановить логическое развитие сюжетной линии памятника. Текст «Слова на Лазарево воскресение» пережил сложную литературную историю и дошел до нас в очень неисправном виде. Можно указать целый ряд «темных мест» в обеих редакциях «Слова», что говорит об очень раннем этапе переработки обеих редакций.

И. Я. Франко реконструировал «Слово» на основе сюжета пространной редакции (по Соловецкому списку), включая, однако, в ее текст отрывки из краткой редакции. Не обосновывая системой доказательств первоначальности сюжета, сохранившегося в пространном варианте, И. Я. Франко исходил именно из этого убеждения. И. П. Еремин также пересказывал сюжет «Слова» в соответствии с пространным вариантом памятника, рассматривая тем самым сюжет этой редакции как соответствующий первоначальному тексту. Мы не можем сейчас с полной определенностью сказать, в каком виде была представлена в первоначальном тексте «Слова» вторая часть памятника, так как в краткой редакции она полностью отсутствует. Но некоторые факты истории текста и анализ его художественной структуры позволяют судить о первоначальном виде «Слова».

«Слово на Лазарево воскресение» — это торжественное «слово» во славу Христа-Спасителя, освобождающего род человеческий. Поэтому и начинается оно с пророчества Исайи о скором приходе Христа в мир (пространная редакция), с рассказа о его рождестве. (Поэтому и могли быть приурочены некоторые его списки не к Лазаревой субботе, как обычно, а к празднику рождества). И если в начале произведения Христос — беззащитный младенец, которого самого надо укрыть и уберечь от злодейств царя Ирода, то в заключительной части «Слова» Христос — спаситель в облике воина, сопровождаемый целыми полками небесных воинств, побеждающий силы ада и освобождающий праведников. Поэтому и заканчивалось «Слово о Лазаревом воскресении» славой Христу.

Пространная редакция представляет собой переработку древнего

¹⁰ Там же, стр. 161.

¹¹ М. В. Рождественская. «Слово о Лазаревом воскресении» (характеристика редакций). — ТОДРА, т. XXIV, М.—Л., 1969, стр. 64—67.

текста, предпринятую с целью приспособить памятник к официальной христианской идеологии. Редактор пространной редакции задался целью избавить читателя от возможных раздумий над судьбой человека в мире, над вопросами о милосердии бога, о справедливости его суда, — теми вопросами, что звучат в речи Адама к Лазарю, наиболее полно сохраненной списками краткой редакции. Уничтожая все оттенки глубокой философской мысли автора о сущности человека — одновременно «царя» и «полоняника», редактор проявил несомненный талант художника, ибо переработка сделана с пониманием стиля памятника. В пространной редакции «Слова на Лазарево воскресение» можно найти все признаки ораторского жанра. Она открывается торжественным вступлением, начинающимся с пророчества Исайи: «Слыши, небо, внуши, земле, яко господь глаголаше. Сыны породих и вознесох, и ти ся мене отвергоша...» (По списку из собр. М. Н. Тихомирова, № 115, л. 77 об.). Известно, что в произведениях ораторского жанра в центре внимания автора во вступлении обычно находится само «слово», его художественная структура. Намек на это находим в «Слове на Лазарево воскресение». Давид, перебирая гусли, восклицает: «Воспойм, братие, веселую песнь, дружино моя, днесь отложим тугу и печаль, утешимся богом». «Отложим плач и скорбь», — читаем в другом списке. Это плач, который слышим в первых словах пророчества Исайи. Эта, уже во вступлении намеченная тема плача не только проходит через произведение, но выступает и как своеобразный жанрообразующий фактор. Автор пространной редакции сталкивает пророка Исайю и псалмопевца Давида, и это сопоставление двух настроений — горестного в словах Исайи, оттого что израильтяне забыли бога, и радостно-приподнятого в псалме Давида — не противоречит вступлением в торжественных речах, где сталкивалось несколько манер повествования.

И. П. Еремин остановился также и на центральной, нарративной части ораторских сочинений. Говоря о многих «словах» Кирилла Туровского, в центральной своей части представляющих собой повествование, И. П. Еремин отметил, что «к повествованию сводится, в сущности, все целиком и „Слово о Лазаревом воскресении“».¹² Правда, И. П. Еремин оговаривает, что «повесть в составе торжественной речи — это совсем особая „повесть“», что как часть целого «повесть» пронизывается «элементами ораторской риторики, порою даже теряет свою нарративную природу, переключаясь в своеобразный монолог в рамках лиро-эпического повествования».¹³

Повествовательный характер центральной части пространной редакции «Слова на Лазарево воскресение» (речь Адама к Лазарю, приход Христа в Вифанию, воскресение Лазаря, сошествие Христа в ад и освобождение пленников) можно только наметить. Почти половину центральной части «Слова на Лазарево воскресение» занимает рассказ об евангельских событиях. Эпизоды, связанные непосредственно с воскрешением Лазаря (приход в Вифанию, встреча с Марфой и Марией) в списках пространной редакции, отразивших архетипный текст, очень кратки, они только констатируют события: «Услышавше господь плач их и скорбь во аде, приде к сестре к Лазареве к Марии и Марфе, и глаголаше Мария и Марфа ... и рече господь ... тогда воскреси господь Лазаря ... И рече Лазарь пред господом» (л. 78 об. и дальше). Описание событий в Вифании занимает в «Слове» всего несколько фраз, основное же место отведено молитве-плачу Адама, спору ада с дьяволом, описанию сошествия

¹² И. П. Еремин. Жанровая природа «Слова о полку Игореве», стр. 154.

¹³ Там же, стр. 155.

Христа в ад. Книга пророка Исаяи в славянском переводе сохранила эмоциональную окраску, и поэтому начало «Слова» с пророчества Исаяи и слов Давида дает тон всему дальнейшему повествованию. Эта «страстность» пронизывает все «Слово на Лазарево воскресение». Описание событий в преисподней до прихода Христа заимствовано из сочинений Евсевия Александрийского, а именно из его «Слова о сошествии Иоанна Предтечи в ад» и поучения о том, «како спресе диавол со адом».¹⁴ Разумеется, автор «Слова на Лазарево воскресение» был хорошо знаком с апокрифическими сочинениями Евсевия Александрийского и Епифания Кипрского, но использование им этих сочинений не было механическим. Автор вводит в круг действия властителей подземного мира только тогда, когда это необходимо для художественного замысла. Давид призывает пророков и праведников послать весть Христу — в ответ ад велит дьяволу прислушаться к словам Давида. Христос приходит воскресить Лазаря, и тут же звучит голос сатаны — он хочет сам отпустить Лазаря из ада, боясь Христа. Христос спускается в ад, и, слыша его приближение, пугаются ад и сатана.

Этими неожиданно врывающимися репликами ада и дьявола центральная часть «Слова на Лазарево воскресение» делится в свою очередь на три части. Они очень «драматургичны», почти целиком состоят из диалогов: это Давид и пленники, ад и дьявол, Мария, Марфа и Христос, Христос и Лазарь, Христос и Адам. Автор как бы прислушивается к тому, что разворачивается перед ним, и только поясняет: «Тогда Давид ясным гласом рече», «И рече Давид», «И услышав Адам», «И тогда воскресе Лазарь и глагола к господу», «и глагола господь Лазарю», «и глагола ад к дьяволу», «тогда царь великий Давид глагола», «глагола господь Адаму», «и глагола господь апостолам».

Такое «многоголосие» весьма характерно для источников, которые легли в основу «Слова на Лазарево воскресение», — сочинений Евсевия и Епифания Кипрского, опиравшихся на вторую часть апокрифического Евангелия Никодима. Эту зависимость ясно ощущал переписчик каждого дошедшего до нас списка «Слова на Лазарево воскресение», помещая текст «Слова» в сборниках в окружение сочинений, посвященных «страстям» и распятию Христа, часто апокрифического характера. Это были преимущественно сборники определенного состава — учительные и постные златоусты, измарагды, торжественники и даже Хронограф (в нем текст «Слова» внесен в текст Евсевия Александрийского о сошествии Иоанна Предтечи в ад и помещен в том месте Хронографа, где рассказывается о событиях во времена правления кесаря Тиберия).

Тексты «Слова на Лазарево воскресение», как правило, приурочены к шестой неделе великого поста — пятнице или Лазаревой субботе. Часто они переписывались вместе с похвальными «словами» на память четверодневному Лазарю Климента Словенского (иногда этот текст, начинающийся со слов: «Се предтече светозарное торжество...», в рукописях приписан Иоанну евангелисту или Иоанну Златоусту)¹⁵ и Тита Бострийского. Интересно, что в окружении этих похвальных «слов» на воскресение Лазаря помещены большей частью тексты пространной редакции, где сюжетным стержнем является именно воскресение Лазаря и передача им жалоб праведников Христу, — редакции, последовательно сохранившей черты торжественной речи.

¹⁴ Кроме текстов, указанных И. Я. Порфирьевым, см. текст поучения в сборнике ГБЛ, ф. 299, собр. Н. С. Тихонравова, № 584, лл. 153—160.

¹⁵ Один из ранних славянских текстов этой похвалы находится в Златоусте и Торжественнике XII в. (собр. ГПБ, Фл I, № 46, лл. 102—104).

В христианском сознании воскресение Лазаря воспринималось как прообраз воскресения Христа. В похвальных «словах» Иоанна Златоуста и Климента Словенского Лазарь называется «вторым предтечей», «прообразом трехдневного воскресения Христова». Тема воскресения Лазаря служит прелюдией к теме воскресения Христа, а последняя часто связывается, например в иконописи, с темой сошествия во ад.

Каждое евангельское событие как бы подчеркивает святость и высоту Христа, и Лазарь, прокаженный, слепой и другие персонажи Евангелия освещаются его светом. Вот почему в «Слове о Лазаревом воскресении» само событие воскресения Лазаря, т. е. фабула, становится узлом сюжетных нитей и объединяет противоположные стилистические настроения и элементы разных жанров.

Тексты краткой редакции (плач Адама с мольбой о спасении) часто переписываются наряду с апокрифическими сочинениями Евсевия и Епифания, сказанием Исаяи «о последних летех», отрывками из Евангелия Никодима и др. Апокрифический характер сочинений о последних днях Христа предоставлял, по-видимому, большую жанровую свободу. Несмотря на то, что среди апокрифов мы встречаем евангелия, сказания, поучения, легенды, молитвы, плачи, духовные стихи, т. е. произведения самых разных жанров, можно думать, что уже для древнейших апокрифов все же существовал определенный жанровый круг. Может быть, это обуславливалось тем, что апокрифическая литература всегда была тесно связана с народным сознанием, с фольклорными источниками.

Многие фольклорные мотивы проникали в письменность, в апокрифы, а потом снова возвращались в народную среду уже в форме христианских легенд, духовных стихов. «Потребность веры была в то время так сильна и разнообразна, что не было недостатка в лицах, готовых веровать в творения, лишь бы они носили имена апостолов и мужей апостольских».¹⁶ Говоря о месте и значении апокрифических представлений в древнерусской культуре, П. С. Богословский сводил их историческую роль к тому, что «они, переплетаясь с народными исконными представлениями, являются связующим звеном между письменностью и устным народным творчеством».¹⁷ Вопрос о роли и значении апокрифики для древнерусской литературы в целом требует особого изучения. Для нас важно то, что апокрифические мотивы — одушевление ада, спор ада и сатаны, фигура Лазаря в аду — искусно вплелись в произведение, построенное в рамках, казалось бы, строго официального жанра. Но сильнее всего «еретическая» мысль — идея сомнения в справедливости божьего суда — выразилась в плаче Адама, который уже в раннее время существования «Слова» выделился из него и образовал особую, краткую, редакцию. А пространная редакция получила христианско-церковную обработку и в более поздних списках превратилась в торжественно-риторическое прославление Христа. Она конкретизировала христианскую идею спасения, мольба о котором звучит в страстном монологе Адама. И. П. Еремин показал, что для торжественного красноречия характерен распад «повести», входящей в состав «Слова», на отдельные фрагменты, отступления, и что в этих отступлениях автор часто заменяет рассказ монологом. При этом И. П. Еремин привел в качестве примера «слова» Ки-

¹⁶ Е. Барсов. О воздействии апокрифов на обряд и иконопись. — ЖМНП, 1885, т. XII, стр. 99.

¹⁷ П. С. Богословский. Об апокрифических представлениях в древнерусском творчестве в связи с изучением литературного прошлого Пермского края. — Пермский краеведческий сборник. Вып. II. К десятилетию Пермского университета. Пермь, 1926, стр. 24.

рилла Туровского, повествовательная часть которых «нередко распадается на речи тех или иных персонажей», и автора «Слова о Лазаревом воскресении». Надо отметить, что в сочинениях Кирилла Туровского есть целый ряд выражений, близких «Слову о Лазаревом воскресении»: «Овчя купели жадаши» («Слово о расслабленном»);¹⁸ «...пастыри свиряюще веселием Христа хвалят» («Слово на антипасху»);¹⁹ «Кацми же плащаницами осию тя, повивающаго мглою землю и небо облакы покрывающаго! Или каковы воня возлею на твое святое тело, ему же дары с вонями пьрстии принесеше цесари, яко богу поклоняхуся» («Слово о снятии тела Христова с креста»);²⁰ Эти интересные факты ни в коей мере не свидетельствуют безоговорочно о творческом участии Кирилла Туровского в создании «Слова о Лазаревом воскресении», так как их можно объяснить общностью источников и рассматривать как общие явления стиля эпохи и жанра.

Интересно сопоставить «плач Адама» с сочинением Кирилла Туровского — его молитвой «В неделю по заутрени к господу нашему Иусу Христу».²¹ При всем лексико-фразеологическом и жанровом сходстве этих двух молитв отчетливее выступает своеобразие «плача Адама». Приняв от ветхозаветного бога воздаяние за грехи, Адам просит христианского — о милосердии. В молитве Кирилла Туровского обращают на себя внимание несколько тем, очень близких «Слову на Лазарево воскресение»: тема славы бога, Христа, его воскресения и спасения «суших во аде праведных»; тема пророков и праведников, страждущих в аду; наконец, сама исповедь молящегося «грешника», которая сопоставима с речью Адама к Лазарю и по назначению, и даже по отдельным выражениям.

Плач-молитва Адама из «Слова» сопоставима не только с произведением Кирилла Туровского. Она имеет свою традицию в древнерусской литературе — традицию лиро-эпических плачей, основывавшихся, с одной стороны, на устной причети, а с другой — на традиции библейско-византийской книжности.²² По замечанию В. П. Адриановой-Перетц, связь содержания плачей с биографией оплакиваемого (речь идет о плаче в составе летописи) сближает их с народными причетями, «в которых наряду с горестной лирикой много эпического содержания».²³ В плаче-молитве Адама замечательно то, что это плач по себе самому и по тем, кто находится в равных обстоятельствах с оплакивающим, с Адамом. Одновременное ощущение себя и живущим, и умершим приходит, по-видимому, от того, что действие «Слова на Лазарево воскресение» разворачивается в аду, в преисподней, где земная жизнь нереальна, где время иное (это заметил уже И. Я. Франко), где законы жизни и смерти иные. Кажется, мы не найдем в древнерусской литературе другого произведения, где бы так своеобразно переплелись элементы мольбы, упрека, оплакивания и славословия.

Исполненный трагизма, напоминающий лирический плач монолог Адама мог восприниматься читателями на фоне широкого развития этой темы в византийской и русской литературе (широко известен плач Адама

¹⁸ И. П. Еремин. Литературное наследие Кирилла Туровского. — ТОДРЛ, т. XV, М.—Л., 1958, стр. 334.

¹⁹ Там же, т. XIII, М.—Л., 1957, стр. 416.

²⁰ Там же, стр. 422.

²¹ Еп. Макарий. Св. Кирилл, епископ Туровский, как писатель. ИОРЯС, т. V, СПб., 1856, стр. 249—250.

²² В. П. Адрианова-Перетц. Очерки поэтического стиля древней Руси. М.—Л., 1947, стр. 135—180.

²³ Там же, стр. 138.

при изгнании из рая, он читается в рукописях начиная с XII в., в Триодях постных,²⁴ в древнейших славянских толковых азбуках,²⁵ в апокрифах об Адаме и в духовных стихах). Автор плача-молитвы Адама строит его на традиционном мотиве «греховности», мотиве, возникшем под воздействием церковной фразеологии на устную причеть — «сетования на смерть, которая пришла потому, что перед господом согрешили».²⁶ «...Исконная связь с устной причетью плачей библейско-византийской литературы облегчила и поддержала проникновение элементов национальных причетей в плачи русских церковных жанров, продолжавших традиции аналогичных жанров переводной литературы».²⁷

Но у Адама в мольбе-заступничестве за праведников в роли грехов выступают добродетели, он говорит о заслугах перед богом каждого, кто томится сейчас с ним в адской темнице. Традиционное построение художественного текста приобретает новую интерпретацию, возникает мысль о незаслуженном, несправедливом страдании. Границы жанра расширяются. «Функция плача в составе литературного произведения, — пишет В. П. Адрианова-Перетц, — зависит от целеустремленности всего памятника в целом, следовательно, связана и с литературным направлением, к которому он относится. Поэтому и темы древнерусских плачей в литературе так же разнообразны, как богато содержание устных причетей. ... Поэтому не только лирика личных интимных настроений, но и острая публицистическая тема, в соединении иногда со специфичной для средневековья покаянной или обличительной тенденцией, пользуется формой плача».²⁸ Плач-молитва Адама в том виде, какой она имела в архетипе «Слова о Лазаревом воскресении», до выделения в отдельную редакцию, не выпадала из системы идей эпидейктического «слова». Чем горше и тяжелее страдания Адама и пророков в аду, тем выше и могущественнее их освободитель. Лирически приподнят и монолог богоматери, припавшей к младенцу Христу. Он приводит нас к мысли о том, что перед нами фрагмент несохранившегося полностью плача, стилистически связанного, быть может, с плачем богоматери над распятым Христом.

Как и многие произведения ораторского жанра, пространная редакция «Слова» оканчивалась традиционной похвалой-славой Христу, святой Троице, заключительным «аминь». Признаки ораторского жанра можно найти и в стилистике обеих редакций «Слова». Это и формула личного обращения автора к слушателям, присутствующая уже в пророчестве Исайи: «Слыши, небо, внуши, земле». Давид, играя на гуслях и предлагая прославить Христа-спасителя, обращается к слушателям и читателям: «братие», «друзи», «дружино», что, видимо, помимо других черт, и дало повод И. Я. Франко отнести «Слово на Лазарево воскресение» к дружинной поэзии. Когда автор заставляет звучать голос того или иного персонажа, в его речи мы тоже находим много прямых обращений к собеседнику: «О высокий, страшный, бессмертный, царю небесный», «Давиде, глаголи», «Лазарю, друже господень», «изведи, господи, из ада» и т. п.

²⁴ За это указание и возможность пользоваться материалами по данной теме приношу глубокую благодарность В. П. Адриановой-Перетц.

²⁵ См.: Н. С. Демкова, Н. Ф. Дробленкова. К изучению славянских азбучных стихов. — ТОДРА, т. XXIII, М.—Л., 1968, стр. 27—61.

²⁶ В. П. Адрианова-Перетц. Очерки поэтического стиля древней Руси, стр. 158 и далее.

²⁷ Там же, стр. 177—178.

²⁸ Там же, стр. 178.

Для «Слова на Лазарево воскресение» характерен и основной из риторических приемов — перенос событий из прошлого в настоящее. Давид призывает пророков прославить Христа «песньми днесь», воспеть «песнь веселу днесь», и, начиная эту песнь с картины рождества, автор переключается в настоящее: «слышим топот перських конь», «несут дары волсви», «пастыри свиряют у вертепа», «голос их проходит адова врата», «его же мати чиста девица припадает к нему любовно, повивает его пеленами, глаголет к нему» и т. д. Употребление автором «Слова на Лазарево воскресение» глаголов в настоящем времени близко по значению современному *praesens historicum*.

Ощущение одновременности событий с авторским рассказом мы чувствуем в следующих выражениях: «Се бо время весело наста», и «се день спасения приде», «а се скоро Ирод безумный шатайся»; в причитании богоматери: «Сия ли пещеры восхотел еси, или сих яслей, в них же ныне лежиши?». В «Слове на Лазарево воскресение» найдем и риторические повторы с анафорой, столь характерные для ораторской стилистики: «Уже наста светлый день и время благоприятно приде . . . уже слышу топот (ног) конь перських . . . уже слышу пастыри свиряют у вертепа»; «. . . се бо на земли сей толко в мал час добро видехом, и се в тузе сей многа лета в обиде самы. В мал час аз бых царь всем тварем божиим, а ныне в многы дни раб бых аду, а бесом его полоняник. В мало время свет твой видех, а се уже солнца твоего пресветлаго не вижду на многая лета. . .». Молитва-плач Адама постоянно прерывается горестными восклицаниями: «И той с нами во аде. Изведи, господи, из ада». В приведенных примерах из «Слова» можно заметить отчетливый ритмический рисунок — чаще всего он возникает при чередовании одинаковых синтагм. Говоря о ритмической природе сочинений эпидейктического красноречия, И. П. Еремин видел развитие этой традиции, идущей от Горгия и Исократы через азианский стиль и эпоху второй софистики к ораторам Киевской Руси, и в «Слове на Лазарево воскресение».

Как и в плаче Адама, автор в плаче богоматери переосмысливает традиционную форму — форму похоронного плача, когда оплакивается только что ушедший из жизни. Здесь Мария обращается к только что родившемуся, и поэтому ее плач приобретает иной оттенок: «О царю великий, небесный, что ти ся всхотел к нам нишим снити на землю — сия ли пещеры восхотел еси, или сих яслей, в них же ныне лежиши?».²⁹ Богоматерь спрашивает младенца Христа, зачем он родился, как в похоронных плачах всегда вопрос — зачем умер, оставил. Деревянный гроб как последнее ложе человека на земле превращается в плаче Марии в ясли — первую его колыбель.

Автор «Слова на Лазарево воскресение» в плаче богородицы отталкивается от похоронной причеты, но объединяет их не только морфологическая конструкция, но и единое настроение, лирически окрашенное чувство боли — в похоронном плаче оттого, что оплакиваемый ушел; в плаче богоматери — оттого, что она предчувствует страдания, которые ждут ее сына на земле: вот ведь уже «Ирод без ума остры мечи изостри».

Фольклорную окраску приобретает «Слово» в одном из его списков, хорошо сохранившем архетипные черты. Текст его помещен в сборнике Пинежского собрания ИРЛИ, № 280, на лл. 20—25.³⁰ «Фольклорность»

²⁹ По древнейшему списку краткой редакции (ГИМ, собр. Уварова, № 111, л. 155. Начало XVI в.).

³⁰ Краткую характеристику этого списка см.: М. В. Рождественская. К литературной истории текста «Слова о Лазаревом воскресении» (Пинежские списки

особенно ясно чувствуется в том месте плача-молитвы Адама, где он заступает за Иисуса Наввина и пророка Гедеона. «Грехом» Иисуса было покорение Иерихона. Воздействие устного предания ощущается в описании Иерихона: «Град же бяше каменен, а заборолы железны, тесом побиты серебряным, да узлачен»; в рассказе о том, как Иисус «изби триста и семь тысяч рати». Пророк Гедеон провинился тем, что он «искусиша руном бога». Фольклорная обработка чувствуется в троекратном загадывании загадок Гедеоном, в том, как он из руна «вынем двенадцать пудов воды». Рассказ о строительстве царем Соломоном храма «Святая Святых» в Иерусалиме, загадывание им загадок и освящение храма двумя орлами находит аналогии в широко распространенных апокрифических сказаниях о Соломоне.

Как же в самих списках «Слова на Лазарево воскресение» определяется его жанр? Его называют и «словом», и «повестью» или «повестями святых апостол», «святых пророк», а в большинстве случаев к текстам «Слова» в рукописях жанрового определения не дано, и называются они по-разному: «О выведении праведных из ада», «В субботу цветную воскресение друга богия Лазаря», «О радости праведных во аде пред Христовым пришествием»; а в одном из списков писец объединил оба названия — и «слово», и «повесть»: «Слово повесть святых апостол от Адама к Лазарю четверодневному».³¹

Интересно, что почти всегда текст краткой редакции, т. е. плач-молитва Адама, назван «словом... от Адама во аде к Лазарю». Термин «слово» имел в древнерусской литературе достаточно широкое значение,³² но прежде всего он означал торжественную, эпидейктическую речь. Такое понимание этого названия мы находим в списках пространной редакции «Слова о Лазаревом воскресении». Они называют произведение «Словом... на Лазарево воскресение», потому что оно приурочивалось к торжественному церковному празднику — Лазаревой субботе. Редактор краткой редакции чувствует ораторскую основу «Слова о Лазаревом воскресении», но, вероятно, называя текст «Словом», он привносит в это название оттенок того значения, на которое указывает Н. А. Мещерский: «... устное предание-сказание, легенда».³³ Редактор краткой редакции конкретизирует значение термина «слово»; он обозначает им то, что было в действительности сказано, произнесено Адамом, и поэтому в название текста добавляет: «... иже от Адама во аде к Лазарю».

Итак, обращение к тексту «Слова на Лазарево воскресение» подтверждает определение этого памятника И. П. Ереминым как эпидейктической речи. Но как произведение высокохудожественное, оно не укладывается целиком в рамки ораторского жанра, как и «Слово о полку Игореве», с которым все исследователи «Слова о Лазаревом воскресении» его сопоставляли. Обнаруживая некоторые лексические и стилистические аналогии со «Словом о полку Игореве», поучениями Кирилла Туровского, «Словом» Илариона и другими произведениями ораторского

1533 г.). — Тезисы докладов на совещании молодых специалистов «Вопросы изучения средневекового славянского и греческого рукописного наследия в советских собраниях (текстология, палеография, кодикология, источниковедение и др.)». Л., 1967, стр. 11—13.

³¹ Собрание Музея древнерусского искусства им. Андрея Рублева в Москве, № 107. Измарагд, конец XVI в.

³² См. об этом: Н. Ф. Дробленкова. По поводу жанровой природы «Слова о Вавилоне». — ТОДРЛ, т. XXIV, Л., 1969, стр. 129—130.

³³ Н. А. Мещерский. 1) К толкованию лексики «Слова о полку Игореве». — Ученые записки Ленинградского университета, № 193, серия филологических наук, вып. 24, Л., 1956, стр. 4; 2) К изучению лексики и фразеологии «Слова о полку Игореве». — ТОДРЛ, т. XIV, М.—Л., 1958, стр. 43.

жанра, «Слово на Лазарево воскресение» обладает особенными, ему лишь присущими чертами. Автор «Слова» попытался расширить границы эпидейктической речи, вплетая в нее апокрифические мотивы, включая плачи с чертами молитвословного жанра и «драматические» сцены из «слов» Епифания и Евсевия Александрийского.

Сделать это позволяла апокрифическая природа памятника, которая, как нам кажется, обусловила его жанровую гибкость и неопределенность.

Обращаясь к различным источникам — к библейскому тексту (книга пророка Йсайи, Псалтырь), к евангельскому (Иоанн, гл. XI), к апокрифическим сочинениям Евсевия Александрийского и Епифания Кипрского, «Слово» приобретало и жанровую мозаичность. Его компилятивный характер позволял переставлять местами некоторые сцены, вводить весь текст «Слова» в середину другого. «Слово на Лазарево воскресение» было задумано как экзегеза евангельского чуда и церковного праздника, с ним связанного.

Терявшая приурочение к Лазаревой субботе, формально сохранившая связь с сюжетом воскрешения Лазаря в виде очень краткого пересказа евангельских событий, пространный редакция пытается сохранить черты ораторского «слова», с одной стороны, а с другой — тема пророков и ада разрушает их.

Выделившись в самостоятельное целое, краткая редакция «Слова» восприняла традицию библейско-византийских плачей, одновременно сохранив приурочение к 6-й субботе великого поста и указание в названиях списков на первоначальную ораторскую природу («Слово, иже от Адама»). Соединение элементов разных жанров в одном произведении, неопределенность жанровых границ свидетельствуют об относительной древности литературного памятника, когда данный жанр еще не устоялся или, напротив, начинает распадаться.

«Для XI—XIII вв. характерно, что многие более или менее талантливые произведения выходят за традиционные жанровые рамки. Они отличаются младенческой неопределенностью форм».³⁴

³⁴ Д. С. Лихачев. Жанр «Слова о полку Игореве». — *Atti del convegno internazionale sul tema: La Poesie epica e la sua formazione*. Roma, 1970, стр. 318.

Г. М. ПРОХОРОВ

К истории литургической поэзии: гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина

1. Филофей Коккин

Усвоение Русью сочинений константинопольского патриарха XIV в. Филофея — едва ли не уникальный случай массового поступления жанрово однородных произведений одного византийского автора-современника в нашу средневековую литературу. В целом эти произведения до сих пор неизвестны науке. Интерес, который они, естественно, вызывают к себе, стремление понять их специфику, определить их место в литературе и жизни своего времени усугубляются тем обстоятельством, что эти гимны и молитвы были восприняты Русью в поворотное, водораздельное для ее судеб время — в начале культурного и политического возрождения страны после упадка XIII в., в эпоху Куликовской битвы.

Это русское возрождение, по времени совпадающее с закатом средневековья на Западе, было, как известно, религиозным и церковным. И не только на Руси — по всей православной Восточной Европе — параллельно с внецерковным западноевропейским гуманистическим Ренессансом, и даже несколько его опережая, шло «обновление средневековья» — культурное возрождение в церковных рамках, православное возрождение. Оно-то и определило духовный облик России на двести с лишним лет — лик «святой Руси» XIV—XVII вв.

Икона и звучащие перед нею молитва и гимн — вот живая клетка этой культурной ткани.

Два пути европейского возрождения, западный и восточный, исходят если не из одной точки, то, во всяком случае, в самом своем начале имеют точку пересечения — так называемые исихастские споры, будоражившие Византию с конца тридцатых по конец шестидесятих годов XIV в. Спор шел на богословских предпосылках, и набиравший силы гуманизм проиграл его православной церкви (позицию которой защищали главным образом монахи) как в плане теоретическом, так и в общественном сознании.

Самым ярким мыслителем в этом споре был Григорий Палама, развивший концепцию проникающей всю вселенную божественной энергии. А самым энергичным популяризатором его мыслей, виртуозным полемистом, плодовитым и разносторонним писателем и искусным политиком был интересующий нас автор — ученик и горячий последователь Паламы Филофей Коккин, константинопольский патриарх в 1353—1354, 1364—1376 гг. В своем главном богословско-полемиическом сочинении (двена-

дцать обширных «слов» в опровержение философа Никифора Григоры, которые современник, Иоанн Кантакузин, уподобил «содомскому огню, испепеляющему кощунственные и нечестивые языки») Филофей высказал очень существенную для понимания направления его деятельности и исихастского движения в целом мысль, что возможность личного — через божественную энергию — общения человека с богом «не замалчивать, как некоторые полагают, следует, но проповедовать и побуждать всех становиться причастниками этого божественного света».¹ Таким образом, то, что прежде было идеалом избранных монахов-подвижников, делалось целью, открытой и рекомендуемой любому православно-верующему. В этой «вспышке» божественного света в обществе и состояла суть православного возрождения.

Филофей Коккин, будучи патриархом, канонизировал Григория Паламу как святого. Ему принадлежит принятая в церкви кодификация учения Паламы, т. е. соответствующие параграфы Синодика в неделю Православия, названные А. Ф. Лосевым «наиболее зрелым плодом византинизма».² Филофей также автор последней, усвоенной с конца XIV в. на Руси редакции литургии,³ дьяконской службы и Учительного Евангелия.⁴ Кроме того, им написано: больше двадцати богословских трактатов; восемь объемистых житий, половина из которых посвящена им его учителям и старшим современникам; историческое Слово о захвате в 1352 г. генуэзцами Ираклии Фракийской, в то время его митрополичьей епархии; семнадцать сочинений учительного-гомилетического характера; ряд грамот (девятнадцать из них адресованы им как вселенским патриархом русским церковным и государственным деятелям) и больше сорока молитв и гимнографических произведений — каноны, службы святым, тропари, прокимены, припевы и т. п. В целом собрание сочинений Филофея могло бы составить не один объемистый том, но пока что даже составление простого перечня его произведений требует кропотливых разысканий.⁵

После проигрыша в исихастских спорах, а также под давлением турецкой опасности эмигрируя в Италию, византийские гуманисты (тяготевшие к католицизму и язычеству) получали там широкое поле деятельности. Исихасты же, возглавив константинопольскую церковь, стали пастырями не только жителей Византии, но и всех остальных православных душ в пределах Вселенского патриархата, т. е. Восточной Европы. «Святейший и премудрейший патриарх Костянтинограда кир Филофей»

¹ См.: В. Н. Бенешевич. Описание греческих рукописей монастыря св. Екатерины на Синае, т. I. СПб., 1911, стр. 252, № 457 (1646).

² А. Ф. Лосев. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930, стр. 877.

³ «Чин Филофея есть последний устав, указывающий, как надобно совершать литургию, после которого она уже не подвергалась никаким изменениям» (Порфирий Успенский. Первое путешествие в афонские монастыри и скиты в 1846 г., ч. II, отд. 1. Киев, 1877, стр. 450). «Эта обработка простиралась на все главные службы устава и имела в виду определить подробности обряда для служб суточного круга и литургии. Дело было задумано и велось систематически. Составитель *ordo* держался нерусалимского устава и не только следовал принятому здесь порядку службы, но во многих случаях делал из него буквальные извлечения и повторял особенности текста» (И. Мансветов. Митрополит Киприан в его литургической деятельности. М., 1882, стр. 17—18).

⁴ Сопоставлением этой редакции Учительного Евангелия с предшествующей (Константина Преславского) занималась, насколько мне известно, только В. П. Адрианова-Перетц в семинарии В. Н. Перетца (см.: В. Н. Перетц. Отчет об экскурсии Семинарии русской филологии в Житомир 21—26 октября 1910 года. Киев, тип. Университета, 1911, стр. 99—110).

⁵ Такой перечень надеюсь дать в особой работе.

оказался у славян едва ли не самым популярным автором из всех византийских писателей XIV в. Но любопытно, что в его обширной и разнообразной литературной продукции далеко не все равно привлекало внимание переводчиков. Например, ни одно из его богословских сочинений и житий не было переведено. Ближе и лучше всего знаком южным и восточным славянам этот литератор-патриарх оказался именно литургико-поэтической стороной своего многогранного творческого облика — своими гимнами и молитвами: не менее сорока из них было усвоено на Руси.

2. Гимнография как вид творчества

Первое существенное отличие поэзии Филофея, как и большей части церковной поэзии, от прозы состоит в обращении: разного рода трактаты, гомилии, жития, «слова» и т. п. всегда адресованы к современникам, к людям; а молитвы и гимны обращены преимущественно к богу или к образам «человеко-вечности» — к Иисусу Христу, к богородице, к святым. Можно сказать, что в средневековой пирамиде литературных жанров, увенчанной Священным писанием, гимнография и эвхография образуют непосредственно «подстилающий» Писание слой, покоящийся, в свою очередь, на богословии.

Благодаря столь высокому положению — это уровень «подножия» Библии, на котором сходятся разные виды творчества, — гимнография играет самую узловую, наиболее связующую роль в том ансамбле, который средневековая литература образует в совокупности с другими родами искусств: гимн объединяет текст с музыкой, с некоторыми видами сценического действия и с живописью, т. е. с соответствующего содержания иконой или фреской. Являясь во многих отношениях связующей, гимнография, неизбежно, сама оказывается в сильной зависимости и «сверху» — от текстов Священного писания, и «снизу» — от богословской мысли, а также от каждой из соседних с ней областей творчества, не говоря уж о собственных и всего ансамбля традициях.

«Христианская гимнография, — пишет ее историк, — начинается с возникновения первой христианской общины, а именно — с самого Христа и его учеников».⁶ Обычай религиозного стихотворчества и песнопения уходит своими корнями глубоко в ветхозаветные жизнь и храмовую практику и, следовательно, хорошо был знаком первому поколению христиан. В этом отношении перерыва традиции не было. В Новом завете насчитывается 137 цитат из Псалтыри.⁷ Кроме того, здесь (в Евангелии от Луки) приведено 4 новых гимна: Елизаветы («Благословенна ты в женах...» — гл. 1, ст. 42), Марии («Величит душа моя господа...» — гл. 1, ст. 46—55), Захарии («Благословен господь бог Израилев...» — гл. 1, ст. 68—79) и Симеона («Ныне отпускаеши раба твоего, владыко...» — гл. 11, ст. 29—32), из которых три первых прозвучали, согласно рассказу, еще до рождения Христового.

Сам Иисус, как озаглавил раздел в своей книге современный исследователь древней поэзии, «был традиционным поэтом» (Jesus was a traditional poet). Выделяя в прямой речи главного героя Евангелий стихотворные периоды, анализируя их форму и сопоставляя их с ветхозаветными стихами и друг с другом, ученый приходит к выводу, что «Иисус был поэтом традиции, идущей от Амоса» и что его «можно рассматри-

⁶ K. Mitsakis. The Hymnography of the Greek Church in the early Christian Centuries. — Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik, 20. Band. Wien, 1971, S. 31.

⁷ T. B. Reeves. The Hymn as Literature. N. Y. and London, 1922, p. 53.

вать как импровизатора (an oral poet), потому что он пользовался формулами, которые, судя по всему, были выработаны в ходе развития культуры устной поэзии, а также потому, что прозаический контекст его поэзии говорит, кажется, о том, что он сочинял скорее с помощью уха и уст, чем глаза и руки». Словесные пары, полустушия и двустушия Иисуса напоминают по форме ветхозаветные притчи, псалмы и пророческие речения.⁸

Согласно Евангелиям, Христос обильно цитировал библейские стихи и пел с учениками гимны. Его последними словами с креста были фразы из Псалтыри: «Боже мой, боже мой, вскую мя еси оставил» (Матфей, гл. 27, ст. 46); «Боже мой, боже мой, почто мя оставил еси» (Марк, гл. 15, ст. 34; ср.: «Боже мой, боже мой, вскую оставил мя еси» — Пс. 21, ст. 2); «Отче, в руке твои предаю дух мой» (Лука, гл. 23, ст. 46; ср.: «В руке твои предаю дух мой» — Пс. 30, ст. 6).

На агапах, ритуальных трапезах первых христиан, едва ли не каждый из присутствовавших по очереди, иногда импровизируя, исполнял свою песнь.⁹

Судя по сохранившимся в Новом завете и в богослужбной практике гимнам и отрывкам гимнов тех времен, главным их содержанием является хвала, прославление бога.¹⁰ Таковы звучащие поныне в церкви утреннее славословие («Слава в вышних богу...»), вечерний гимн («Свете тихий...») и малое славословие («Слава отцу и сыну и святому духу...»), — песни, глубокая древность которых вполне достоверна.¹¹

Со временем, когда в процессе борьбы церкви с разного рода ересями начала складываться христианская догматика, оказалось, что гимны могут служить не только (способом выражения духовной радости), но также хорошей формой кодификации учения и средством его распространения. Показательно в этом отношении, что знаменитый церковный писатель и гимнограф IV в. Ефрем Сирин, стараясь осилить общественное влияние сирийских гностиков, поэтов-композиторов Вардесана и его сына Гармония, на музыку их песнопений написал свои стихи, согласные с учением церкви.¹² И другие отцы христианского богословия сами писали и распространяли гимны. Например, тысячи гимнов традиция приписывает одному Григорию Богослову, Назианзину (IV в.). Организованные Иоанном Златоустом хоры православных оглашали пением улицы Константинополя на рубеже IV и V вв., соперничая с хорами ариан.

В ходе IV в. учительско-догматической гимн, «поэтическая гомилия», значительно потеснил в творчестве гимнографов чистое славословие, а в церковной службе занял отчасти место прозаической учительной риторики.¹³ Более строгим соответственно стало отношение к содержанию исполняемых в храме гимнов. «Дни раннего христианства проходили, и вместе с ними, — пишет исследователь, — исчезало выражение индивидуальных религиозных чувств, посредством которого верующие перво-

⁸ W. Whallon. Formula, Character and Context. Studies in Homeric, Old English, and Old Testament Poetry. Washington, 1969, p. 193, 206—208.

⁹ М. Скабалланович. Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. Киев, 1910, стр. 78—79; Н. Успенский. Православная вечерня (историко-литурический очерк). — Богословские труды. Сборник первый. М., 1959, стр. 8.

¹⁰ E. Wellesz. A History of Byzantine Music and Hymnography. 2 ed., Oxford, 1961, p. 40.

¹¹ См.: Исторический обзор богослужбных книг греко-российской церкви. Киев, 1857, стр. 63.

¹² Свидетельство «Церковной истории» Созомена (III, 16). См.: T. B. Reeves. The Hymn..., p. 63; E. Wellesz. A History..., p. 149.

¹³ E. Wellesz. A History..., p. 204.

начально принимали участие в литургическом действе».¹⁴ В конце IV в. Лаодикийский собор запретил импровизацию мирянами в церкви своих песен. В VI в. это запрещение было подтверждено и уточнено. Из церковного употребления исключались все гимны, не основанные на текстах Библии. В общественное богослужение допускались лишь песни-компиляции из текстов Священного писания.¹⁵

Входя в состав церковной службы, гимны приобретали значение важнейшего инструмента для широкого разъяснения и сохранения церковной традиции. Потому обращение гимнографов с библейскими текстами должно было, разумеется, строго соответствовать ортодоксальным богословским интерпретациям. Таким образом, гимнографии в создававшейся системе средневековых литературных жанров было четко определено место между Священным писанием и богословием.

Несмотря на столь строго установленные и неподвижные рамки, гимнография не оказалась отрезанной от «жизни». Напротив, ею, более чем любым другим жанром, была проникнута, насыщена средневековая жизнь. Гимны, как мы увидим дальше, и отражали жизнь, хотя и не непосредственно, но преломляя в текстах Писания. «Если быть литературным означает быть кабинетным, запертым в стороне от общественной мысли и сердца века, то гимн, — восклицает историк, — не литературен».¹⁶

Своими корнями византийская гимнография уходит как в сиро-палестинскую, так и в греко-эллинистическую культурную почву. Счастливое сочетание традиций эллинской ритмической ораторской прозы, с одной стороны, с принципами и формами сирийской христианской поэзии, с другой, дало в творчестве гениального греческого поэта, уроженца Сирии, Романа Сладкопевца (V—VI вв.) зрелую и органичную форму религиозной поэмы, называемую кондаком или контакионом (κοντάκιον). Это был «типичный продукт того литературного синкретизма, который имел место в первые века христианства и для которого характерна сильная тенденция, действующая в двух противоположных направлениях — постепенной эллинизации христианства и в то же время христианизации эллинизма».¹⁷ Классическим кондаком является знаменитый Акафист богородице (ставший прототипом всех позднейших акафистов).

Роман Сладкопевец решительно отказался от еще предпринимавшихся в грекоязычной среде попыток при создании христианских гимнов следовать античному метрическому принципу стихосложения, потерявшему смысл после утраты в живом языке разницы в звучании долгих и кратких гласных и оттого понятному лишь образованной публике. Он использовал известный в библейской и сирийской христианской поэзии, а также близкий к народной греческой, тонический строй, где стихообразующим элементом является интонация — ритм повышений и понижений голоса. В композиции своих поэм он подражал своему земляку и предшественнику Ефрему Сирину. По сравнению же с прежними ритмико-прозаическими греческими речами-гимнами с их относительной свободой во внутренней организации строфы новая форма отличалась правилом чередования строк с повторяющимся числом слогов и местом ударений.

Сто лет назад занимавшийся в имп. Публичной библиотеке кардинал Питра обратил внимание, что каждая строфа гимна в греческой рукописи несколько раз разделена киноварными точками. Ничего подобного карди-

¹⁴ Там же, стр. 158.

¹⁵ Там же, стр. 147; М. Скабалланович. Толковый Типикон, стр. 118.

¹⁶ T. V. Reeves. The Hymn..., p. 18.

¹⁷ K. Mitsakis. The Hymnography of the Greek Church..., p. 48.

нал не видел в современных ему изданиях греческих богослужебных книг. Оказалось, что хотя в пределах одной строфы разделенные точками отрезки имеют различную длину, соответствующие отрезки разных строф содержат одно и то же число слогов.¹⁸ Проверив это поразившее его открытие на широком материале, Питра сделал вывод: «Таков секрет гимнографов: пренебрегая многообразием классических размеров, отстраняя мимолетный нюанс длинных и кратких (гласных звуков, — Г. П.), вышедший, возможно, из употребления в народном произношении, они прибегли к элементу неизменяющемуся, видимому, явному — к числу слогов, каковое восторжествовало в поэзии всех современных языков».¹⁹

Помимо количества слогов в соответствующих строках строф, одинаковой оказалась система грамматических ударений, составляющая костяк тонического строя. При этом греческий гимн может быть написан либо гекзаметром (шестистопным дактилем), либо шестистопным ямбом (излюбленный размер Иоанна Дамаскина), либо логаядическим, т. е. прозаическо-стихотворным размером, где чередуются стопы дактиля и хорей, либо — и в этом суть дела — может не обнаруживать в пределах одной строфы никаких привычных нам формальных признаков стиха (рифма в любом случае, разумеется, отсутствует или случайна). Ритмичность строения текста выявляется в последнем случае лишь — как это сделал кардинал Питра — путем сопоставления строф друг с другом, — в их изоморфности.

Ясно, что одинаковые строфы пелись на один и тот же мотив. Очевидно, именно мелодия определяла подчас довольно странную, на наш взгляд, форму их текста (пример будет дан несколько ниже). При небыстром хоровом пении стихотворный размер, если он и присутствовал в гимне, не воспринимался на слух и потому был излишним. Гимнограф равно мог и приспособить свой текст к какому-либо из уже существующих мотивов, и создать для него свою мелодию. «Гимновосприемником» была система из восьми «гласов», кодифицированная, как полагают, в VIII в. Иоанном Дамаскиным, но гораздо более древняя, восходящая, по крайней мере, к музыке ранней церкви.²⁰

Переход от метрического к тоническому принципу стихосложения произошел, как сказано, на рубеже V и VI вв., с распространением в Византии формы кондака. Однако свое открытие кардинал Питра сделал на материале более поздней, чем кондак, гимнографической формы, в которой описанные особенности организации текста выступают, пожалуй, особенно наглядно, — на материале канона.

Канон (κάνων) возник в конце VII в. и быстро, вытеснив кондак, занял то значительное место в церковной службе, какое сохраняет по сей пору. (В форме канона написано большинство гимнов патриарха Филофея). Изобретение канона византийская агиография приписывает другому уроженцу Сирии, города Дамаска, Андрею Критскому (VII—VIII вв.), автору знаменитого Великого или Покаянного канона. Этот новый вид церковной поэзии достиг расцвета в VIII в. — в творчестве двух названных братьев, Иоанна Дамаскина и Космы Манумского, — и стал основным в послеиконоборческое время (группа авторов Студийского монастыря во главе с Феодором Студитом, Феофан Граггос, Иосиф Гимнограф и др.). Гимны, созданные в этот период (VIII—

¹⁸ В русских богослужебных книгах, как и в рукописях, кардинал мог видеть разделяющие текст гимна точки. Однако описанный изосиллабизм строк церковно-славянской гимнографии не свойствен. Подробнее речь об этом пойдет ниже.

¹⁹ T.-B. Pitra. *Hymnographie de l'église grecque*. Rome, 1867, p. 21.

²⁰ E. Wellesz. *A History...*, p. 156.

XI вв.), весьма существенно пополнили и почти до предела наполнили годовой богослужебный цикл православной церкви.

«Вместо гомилетического стиля рассказчика, — пишет о канонах авторитетный современный историк византийской музыки и гимнографии, — ... здесь мы находим молитвенные гимны в экзальтированной или эсхатологической тональности, выражающие догматические идеи средствами повторов и вариаций. Эти доведенные до высокой степени отделки повторения настраивают слушателя на мистический лад, который усиливается торжественностью службы и зрительным впечатлением от икон. Прямая речь, известная уже с кондака, теперь распространяется до такой степени, что воздействие этого рода поэзии на слушателя является иногда совершенно тем же, что от постановки мистерий».²¹

Канон составляют восемь или девять песен — од (ὠδή), в каждой из которых своя форма строф. Привожу в качестве примера две пары строф из первой и третьей песен канона Филофея «В общей нужде» (здесь и далее римские цифры обозначают порядковый номер песни, арабские — порядковый номер строфы-тропаря):

- I 1. Κοινων στηρωμεν πενθος νυν ἀδελφοί,
 ηλικια πάσα τε
 τάξεις, γένος και φυλη
 και πικρῶς στενάζωμεν ομοῦ
 και τον πάντων ποιητῆν ἰλεωσωμεθα.
- I. 2. Ὁ δι' ἀσπλάγχνα ελεγε παραγαγών
 ἔκ μη οντων, Δεσποτα,
 φύσιν πάλαι τῶν ζροτῶν,
 και ῥυεῖσαν σωσας τῆς φθορᾶς
 κινδυνεύοντας γαι νυν ημᾶς ελεησον.
- III. 1. Ἀδάμ τῆς πρωτης εντολῆς
 πάλαι σου παρακούσας
 παραδεισου εἰωσθη
 και ζωῆς γαι τοῦ Θεοῦ,
 ημεῖς δε πάσης ὁμοῦ
 αποστάντες
 ἀρθην θανατούμεθα.
- III. 2. Στήλη πριν ωφθη πονηρά
 Κάιν φθονου κακιστου
 ἀδελφρον ἠποκτείνας,
 ον ζηλουντες νυν ημεῖς
 στενεειν γαι τρεμειν δεινῶς
 ως εκεινος
 παντες κατεκριθημεν.

Если эти строфы анализировать как стихи, то можно получить такого рода схемы:

- I. 1. $\begin{array}{cccccc} \cup \cup & | & \cup \cup & | & \cup \cup \cup & | & \cup \cup & | & \cup \cup \cup \\ \cup \cup & | & \cup \cup & | & \cup \cup & | & \cup & | & \cup \cup \cup \\ \cup \cup & | & \cup \cup & | & \cup \cup & | & \cup & | & \cup \\ \cup \cup & | & \cup \cup & | & \cup \cup & | & \cup \cup & | & \cup \\ \cup \cup & | & \cup \cup & | & \cup \cup & | & \cup \cup & | & \cup \cup \cup \end{array}$
- III. 1. $\begin{array}{cccccc} \cup \cup & | & \cup \cup & | & \cup \cup & | & \cup \cup \\ \cup \cup & | & \cup \cup \cup & | & \cup \cup & | & \cup \cup \\ \cup \cup \cup & | & \cup \cup \cup & | & \cup \cup & | & \cup \cup \\ \cup \cup \cup & | & \cup \cup \cup & | & \cup \cup & | & \cup \cup \\ \cup \cup & | & \cup \cup & | & \cup \cup & | & \cup \cup \\ \cup \cup & | & \cup \cup & | & \cup \cup \cup & | & \cup \cup \cup \end{array}$

²¹ Там же, стр. 199.

Как видим, здесь перемежаются стопы почти всех размеров (ямба, анапеста, хорей и дактиля). Руководствуясь же описанным выше правилом изоморфности строф, их конструкцию можно представить в следующем виде (жирным шрифтом выделены общие в пределах оды ударные слоги):

I.	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12	III.	1 2 3 4 5 6 7 8
	1 2 3 4 5 6 7		1 2 3 4 5 6 7
	1 2 3 4 5 6 7		1 2 3 4 5 6 7
	1 2 3 4 5 6 7 8 9		1 2 3 4 5 6 7
	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13		1 2 3 4 5 6 7
			1 2 3 4
			1 2 3 4 5 6 7

Связь гимнографии со Священным писанием проявляется в случае канона уже в его структуре: количество песен-од канона (теоретически девять, в подавляющем большинстве канонов восемь) определено числом гимнов, усвоенных богослужением из обоих Заветов (не считая псалмов). Это: 1) песнь Моисея после перехода Черного моря (Исход, гл. 15, ст. 1—19). 2) предсмертная песнь Моисея (Второзаконие, гл. 32, ст. 1—43), 3) молитва Анны (1 кн. Самуила, гл. 2, ст. 1—10), 4) молитва Аввакума (Аввакум, гл. 3, ст. 2—19), 5) молитва Исайи (Исайя, гл. 26, ст. 9—19), 6) молитва Ионы (Иона, гл. 2, ст. 3—10), 7) молитва Азарии (Даниил, гл. 3, ст. 26—45), 8) песнь трех отроков (Даниил, гл. 3, ст. 52—88) и 9) песнь богородицы (Лука, гл. 1, ст. 46—55).

При исполнении в церкви стихи библейских гимнов перемежались одами канона. И подобно тому как второй из гимнов Писания — полная мрачных предвидений песнь Моисея из книги Второзакония — вне времени великого поста не исполняется, вторая песня в большинстве канонов (точнее, во всех канонах, не предназначенных для периода великого поста) отсутствует. Следом за первой сразу идет третья песня, так что последняя ода канона всегда называется девятой, даже когда по счету она восьмая.

После каждой песни канона звучит особая строфа — катавасия,²² а после шестой песни — кондак и икос²³ — две неравные строфы, представляющие собой остаток кондака в том смысле, в каком говорилось о нем выше. Иногда после шестой песни следует целый старый кондак (акафист), т. е. ряд строф-кондаков в паре с икосами. Если канон был посвящен святому, то за шестой песней читалось как составная часть службы житие этого святого.²⁴

Первая строфа каждой песни канона (по большей части лишь указываемая по первым словам) носит название ирмоса (*εἰρμός*), остальные —

²² Катавасия (*καταβάσις*) — схождение: обе половины хора (лики) сходятся для исполнения катавасии на середине храма.

²³ «Кондак (*κοντάκιον, κοντάκιον*) — краткое церковное песнопение, заключающее в себе краткое содержание, описываемое стихами, праздника или жизни святого, которого конец во всех икосах повторяется на конце же...»; «Икос — церковное песнопение иногда вдвое обширнее кондака, заключающее в себе продолжение описания стихами праздника или жизни святого. Икос по 6-й песне канона читается канонархом, а конец его поется» (Амфилохий, архим. О кондакаре XII—XIII века Московской синодальной библиотеки, № 437, с древнейшим славянским переводом кондаков и икосов, какие есть в переводе. М., 1876, стр. 9, 10).

²⁴ «Наши миинеи утеряли сохранившуюся в греческих практике помещения кратких житий в службах по 6-й песне канона. Это зачастую помещается у нас вкратце в кондаке и икосе. Но главный материал ушел у нас в особые книги проложных чтений. Книги эти не везде имелись, и потому наши службы утратили чтения их в богослужбной практике» (Ф. Г. Спасский. Русское литургическое творчество. Париж, 1951, стр. 177).

тропарей (τροπάριον). Ирмос всегда более древнего происхождения, чем сам канон, и представляет собой фрагмент какого-либо старого церковного песнопения. Постановкой ирмосов во главе песен канона достигалась двойная цель. Во-первых, таким путем сохранялась гимнографическая традиция — старый напев, старый размер и старый текст, поскольку ирмос служил образцом формы для последующих строф-тропарей; во-вторых, задачей ирмоса было связать по содержанию оду канона с соответствующим ветхо- или новозаветным гимном (слово «ирмос» по-гречески и означает «сцепление», «связь»), и, значит, наличие ирмоса избавляло автора нового канона от этой задачи, делало его тематически свободным. Ирмосы, каждый со своей музыкально-интонационной нотацией, были вынесены в особую книгу — Ирмологий. Потому творцы канонов могли, не создавая новых, не переписывать и старых ирмосов, а просто в начале од своего произведения указывать тот или иной из них по его первым словам; например: «Вооружена фараона», «Яко по суху», «Утвержий небеса», «Христос мне сила» и др.

3. Гимнография у славян

Литургические книги гимно- и эвхографического содержания были одними из первых, переведенных на славянский язык.²⁵ Переводчики старались быть предельно точными в передаче того, что написано по-гречески, повторяя даже порядок слов и составные слова оригинала.²⁶ Конечно, некоторые формальные тонкости и акrostихи оригинала при этом пропадали, но тем не менее произведения эти оставались высоко поэтичными. И это — заслуга переводчиков.²⁷ Теперь уже «можно считать поколебленным обычное утверждение, будто „славянские переводчики, не обращая внимания на переводимый текст как на произведение греческой поэзии, конечно, не соблюдали в своем переводе размера стихов (Ягич)“».²⁸ Однако точное воспроизведение строения греческого гимна в переводе — большая редкость. Как и сейчас, переводчики стремились сохранить прежде всего смысл, дух и главные художественные достоинства произведения.

Иногда конструкция тропаря на славянском — особенно ирмосов²⁹ — весьма близко подходит к конструкции той же строфы на греческом,

²⁵ См.: A. Dostál. Origins of the Slavonic Liturgy. — *Dumbarton Oaks Papers*, v. XIX, 1965, p. 73.

²⁶ Например: «благосеньнолиствнный» — εὐσκήφυλλον; «кореносечный» — ρίζοτόμος «подвигуначальник» — σταδιάρχης; «явесказательный» — ἀριθηλος. (См.: Амфилохий, архим. О греческом кондакаре XII—XIII века Московской синодальной библиотеки сравнительно с древним славянским переводом. СПб., 1869).

²⁷ «Словарная близость, — пишет Р. О. Якобсон, — ... не может служить доводом против стихотворности перевода. Незамысловатая фраза "The mean dog suddenly died" дает в дословном русском переводе варианты от четырех до четырнадцати слогов: „злой пес вдруг сдох“ и „свирепая собака внезапно околела“; буквальная передача прозаической английской фразы может вылиться в пятистопный ямб с классической цезурой на второй стопе: „Свирепый пес внезапно околела“. ... Во всяком случае, игнорировать творческие возможности близко примыкающего к подлиннику и тем не менее художественного перевода было бы так же ошибочно, как отрицать живописное своеобразие древнерусских или южнославянских фресок и икон, внимательно следующих византийским образцам». (Р. Якобсон. Похвала Константина Философа Григорию Богослову. — «Slavia», XXXIX, 3, 1970, стр. 361).

²⁸ Р. Якобсон. Заметка о древнеболгарском стихосложении. — ИОРЯС, 1919, т. XXIX, кн. 2, стр. 354.

²⁹ Ирмосы принадлежат к древнейшему слою переводов, созданному, вероятней всего, под руководством и при участии самого Мефодия. См.: R. Jakobson. Methodius' Canon to Demetrius of Thessalonica and the Old Church Slavonic Hirmoi. — *Sborník prací Filosofické fakulty Brněnské University, Ročník XIV—1965, Brno, 1965, p. 117.*

но — и в этом суть отличия — переводные тропари по-разному отклоняются от единой схемы, они не изоморфны в пределах одной песни.

Эти переводные тропари трудно, видимо, было петь на мотивы ирмосов. Может быть, их и пытались петь, приспособлявая для этого, «переводя» вместе с текстом, делая более гибкой мелодию либо насыщая текст «хабувами» и «аненайками»³⁰ и проглатывая некоторые слоги. Но от этих попыток (не могу сказать, когда именно, но очень давно) отказались.³¹

Канон стал исполняться следующим образом. Канонарх (в прошлом — запевала, ныне — чтец) посреди храма возглашает первые слова ирмоса, и левый и правый хоры (лики) один за другим поют этот ирмос. Когда смолкают хоры, канонарх читает строфы-тропари очередной песни (оды) канона. С ее окончанием хоры сходятся на середине храма и поют катавасию. Спев, расходятся по клиросам; канонарх возглашает следующий ирмос, и т. д.³²

Собственное славянское церковное песнопение самостоятельно, в отличие от греческого, не касалось, кажется, своих жанровых рамок, т. е. Священного писания и богословской мысли, и в гораздо большей мере, чем византийское, опиралось на традицию. В основание традиции — как применительно к форме, так и к содержанию — лег, разумеется, византийский фонд гимнов, но — и это существенно для формы — не в оригинальном виде, а в переводах.

На самой заре существования церковнославянской письменности были, впрочем, попытки следовать примеру непосредственно византийских подлинников, и тогда «возникла группа поэтических текстов, составлявшая общее достояние сначала западных и южных, а потом и восточных славян». Это показывают опыты реставрации памятников ранней церковнославянской поэзии, предпринятые А. И. Соболевым, Р. О. Якобсоном, Н. С. Трубецким, Д. Костичем и др.³³ Теперь несомненно, что «некоторые из славянских писателей, писавших на церковнославянском языке (все равно, греки, хорошо знавшие церковнославянский язык, или славяне, получившие греческое образование), имели ту же любовь к стихо-

³⁰ См.: Н. Д. Успенский. Древнерусское певческое искусство. М., 1965, стр. 40—43.

³¹ Вот что пишут на эту тему специалисты: «... в отношении канонов в богослужбных книгах нигде нет указаний о чтении канона, и всегда указано „петь“ их. Практика пения у нас не сохранилась, за исключением дня св. пасхи да в Печерской лавре в день входа господня в Иерусалим. На православном Востоке от песенного исполнения тропарей канона сохранились остатки в виде пения за литургией на „блаженных“ положенных тропарей, читающихся иногда в русской практике, но в русских обиходах имеющих нотное изображение по гласам» (Ф. Г. Спасский. Русское литургическое творчество, стр. 81—82). «Хотя служба на день св. пасхи, как служба на радостнейший и торжественнейший праздник христиан, поется включительно со всеми тропарями, однако в приспособлении некоторых из них к своим ирмосам надобно употреблять большее или меньшее усилие» (Краткое историческое сведение о песнопениях нашей церкви. — «Христианское чтение», ч. XLII, СПб., 1831, стр. 102). От греков таких усилий пение канона не требовало, и потому оно сохранилось у них в гораздо большей мере. «Поют не ирмосы только, но обязательно весь канон. Пение канона у них занимает большую часть совершения утрени. Поют на два клироса» (Кл. Фоменко. Особенности богослужения греческой церкви (из заметок путешественника в Св. Землю). — Труды Киевской духовной академии. Киев, 1895, январь, стр. 154—155).

³² Это можно видеть в старообрядческом храме на Рогожском кладбище в Москве.

³³ А. М. Панченко. Истоки русской поэзии. — В кн.: Русская силлабическая поэзия XVII—XVIII вв. Л., 1970, стр. 7—8. См. также: R. Jakobson. The slavic response to byzantine poetry. — XII-e Congrès international des études byzantines. Ochride, 1961, Rapports VIII, pp. 249—265.

творству, что и византийцы».³⁴ Однако в силу своеобразия культуры, с одной стороны, и, может быть, в силу редкости у славян греческого образования, с другой, церковнославянское стихотворчество не получило у них широкого распространения. Изменения же, происходившие со временем в языке (падение редуцированных), приводили к тому, что для читателей метр у этих стихов исчезал.

Итак, отнюдь не все правила и достижения византийской гимнографии по-настоящему перешагнули языковой барьер. Потери при переходе от греческого языка к славянскому были большими (или лучше, может быть, сказать, достижения были меньшими), чем при переходе от еврейского и сирийского языков к греческому (не оказалось нового Романа Сладкопевца! Или форма уже достигла предела своего совершенства, своего «потолка»). Однако же говорить о славяноязычных гимнах и молитвах просто как о прозаических³⁵ или даже ритмико-прозаических представляется чрезмерно упрощенным. Гимнография накопила такие богатства — как в плане идейно-образном, так и в стилистике, ритмике, в способах строения текста, в палитре интонаций, наконец, во вместимости, емкости смысла и чувства, — что утрата ею у славян некоторой изощренности формы не могла существенно изменить природу самого жанра. Да, измерение длины строчек славяноязычных гимнов и молитв не дает, как правило, возможности прийти к выводу, что это поэзия, но чтение — дает: «... чтобы текст мог функционировать как поэтический, нужно присутствие в сознании читателя ожидания поэзии, признания ее возможности, а в тексте — определенных сигналов, которые позволили бы признать этот текст стихотворным».³⁶

Что касается сигналов, то интересную характеристику славянских церковно-поэтических текстов дал в этом отношении К. Тарановский. «Молитвословный стих (так он называет эту поэтическую форму, — Г. П.) — это свободный несиллабический стих целого ряда церковных молитв и славословий, обнаруживающий наиболее четкую ритмическую структуру в акафистах ... Основным определителем молитвословного стиха является система ритмических сигналов, отмечающих начало строк. В первую очередь в этой функции выступают две грамматические формы — звательная форма и повелительное наклонение ... Другим средством маркирования начала строки в молитвословном стихе является синтаксическая инверсия ... Особой важностью начального сигнала объясняется тяготение этого стиха к анафорическим повторам и к акростиху ... Вообще, синтаксический параллелизм в молитвословном стихе является основным структурным приемом в организации текста». «Именно в синтаксическом параллелизме следует усматривать связь молитвословного стиха с библейским».³⁷

Эта характеристика (я думаю, далеко не исчерпывающая) может, кажется, быть отнесена к гимнографии и эвхографии в целом, ибо она

³⁴ А. И. Соболевский. Церковнославянские стихотворения конца IX—начала X веков и их значение для изучения церковнославянского языка. — Труды XI археологического съезда в Киеве, 1899, т. II, М., 1902, стр. 28.

³⁵ Например: «Различие греческих служб от произведений русских песнописцев состоит в том, что первые написаны языком мерным, приспособленным к пению, напротив того, последние — простою прозою» (Исторический обзор богослужебных книг греко-русской церкви, стр. 78).

³⁶ Ю. М. Лотман. Анализ поэтического текста. Л., 1972, стр. 54.

³⁷ К. Тарановский. Формы общеславянского и церковнославянского стиха в древнерусской литературе XI—XIII в. — American Contributions to the Sixth International Congress of Slavists. Vol. 1, Mouton, Paris, 1968, pp. 377—379 and fn. 4 on p. 379.

имеет в виду как раз те черты конструкции церковнослужебного текста, которые при переводе его с языка на язык полностью сохранялись. Возможно, эти особенности формы, тесно связанные с содержанием, были одними из основных и в глазах славянских переводчиков и авторов.

В самом деле, стихотворный размер, даже изоморфность греческих строф-тропарей могли при распевном исполнении не восприниматься слушателями. Но ритмические интонационно-смысловые «удары» в начале строк и «параллелизм» соседствующих синтаксических конструкций, т. е. ритм интонационных «фраз», не должны были минуть внимания и чувств слушателей. Эти интонационные ритмы и создавали — одинаково в Византии и на Руси — особое церковно-поэтическое настроение, помогая словам проникать глубоко в человека. Суть же дела, конечно, в смысле слов. Стало быть, главное в правилах гимно- и молитвописания славянами было усвоено сразу.

А для судьбы жанра существенным было то, что место литургической поэзии в храмовом ансамбле искусств оставалось у славян — при всех связанных с переходом потерях — прежним, тем же, что и у греков, ключевым (литургическую поэзию от просто поэзии и отличает эта связь с другими родами искусства и литературы).

К тому времени, когда первая волна переводных церковнослужебных текстов хлынула на Русь, в самой Византии гимнографическая активность заметно спала. «Гимнописание на Востоке, — пишет Э. Веллес, — пришло к концу в ходе одиннадцатого столетия»;³⁸ «византийская литургия была кодифицирована, и форма, данная ей в одиннадцатом веке, осталась практически неизменной вплоть до наших дней. За исключением нескольких гимнов, которые были добавлены после кодификации, церковное песнетворчество зашло в тупик».³⁹

Собственное русское сочинительство, возбужденное этой первой волной переводов, тоже не было очень плодотворным: «Период от XI до XIII века дал русской церкви менее десятка служб собственного русского творчества».⁴⁰

Оживление церковного песнопения в православных странах и новая волна переводов с греческого на славянский приходятся на XIV в. — период «православного возрождения», время активизации и в иных областях церковного творчества.

Филарет Гумилевский в своем «Историческом обзоре песнопителей и песнопений греческой церкви» (3-е изд., СПб., 1902, стр. 357—374) писал о семи греческих гимнографах XIV в.; из них «к самым плодотворным песнотворцам позднего времени» он относит патриарха Филофея. Почти не комментируя, Филарет называет двадцать девять его литургических произведений. Сейчас, как уже говорилось, их известно более сорока, и нельзя пока быть уверенным, что это всё.

Конечно, по сравнению с количеством произведений авторов классического расцвета византийской гимнографии, это мало. Но даже этот сравнительно небольшой поздневизантийский материал почти вовсе неизвестен науке. Отсюда понятно, почему возрождение литургического творчества XIV в. выпадает из поля зрения современных византологов. Перед необходимостью знакомства с этим явлением ставят нас сейчас

³⁸ The Cambridge Medieval History, Vol. IV. The Byzantine Empire, Part II. Cambridge, 1967, p. 150.

³⁹ E. Wellesz. A History..., p. 127.

⁴⁰ Ф. Г. Спасский. Русское литургическое творчество, стр. 311; Библиографию вопроса см.: Р. Матъесен. Текстологические заметки о произведениях Владимира Мономаха. — ТОДРА, т. XXVI, Л., 1971, стр. 197, сноска 21.

задачи изучения русской и южнославянской литературы, ибо для славян творчество поздних византийских гимнографов имело едва ли не большее значение, чем для самих греков.⁴¹

4. Гимны и молитвы патриарха Филофея

Гимны и молитвы Филофея можно разделить: 1) воспевающие церковные праздники (на успение богородицы, живоносному гробу и воскресению, на благовещение), 2) прославляющие святых (Григорию Паламе, Иоанну Крестителю, великомученику Георгию, Иоанну Дамаскину, св. Николаю, трем святителям — Василию Великому, Григорию Богослову и Иоанну Златоусту; всем святым и отцам, бывшим на шести всемирных соборах), 3) написанные по случаю тех или иных общественных нужд (голод, землетрясение, эпидемия, засуха, болезнь, гражданская война, интервенция, — «за князя и за люди, егда исходити противу ратным») и 4) не имеющие видимого внешнего повода для создания (применены дневные, припевы к псалмам, стихи-тропари).

Сразу бросается в глаза место, какое занимает в этих гимнах и молитвах тема общественных бед. В отличие от произведений в честь святых и праздников, которые предназначались для службы соответствующего дня и, следовательно, должны были исполняться в определенном месте годового цикла, гимны третьего разряда нашей классификации исполнялись нерегулярно — от беды к беде. В них громче, чем хвала, догматика и абстрактное молитвословие, звучит призыв о помощи в конкретной беде. Этими гимнами и молитвами автор как бы представляет бедственные картины настоящего пред очи Вечности. Хотя эти тексты, как и остальные, имеют предшественников (например, кондак Романа Сладкопевца и канон Иосифа Гимнографа по случаю землетрясения, — не говоря уж о ряде псалмов) и хотя здесь видна общая для жанра традиционность, богословско-экзегетическая основа и устремленность едва ли не каждого образа и даже оборота речи к библейским образам и оборотам, особенно к Псалтыри (я укажу некоторые параллели), тем не менее гимны такого рода историчнее других. Вот отрывок из канона «В усобных и иноплеменных бранех»,⁴² написанного во время гражданской войны и турецкой интервенции:

III.3 Окрест псы лукавыи
обидоша, Спасе,
бесчеловечне погубити ищуще,
и усобие внутренее, боже,
расслабляют паче.
Но имя твое святое
подавай нам въ оружие.

III.4 Уставила⁴³ еси древнюю тлю
и радость вввела еси
страшным рожеством твоим, дево.
Его же ради устави⁴⁴ и ныне
тление усобное
и вместо вретиди скорби
веселием препояши.

⁴¹ Изучение этих переводов начинается: см., например: Dj. Trifunović. Hymne de Nicéphore Calliste Xanthopoulos consacré à la Vierge, dans la traduction serbe de Makarije de l'année 1382. — Cyrillomethodianum, I, Thessalonique, 1971, pp. 58—79.

⁴² ЦГИА, ф. 834, оп. 1, № 575, лл. 132б.—137.

⁴³ Т. е. прекратила.

⁴⁴ прекрати.

А вот отдельные тропари из канона «На поганья».

- III.4 Крепкими настоянми
поганьи ныне настоят
подем и странами
на твое достояние.
Разори, Чистая, державною ти силою,
крепка бо: единого бога
несказанно рождеси.
- V.2 Легеоны варварьскыя
съставы и чины
и полкы съкруши,
от поль и стран
находящих на люди твоя, владычице.
Раба твоего, князя,
якоже Гедеона Мадинея,
с малыми zelo поразивши.
- V.4 Оружия вся и стрелы
и строения бойная,
владычице, скруши
лютых варвар,
отридающихся безъсеменнаго ти рожьства,
воевода бо едина и наставница покланяющихся
кресту сына твоего еси.
- VII.2 Унынием поживше,
заповеди ти далече быхом.
Сего ради поношение
съседствующим врагом и студ
и меча их дело быхом.⁴⁵
Раздреси, Христе, гнев
твоя матери молитвами.
- IX.4 Възвыси, владычице чистая,
верныя ти князи,
на победу происходящих ныне,
помощию твоею и благодатню.
Гордость же варвар злых,
врагов борительных,
всех покори под ноги православно поющих тя.

Дополняет этот канон молитва того же названия, входящая вместе с ним в службу «На поганья»:

Быхом поношение суседом нашим,
смех и поругание сущим окрест нас.⁴⁶
Грады наша туждii съдержат прямо очю нашею.
Сущая пред ними — в наслаждение и пищу,⁴⁷
а оставшаа взад их — поле пустотно.
Разсеани быхом в вся языки
и отриновены быхом яко чада порочна
и род разврщен и огорчевая.
Оружие проиде душу нашу.
Положиша трупиа раб твоих
брашна птицам и зверем земным;
проляша кровь их яко воду.
Вменихомся яко овца на заколенце,⁴⁸
и несть избавляющаго.

Ниже привожу потрясающие строки из молитв «В страшную всемирную смертоносную язву», написанных во время той мировой эпидемии

⁴⁵ Ср.: кн. Даниила, гл. 3, ст. 33: «студ и поношение быхом...».

⁴⁶ Ср. пс. 43, ст. 14: «Положил еси нас поношение соседом нашим, подражание и поругание сущим окрест нас».

⁴⁷ Παράδεισος τῆς τροφῆς — буквально: «рай пищи». Ср.: кн. Иоиля, гл. 2, ст. 3: «Передняя его — рай пищи, задняя его — поле погибления».

⁴⁸ Ср. пс. 43, ст. 23: «Вменихомся яко овцы заколения».

чумы 40—50-х годов XIV в., которая отразилась также в творчестве Франческо Петрарки и Джованни Боккаччио.

Страх и трепет прииде на ны,
и тьма бурна и мрачна грозныя сея смерти;
глубины погибели всех покры;
Не успеваем, владыко, скончевающихся
яко же обычно рыдати,
и конец нас постигает,
и иных възыскаем рыдающих нас,
но обои общему гробу предаем ся.
Ни живушей же (и) видими жити уже непшуем
страхом страшныя сея язвы,
в мале и о себе неверуем: смертнаго таинства⁴⁹
и язву каждый имети в себе творим ся,⁵⁰
и прежде смерти страхом смертным окаянне умирающе.

Виждь общую скорбь и согласнo стенание и болезнь,
и с воплем глас и мольбу.
Снабди сыны умерщвленных,
иже сирых отец един еси ты
и скорбных утешенне.
Ущедри оставшая во всех домах умиленные младенца,
прежде разумети звати отца или матерь
отвсюду осиревших
и плача гласом неявленных милость призывающих.
Сих гласом умолен буди, владыко,
даяди птенцем врановым пищу и скотом,
понеже дарования твоего и милования
мы, грех ради наших, недостойни.
Аще ли же посреди нас (есть)
неции боящиися имени твоего,
мала некая избранная часть,
семя благословенно,
сокровище скрыто,
тебе единому ведомо и соблюдаемо,
о оных, яко бог, молящихся услыши,
яко Авраама о содомех...

Вообще молитвам и гимнам Филофея в большой мере свойственна черта (вполне, впрочем, традиционная), которую условно можно назвать церковной гражданственностью. О чем он молится? О произрастании плодов земных, о спасении своих единоверцев от голода, болезней, землетрясений и пожаров, о прекращении церковных раздоров, о мире внутри страны, о победе православного оружия над захватчиками.

Избави, господи, град наш съи
и всяк град и страну, на ней же праве и непорочне
наречесе имя твое,
от глада, губительства, огня, меча, нашествия иноплеменник,
и от межоусобных брани и варварския,
и от всякого зла...⁵¹
.....
отжени от нас съпостатных наветы,
еретическая шатания утоли,
языческая нашествия устави,
даруй здравие и спасение людем твоим,
воздух благорастворен подаждь,
повели облаком пролияти дъждь рань и позднь на лице земное
— к здравию и спасению душам, к гобзению плодом...⁵²

⁴⁹ τοῦ θανάτου σύμβολον — знак смерти.

⁵⁰ φανταζόμενος — воображая.

⁵¹ См.: П. Сырку. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в., т. I. СПб., 1890, стр. 63.

⁵² Там же, стр. 87.

Даже в молитве «за бездождие» он заодно просит:

Украти же и встания языческая,
разори съветы их,
шатания еретическая раздери,
церковь свою на непоколеблемем камени съблюди,
верным же князем нашим мирен и неотъемлем живот даруй,
да и мы в тишине их
тихо и безмятежно житие поживем,
хвалу и славу въздающе тебе, господеви нашему...

Обычно последний тропарь каждой песни канона — независимо от того, по какому поводу написан и к кому обращен канон в целом, — отличается своим обращением от предшествующих тропарей и является молитвой к богородице. Потому этот тропарь называется «богородичным». (Если каноны звучали перед теми или иными соответствующими их содержанию или обращению иконами, то во время каждого богородична исполнители, можно думать, поворачивались к образу богоматери.) Характерно для Филофея, что, следуя в общем — это касается формы — традиции, он позволял себе некоторые композиционные вольности. Так, иногда два последних тропаря он делает богородичными (канон «В усобных и иноплемненных бранех»), а иногда богородичные тропари ставит не в конце, а в начале песен (канон трем святителям).⁵³ Насколько мне сейчас известно, в этих своих формальных «поисках» Филофей был самостоятелен и, не имея предшественников, не имел и последователей.

В канонах Филофея, как и вообще в канонах, обычен акростих (канон унаследовал его от кондака, греческая поэзия в целом — от сирийской, а та — от библейской). Акростихом может быть алфавит или какая-нибудь фраза, часто — в сочетании с именем автора. В этом отношении Филофей тоже следовал старой традиции. Но если, скажем, все многочисленные каноны Иосифа Гимнографа (IX в.) содержат его имя в акростихе девятой песни,⁵⁴ то Филофей часто «расписывался» инициалами богородичных. Вот, например, акростих его канона «В общей нужде» (над строкой я поднимаю инициалы богородичных): ΚΟΙΝ^ΦΑΣ ΔΕ^ΓΗΣΕΙ^ΑΣ ΧΡΙ^ΘΣΤΕ Σ^ΘΩΝ ΔΟ^ΒΥΛΩΝ^ΟΔΕΧΟ^Γ. Славянский переводчик, сообщив название и автора этого канона, пишет: «Ему же краегранесие: Обща молбы, Христе, твоих раб прими. В богородичных же: Филофеево». В переводах, как сказано выше, сам акростих не сохранялся.⁵⁵

Значительно варьирует Филофей последнюю, «девятую», песнь своих канонов. В каноне «В усобных и иноплемненных бранех», обращенном в целом к Иисусу Христу, первый и третий тропари девятой песни оказываются личным призывом автора к «братьям», к публике:

⁵³ ГИМ, Синод. греч., 431 (349), XIV в., лл. 21—23.

⁵⁴ Филарет (Гумилевский). Исторический обзор песнопевцев и песнопений греческой церкви. Изд. 3, СПб., 1902, стр. 301—302.

⁵⁵ Вообще манера написания гимнов и молитв с акростихом «оказалась не понятной для большинства русских творцов канонов. Акростих, свойственный греческим канонам, постепенно исчезал из употребления, изредка оставаясь надписанием канона, смысл которого терялся и понимался, быть может, иначе, оставаясь отдельной, оторванной от богослужебного текста фразой, никчемной по существу». (Ф. Г. Спасский. Русское литургическое творчество, стр. 210). Максим Грек в XVI в. вынужден был разъяснять, что в акростихах (краегранесиях) сочинители канонов иногда обозначают свое имя, иногда составляют известное изречение, а иногда просто выдерживают алфавитный порядок (см.: А. Горский и К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отд. 2, ч. 2. М., 1859, стр. 531—532).

- IX.1 Примем вси во уме
 день, брате, судный
 и стяжим деяния
 и словеса, дондеже время имамы,
 и покаянием и плачем
 благоутробного господа умилюстивим,
 преже конец не найдет
 непрощенный.
- IX.3 Познаём друг друга, брате,
 разделение туждее отсеем,
 в единство снидем,
 уды паки да съставятся
 еже всячьских главе, —
 тело совокупим,
 Христови поживем,
 в веки с ним радующеся.

Еще более разнообразна по смене обращений девятая ода канона «В смертоносную язву». Первый тропарь здесь, как и весь канон, обращен к Христу:

- IX.1 Чяс, Христе мой, — страшный,
 смрътный. Трепещу,
 множество имея грехов.
 Но преже конца
 мольбами матере твоея
 время ми покаяния даруй.

Затем идет обращение к богородице:

- IX.2 Упования, дево, животу
 и спасения възложихом на тя.
 Ходатайствуй, спаси,
 изними бед
 люди съгрешившая
 и погубленыя.

И дальше Филофей вставляет в свое произведение диалог богородицы и владыки (Христа), возникающий вследствие предшествующей просьбы:

Б о г о р о д и ц а

- IX.3 Призри, владыко и сыну,
 матернего моления,
 воньми милостивне,
 свое създание из(ы)ми
 страшнаго мучения,
 ныне належащаго, милостиве.

В л а д ы к а

- IX.4 Мати моя, множество лукавых
 деяней мучит
 и прежде осужения
 непокорных.
 Имя бо мое обносят всуе:
 дела же мя отричатся, всех господа.

Б о г о р о д и ц а

- IX.5 Ущедри, сыну мой, яко милостив,
 яко благоутробен ествством,
 не презри рыдания,
 озлобления виждь смиренных,
 и остави, яко щедр,
 всем съгрешения.

В л а д ы к а

- IX.6 Преклонишася, мати, ныне,
яко зриши, и стен(а)ют вси.
Но — страхом язвы.
Язвами же внютерьними
неисцелно бол(е)ют,
целбы покаяния отлагающе.

Б о г о р о д и ц а

- IX.7 Претръпел еси, владыко,
и крест и язвы, сыну мой,
и смерть страшную,
яко да избавиши
тленных горькия смерти.
И ныне, яко милостив, туне ущедри.

Заключает песню тропарь, обращенный к аудитории:

- IX.8 Въздвигнем вси глас,
и очи, и руки,
и сердца прилежне
и спасение прославим мирное:
едину богородицу,
ею же спасаемся.

Эта девятая песнь значительно превосходит по величине все другие, содержащие лишь по пять тропарей песни того же канона. Она оказывается как бы самостоятельным произведением в произведении. Вообще девятая ода канона в отличие от предшествующих имеет изначальную связь с новозаветным, а не ветхозаветным текстом — с гимном девы Марии («Величит душа моя господа» — Лука, гл. 1, ст. 46). По-видимому, именно это оправдывало формальное обособление девятой песни и превращение ее в своеобразную пьеску, где главное действующее лицо — богородица.

Следующий шаг в развитии последней песни канона по направлению к пьесе-мистерии мы видим в каноне Филофея «В общей нужде». Лишь первый тропарь написан здесь «от автора», как обращение к богоматери:

- IX.1 Приими молбы, яко благаа,
к тебе прибегающих
и ходатаица нам буди.
Предстани, госпоже,
и болезни разреши:
яко мати бо можеша вся,
владычице.

Дальше до конца идет диалог владычицы богородицы и владыки Христа:

В л а д ы ч и ц а

- IX.2 Благоутробный сыну мой,
сих рукама въздвигл еси умръших
и препитал я еси своею плотию,
матерь мя сим преславно съделал еси праведну,
тем же приими, Слове, мое моление.

В л а д ы ч н е

- IX.3 Длъг кый, мати, ныне просиши?
Милость которым спешаши от мене?
Недостойни сии человеколюбна всякого суть,
божественному сродству съгавше.

Словеса обещахся Христови,
 дела же отступих безумне обещаия.
 Словом бо, окаянный, понужаюся работати,
 мышлю же безсловесная. Владычице спаси мя.

Заканчивается монолог соответствующей покаянию просьбой:

Свет ми покаяния восияй, Чистая,
 во тьме лежащему отчаяния лютого,
 И просвети души моя помраченныя зеница,
 и скажи ми путь, во иже пойду.
 Радости ты приятелище явися, Чистая,
 аз же скорби жилище мрачно;
 Радоватися не оставляет мя съвесть всячьскы —
 сетование на радость ми претвори и спаси мя.

 О владычице, избави мя злых обычай всех —
 чювственных же и мысленных;
 Госпоже, даждь ми умиление и плач.
 О всех спасение ты — и мене спаси.

Вторая часть «триптиха» являет собой диалог богоматери со своим божественным сыном о только что помолившемся ей человеке — «Беседования богородична к владыце Христу». Здесь акростих идет в обратном алфавиту порядке («взвратне»). Богородица исполняет просьбу кающегося монаха и ходатайствует о прощении его грехов. Она объясняет сыну: «Уязвлена жалом покаяния зело; не подобает презирати убо ни единого от малых сих», — и, чтобы разжалобить небесного владыку, напоминает, как носила его на руках.

Христос отвечает матери, что молящийся этот человек недостоин, конечно, никакой милости: он много раз каялся, но не давал себе труда исправиться. И нет у него оправданий: «Възмагают бесове никакже, ни человеци, мати, ни болезнь на душу. Възмагает же разслабление чювством». Однако он прощает этого человека, потому что просит о нем Мать.

И заключительная, третья часть — «Ино беседование: владычица и раб». В акростихе здесь запечатлено имя автора. По содержанию это — ответ богородицы молящемуся. Владычица сообщает человеку, что сын божий простил его, и наставляет его, как он должен вести себя впредь: «... Ничто же должен еси ныне, точию же внимати себе, бегати вины передних прегрешений...». Подобное явление — такого рода ответ молящемуся, превращающий триптих Филофея в двойной диалог, — если и встречается в гимнографии предшествующего времени, то не часто (мне не встречалось).

На основе только что рассмотренного нами триптиха Филофей создал, точнее — составил, большую гимнографическую композицию, своеобразную песенную пьесу-мистерию, предназначавшуюся к исполнению в праздник благовещения. Он убрал первую часть своего «триптиха» — моление к богородице, а оставшимся двум частям предпослал несколько чужих произведений, тоже представляющих собой молитвенное обращение к богородице: знаменитый Акафист «пресвятой богородице», канон на благовещение, последование этому канону и канон богородице «Нескверной». Так что диалог его тропарей возникает здесь как бы в результате исполнения всей предшествующей подборки гимнов. Завершил композицию Филофей «покаянной» или «умиленной» анакреонтической песней императора Льва VI, Мудрого. Эта песня — обращение к собствен-

ной душе, так что это — своего рода осуществление совета «внимати себе», который дает богородица молящемуся в последней части Филофеева триптиха.⁵⁷

5. Гимны Филофея на Руси

Иконографическим соответствием рассмотренных нами тропарей может быть и композиция «Деисус» и икона «Заступница» (изображающая одновременно моление людей к богородице и богородицы — к богу); кажется, однако, что есть возможность указать особого типа икону, связанную с бытованием на русской почве триптиха, с которым мы выше познакомились. На одной из икон XV в., выставленных в Государственном Историческом музее в Москве, изображены: богоматерь на троне с Христом-младенцем на коленях, а ниже и левее ее — в молитвенной позе Сергей Радонежский. Эта икона подходит ко всем трем рядам Филофеевых тропарей — и к молению, и к беседе богородицы с сыном (даже к напоминанию, как она носила его на руках), и к ответу богородицы молящемуся. Хотя перевод тропарей дошел до нас в списках не раньше XV в., он вполне мог существовать уже в XIV в., так как есть списки XIV в. переводов других произведений Филофея, а Сергей Радонежский был весьма близок к известным нам переводчикам и сам принадлежал как раз к тем лицам, которые наиболее активно распространяли на Руси новые балканские веяния.

Из переводчиков Филофеевых произведений известны нам только самые именитые. Это — младшие современники и последователи автора: болгарский патриарх Евфимий, Феодосий Тырновский, митрополит всея Руси Киприан, племянник Сергея Радонежского игумен Симоновский (а затем епископ Ростовский) Феодор. Встречаются в рукописях разные переводы одних и тех же произведений.

Скиты и киновии монахов-исихастов, где переписывали и переводили новые каноны и тропари, при сопоставлении двух путей европейского возрождения — Ренессанса и православного возрождения, — оказываются «симметричны» одновременным им кружкам и школам западных гуманистов, где переписывались канцоны Петрарки.

Автор монографии о литургическом творчестве Киприана И. Мансветов думает, что «многое из сочинений Филофея могло быть переведено на Афоне сербскими переводчиками и взято Киприаном в готовом виде из Хиландаря и вообще при посредстве Афона».⁵⁸ Главную причину распространения гимнов и молитв Филофея на Руси И. Мансветов видит в том, что, будучи вызваны к жизни вторжениями врагов, гражданскими войнами, засухами и эпидемиями в Византии, «подобные произведения, конечно, могли иметь приложение и к тогдашним обстоятельствам русской земли, страдавшей от татар и от ужасов черной смерти».⁵⁹ Это, вне всяких сомнений, верно. И именно благодаря удивительной приложимости этих молитв и канонов к «обстоятельствам русской земли» нужно было, кажется, большое мужество, чтобы здесь их распространять и исполнять. Поясню свою мысль: Русь была под властью татар, а переведенный

⁵⁷ Более подробно я рассказываю об этой композиции в своей статье «A codicological analysis of the illuminated Akathistos to the Virgin (Mosq. Synod. gr. 429)» («Dumbarton Oaks Papers», vol. 26, 1972, pp. 443—459).

⁵⁸ И. Мансветов. Митрополит Киприан в его литургической деятельности. М., 1882, стр. 108.

⁵⁹ Там же.

«потружением» Киприана канон направлен «на поганья», т. е. против врагов, исповедующих иную веру, причем такое заострение названия было сделано, надо думать, самим переводчиком: хотя на греческом языке этот канон до нас не дошел, о его оригинальном названии мы можем судить по тому, что сохранившаяся дополняющая его молитва, которая должна быть с ним одноименной и которая тоже озаглавлена в переводе «на поганья», называется по-гречески более широко: *κατὰ πόλεμον* — против врагов.

Вообще тема «поганых», мольба отвратить их, знакома русской гимнографии еще с домонгольского периода. Так, в каноне Борису и Глебу есть слова: «поганых уставяеши шатание» (V.4), «уставяюща болезни и поганых шатание» (IX.2),⁶⁰ а в каноне службы перенесению мощей св. Николая — «спасай ны от поганых нахождения».⁶¹ Однако же такое тревожное посвящение этой теме целой службы не имело прецедентов и в условиях последней четверти XIV в., в условиях первого «розмирья» Руси с татарами должно было особенно остро, публицистично восприниматься слушателями. Настоящая публицистика всегда требует мужества.

На Руси в 70-е, 80-е годы XIV в. почти не прекращались «усобные брани» великих князей, а у Филофея всё полно молитвами о прекращении «разделения». Дмитрий Иванович Московский старался организовать на контролируемой им территории митрополию Великой Руси, уничтожив тем самым митрополию всея Руси, а те, кто пел Филофеевы тексты, молились о церковном мире и единстве. Вообще в этих текстах, сто́ит их применить к Руси XIV в., оказывается ясно выраженной вся программа, которой так стойко следовал в своей бесконечной борьбе с обособленцами мало- и великороссами митрополит Киприан. Противодействуя Киприану, великий князь Дмитрий Иванович весьма резко отзывался, наконец, и о самом нашем авторе, поставившем Киприана в митрополиты всея Руси, — о патриархе Филофее Коккине.⁶² Можно, таким образом, думать, что молитвословная поэзия Филофея была на Руси первоначально весьма «политична», а при великом князе Дмитрие Ивановиче — и одиозна. Но отношение к ней должно было измениться (по крайней мере, на некоторое время) незадолго перед Куликовской битвой — после решения князя принять митрополитом в Москву Киприана.

Каноны и молитвы Филофея (например, «За князя и за люди, егда исходити из града противу ратным»), наверно, звучали осенью 1380 г., когда князь Дмитрий Иванович шел с войсками против армии Мамай. Их, можно думать, судя по летописным данным, пели пятнадцать лет спустя, когда к Москве приближался Темир-Аксак — Тамерлан.⁶³

Вообще последняя четверть XIV и первые годы XV в., пока жил и действовал митрополит Киприан, были, по-видимому, временем самого активного усвоения Русью творений патриарха Филофея (не только гим-

⁶⁰ См.: Е. Голубинский. История русской церкви, т. I, 2-я половина. М., 1904, стр. 511 и 512.

⁶¹ Ф. Г. Спасский. Русское литургическое творчество, стр. 50.

⁶² РИБ, т. VI, № 20, стлб. 185.

⁶³ Согласно Московскому летописному своду конца XV в., митрополит Киприан и великий князь Василий Дмитриевич, решив перенести в Москву знаменитую Владимирскую икону и обратиться с мольбами к богородице, рассуждали таким образом: «Сия бо избавляет вся христианы от глада и от пагубы, от труса и потопа, от огня и меча, и от нахождения поганых, и от нападения иноплеменик, и от нашествия ратных, и от межусобных рати, и от напрасныя смерти, и от всякого зла...» (ПСРЛ, т. XXV. М.—Л., 1949, стр. 233). В этом перечислении узнаются названия многих канонов и молитв Филофея, списки которых восходят к концу XIV в.

нов и молитв, но и его редакции литургии, Учительного Евангелия, а также прозаического «Предания своему его ученику»).

Своими гимнами и молитвами Филофей имел, несомненно, влияние на направление и характер однородного творчества славянских авторов, в первую очередь своих ближайших последователей — таких как Евфимий Тырновский и митрополит Киприан. Но кое в чем его литературное воздействие распространялось гораздо более широко. Сравнительно недавно в научной литературе была высказана интересная мысль о том, что агиографический стиль «плетения словес» был в церковнославянской литературе выработан под воздействием стиля переводных гимнографических произведений трех константинопольских патриархов, защитников исихазма — Исидора, Каллиста и Филофея.⁶⁴ Уверенней судить об этом можно будет лишь тогда, когда мы будем больше знать об этих переводах.

Одно из литургических нововведений Филофея вызвало на Руси чуть ли не особый жанр: О. Антонин (Капустин?) в XIX в. нашел в славянской Псалтыри на Афоне перечисление полиелейных «припелов» к стихам псалмов, озаглавленное как «Творение кир Филофея» и «любопытное для нас, — как он пишет, — тем, что оно предварило собою наши так называемые „величания“, неизвестные ни у греков, ни у южных славян».⁶⁵

Переводы гимнов и молитв патриарха Филофея являлись для современников на Руси литературным дополнением живописных работ Феофана Грека, Андрея Рублева. Эти тексты читались и пелись перед иконами и фресками во времена татарских набегов, княжеских междоусобиц, болезней, голода, засух, пожаров, при эпидемиях, «в общих напастех», в дни целого ряда праздников и в будни — соборно, в храме, и у себя, «от единого наедине». Заметно пополнив нашу литературу и сыграв активную роль в общественном сознании в эпоху Куликовской битвы, молитвословная поэзия патриарха Филофея, вместе с родственной ей живописью Феофана Грека, легла в основание одной из самых поздних «средневековых» культур Европы — культуры допетровской Руси.

ПРОИЗВЕДЕНИЯ ПАТРИАРХА ФИЛОФЕЯ, ПЕРЕВЕДЕННЫЕ НА СЛАВЯНСКИЙ ЯЗЫК¹

1. Гимны

1. Каноны до время бездождия и в бездождие.

а) Богородице. Акростих: Εὐχαῖς τῶν αὐχμῶν λύσον ἡμῶν, Κυρία. В богородичных: Φιλοθέου. — ГИМ, Синод. греч., 431 (349), XIV в., лл. 14—16, 58—60.

Последование, певаемо к богородици о бездождии. Творение Филофея, патриарха Константинограда. Переведен же бысть на русский язык от многогрешнаго Феодора недостойнаго, рекше и первопрезвитера («В печалех, владычице, помощницу, избавление в бедах...»). — 1) ГИМ, Синод., 501 (468), Канонник, 1457 г., лл. 149 об.—155;

⁶⁴ R. Mathiesen. Nota sul genere acatistico e sulla letteratura agiografica slava ecclesiastica nel XIV e XV secolo. — «Ricerche slavistiche», vol. XIII, 1965, pp. 57—63.

⁶⁵ Труды Киевской духовной академии, 1963, январь, стр. 40. Здесь напечатаны и сами «припелы». Кроме того, их можно найти, как указала мне болгарская исследовательница Кл. Константинова, приписанными на полях лл. 102—122 рукописи ГПБ, Ф. I, 738, Псалтырь с восследованием, XV в. В болгарской литургической поэзии XIV в. недавно обнаружены «припелы» в службе св. Параскеве; см.: Ст. Кожухаров. Неизвестно произведение на старобългарската поезия. — В сб.: Старобългарска литература. Изследования и материали. I. София, 1971, стр. 319—322.

¹ Данные о греческом оригинале, если они известны, помещаются перед данными о славянских списках.

2) ГИМ, Синод., 503 (774), Сборник канонов и молитв, XVI в., лл. 22—36; 3) ГИМ, Синод., 377 (310), Требник, нач. XVI в., л. 75; 4) ГИМ, Синод., 374 (307), Требник сербский, 1-я пол. XV в., лл. 254—257; 5) ГИМ, Волокол., 211, Канонник, XVI в., лл. 28—34 об.; 6) ЦГИА, ф. 834, оп. 1, № 441, Канонник, XVII в., лл. 406—420.
б) Иисусу Христу и его матери.

Канон молебен господу нашему Иисусу Христу и пречистой его матери, певаем в бездожде. Творение кир Филофея патриарха («Отверзаеши десницу...»). — 1) ГИМ, Синод., 503 (774), Собрание канонов и молитв, XVI в., лл. 16—22; 2) ГИМ, Синод., 501 (468), Канонник, 1457 г., лл. 140 об.—145.

2. **Канон в общей нужде.** Акrostих: Κοινὰς δεήσεις, Χριστέ, σὺν δούλων δέχου. В богородичных: Φιλοθέου. — ГИМ, Синод. греч., 431 (349), XIV в., лл. 12—14.

Канон молебен господу нашему Иисусу Христу, певаем в общий нужди и о бездожде, и о неблагоприятии времен, и о сопротивлении ветром, и в нашествие варварское. Ему же краегранесие: Обща молбы, Христе, твоих раб прими. В богородичных же: Филофею. Глас шестой («Обще положим рыдание ныне, брате...»). — 1) ГБЛ, ТСА (ф. 304), 253 (1229), Канонник, кон. XIV в., лл. 217 об.—220 об.; 2) ГРМ, гр./др., 15, Канонник Кирилла Белозерского, 1407 г., лл. 320—328; 3) ГИМ, Синод., 374 (307), Требник сербский, 1-я пол. XV в., лл. 240—243; 4) ГИМ, Синод., 501 (468), Канонник, 1457 г., лл. 97 об.—104 (Канон молебен ко господу Иисусу Христу, певаем во опщих напастех, в бездожде и не в благоприятии времен, и в противление ветром, и в нашествие варварское); 5) ГБЛ, МДА (ф. 173), 77, Миняя общая, посл. четв. XV в., лл. 280—281 (Канон молебен к господу нашему Иисусу Христу, певаем в общих напастех, в сушу и глад, и в тяжесть, и в сопротивление ветром, и в нашествие варварское); 6) ЦГИА, ф. 834, оп. 1, № 590, Богослужебный сборник, кон. XVI в., лл. 173—175 об.; 7) ЦГИА, ф. 834, оп. 1, № 471, Канонник, XVIII—XIX вв., лл. 124—127; 8) ЦГИА, ф. 834, оп. 1, № 499, отдельный список в 16 лл., XIX в.; 9) ГБЛ, ОИДР, 347, Сборник, XVI в., лл. 217—224 об.; 10) ГИМ, Волокол., 211, Канонник, XVI в., л. 43; Требник Петра Могила. Киев, 1646, ч. III, стр. 248—257.

3. **Тропари к богородице.** Акrostих азбучный.

„Ακούσον, παρθένε, τὸν τῆς ἐμῆς φωνῆς...“. — ГИМ, Синод. греч., 431 (349), XIV в., лл. 27—28 об.

Тропари похвалны к пресвятой владычице нашей богородице, исповедание и молбу имущи, им же краегранесие: аз, веде. Подобен «Честнейшу херувим» («Услыши, дево, ныне мой глас...»). — 1) ГБЛ, ТСА, 758 (1635), Сборник, нач. XV в., лл. 90—92 об.; 2) ГБЛ, ТСА, 704 (1821), Скитский патерик, XV в., лл. 250—250 об.; 3) ГИМ, Синод., 349 (269), Служебник, XV в., лл. 125—126 (конец не дописан); 4) ГИМ, Саввин-Сторожевск., 11, Сборник, кон. XV—нач. XVI в., лл. 443—445.

4. **Беседа богородицы с Христом.** Тропари. Акrostих обратно-азбучный.

«Θεοτόκος: Ὁ δέσποτα κύριε καὶ υἱέ...». — 1) ГИМ, Синод. греч., 431 (339), XIV в., лл. 28 об.—29; 2) ГИМ, Синод. греч., 303 (429), XIV в., лл. 62—66 об.

Тропаре събеседовательны суще просвятой богородицы к Христу, моления тоя имущи и ходатайства, ради предреченых, моливших и просивших от нея. Суть же събеседовательна лица: владыка и богородица. Предглаголет же богородица («О владыко и сыне, словет и премудрость...»). — 1) ГБЛ, ТСА, 758 (1635), Сборник, нач. XV в., лл. 94—95 об.; 2) ГБЛ, ТСА, 704 (1821), Скитский патерик, XV в., лл. 251—252; 3) ГИМ, Саввин-Сторожевск., 11, Сборник, кон. XV—нач. XVI в., лл. 446—453; 4) ГБЛ, МДА, 60, Авва Дорофей и др., XV в., лл. 250 об.—253; 5) ГБЛ, МДА, 59, Сборник, XVI в., лл. 589 об.—592 об.

5. **Ответ богородицы молящемуся.** Тропари. Акrostих: Φιλοθέου. «Δέσποτα: Φωνῆς πάντως ἡκούσας τῆς ἐμῆς...». — 1) ГИМ, Синод. греч., 431 (349), XIV в., лл. 29—31; 2) ГИМ, Синод. греч., 303 (429), XIV в., лл. 65—66 об.

Ино беседование: владычица и раб («Глас услышал еси веде моего...»). — 1) ГБЛ, ТСА, 758 (1635), Сборник, нач. XV в., л. 96; 2) ГБЛ, ТСА, 704 (1821), Скитский патерик, XV в., л. 252; 3) ГБЛ, МДА, 60, Авва Дорофей и др., XV в., лл. 253 об.—254 об.

6. **Службы всем святым.**

а) «Ποίσις εὐφημιῶν μέλειν...». — См.: Филарет (Гумилевский). Исторический обзор песнопевцев и песнопений греческой церкви. Изд. 3, СПб., 1902, стр. 373; PG, t. 154, col. 711—718.

Служба всем святым. Творение святейшего патриарха Константина града Филофея. Канон, ему же краегранесие: Всех воспевая ликы святых, патриарх Филофей. Лежит же «патриарх» в первых песнях, «Филофей» же в последних — богородичнох. Глас четвертый. («Желающе чины святых воспевати...») В каноне чередуются тропари Христу, богородице, апостолам, мученикам, Предтече. После первой песни — катавасия, после третьей — седален, после шестой — «кондакы всем святым и икоси, подобно акафисту», — 12 кондаков и 12 икосов. — 1) ГИМ, Синод., 501 (468), Канонник,

1457 г., лл. 20 об.—31; 2) ГБЛ, МДАфунд., 77, Миняя общая, кон. XV в., лл. 449—454 об.; 3) ГИМ, Волокол., 211, Канонник, XVI в., лл. 83—92 об.; 4) ГИМ, Синод., 503 (774), Собрание канонов и молитв, XVI в., лл. 291 об.—360; 5) ЦГИА, ф. 834, оп. 1, № 435, Канонник, XVI в., лл. 118 об.—133 (не полностью).

6) Правило молебное (в) четвертую седмицу, в неделю всех святых. Канон — творение святейшаго патриарха Костянтина града кир Филофея («Отверзи устье ми, светодавче, и просвети мя...»). — 1) ГИМ, Синод., 502 (470), Правило молебное, нач. XVI в., лл. 347 об.—371; 2) ГИМ, Синод., 509 (775), Канонник, XVII в., лл. 50—63.

7. Служба Григорию Паламе, исполняемая во вторую неделю великого поста.

«Ποίσις εὐφρημῶν ἁμαρτιν...». — Филарет Гумилевский (Исторический обзор..., стр. 370) указывает венский греческий кодекс 324.

«Книими благохвалений песньми...» Входит в Постную Триодь.

8. Служба господу Иисусу. Две стихирьы и канон.

Святейшаго и вселенскаго патриарха кир Филофея служба господу нашему Иисусу Христу (нач. стихир «Съходяй, дарю, естеству человеческому...»). Канон, емуже краегранесие: Царя и священника тя единого чту («Царя всячьскому и господа...»). —

1) ГИМ, др./гр., 15, Канонник Кирилла Белозерского, 1407 г., лл. 208—218 об.; 2) ГИМ, Синод., 501 (468), Канонник, 1457 г., лл. 36 об.—42.

9. Правило молебное Иоанну Крестителю.

Правило молебное к святейшему в пророцех Предтечи и крестителю Христову Иоанну, певаемо в понеделъник вечер[ом] или на ут[рене] в вторник, ему же краегранесие: начаткы.

Богородичных тропарей нет. После каждой песни — катавасия; после шестой песни — один кондак и один икос, за которыми следуют «кондакы и икосы святому Иоанну Предтечи, крестителю господню, подобно акафисто. Творение святейшаго патриарха Новаго (Рима), Константинограда, кир Сидора». 13 кондаков и 12 икосов. Перед каждым тропарем девятой песни канона написан «предпел». Например: (1-й) «Величай, душе моя, Христова крестителя Предтечу Иоанна», (2-й) «Величай, душе моя, покаанию проповедника», (3-й) «Святый Иоанне крестителю господень, моли бога о мне грешнем». — 1) ГБЛ, МДАфунд., 77, Миняя общая, кон. XV в., лл. 427—433 (на поле приписано: «Творение Филофея святейшаго патриарха Константинограда, Новаго Рима»); 2) ГБЛ, ТСА, 253 (1229), Канонник, кон. XIV в., лл. 181 об.—187; 3) ГПБ, Кир.-Белоз., 17/1094, Сборник, XVI в., лл. 295—328 об.; 4) ГИМ, Синод., 501 (468), Канонник, 1457 г., лл. 4 об.—20.

10. Канон на уснение богородицы.

Канон на достолепное усение пречистыя владычица наша богородица и приснодевья Мария, певаемо от вечера на павечерници. Творение святейшаго и вселенскаго патриарха Константинограда кир Филофея. Преведен же бысть на русьский язык Феодором пръвпрезвиртером («Въсея предажаша, владычице отроковице, твари...»). — 1) ГПБ, Кир.-Белоз., 39/438, Сборник, XV в., лл. 171 об.—176; 2) ГПБ, Кир.-Белоз., 300/557, Миняя на август, XV в., лл. 153; 3) ГПБ, Кир.-Белоз., 6/1083, Сборник конволют («Петр Дамаскин»), 1476—1482 гг., лл. 171 об.—175 об.

11. Канон и акафист в неделю живоносному гробу и воскресению, с молитвою.

Канон живоносному гробу и воскресению господа нашего Иисуса Христа (нач. канона: «Иже древле стълпом огненным...»; нач. акафиста: «С высоты на землю...»).

Сначала помещены первые 6 икосов акафиста; затем — первая и третья песни канона; потом — седьмой, восьмой и девятый кондаки и икосы акафиста; дальше — четвертая, пятая и шестая песни канона; за ними — кондаки и икосы с десятого по тринадцатый (конец акафиста) и последние три песни (7—9-я) канона. В заключение — молитва. — ГБЛ, МДАфунд., 77, Миняя общая, посл. четв. XV в., лл. 418—423; на поле около названия: «Филофея патриарха».

12. Канон в печалех и в нуждах.

Святейшаго и вселенскаго патриарха Филофея канон в печалех и в нуждах певаем («Печальных, Спасе, мой, въздыхания и рыдания...»). — 1) ЦГИА, ф. 834, оп. 1, № 575, Богослужебный сборник, XV в., лл. 103—106 об.; 2) ГИМ, Синод., 501 (468), Канонник, 1457 г., лл. 223 об.—230 (две стихирьы и — не полностью — канон); 3) ГИМ, Синод., № 503 (774), Собр. канонел и молитв, XVI в., лл. 54—58.

13. Канон на поганья.

Канон к господу Иисусу Христу и причистей его матери на поганья молебен. Творение святейшаго и вселенскаго патриарха Филофея, и потружение же Киприана, смиреннаго митрополита всея Руси («От сердца болезнена, владыко, ныне приходящих нас...»). — ГИМ, др./гр., 15, Канонник Кирилла Белозерского, 1407 г., лл. 291—300; 2) ЦГИА, ф. 834, оп. 1, № 575, Богослужебный сборник, XV в., лл. 128—131 об.; 3) ГИМ, Синод., 501 (468), Канонник, 1457 г., лл. 79 об.—87; 4) ГИМ, Синод., 503 (774), Канонник, XVI в., лл. 96; 5) ГБЛ, МДАфунд., 77, Миняя общая, посл.

четв. XV в., лл. 281 об.—283 об.; 6) ГИМ, Волокол., 211, Канонник, XVI в., л. 47 об.

14. Канон в усобных и иноплеменных бранех.

Канон молебен к господу Иисусу Христу в усобных и иноплеменных бранех. Творение святейшаго патриарха Филофея; потружение же Киприана, митрополита Киевского и всея Руси («Тебе источнику благых богатну...»). — 1) ЦГИА, ф. 834, оп. 1, № 575, Богослужебный сборник, XV в., лл. 132 об.—137; 2) ГИМ, Синод., 501 (468), Канонник, 1457 г., лл. 89—97; 3) ГИМ, Синод., 503 (774), Канонник, XVI в., л. 94; 4) ГИМ, Волокол., 211, Канонник, XVI в., л. 52 об.

15. Канон егда исходити противу ратным.

Канон молебен к господу Иисусу Христу и ко всем святым его, певаем за князя и за люди, егда исходити из града противу ратным. Глас шестой. («Крепкаго в бранех, силнаго в крепости...»). — 1) ГРМ, гр./др., 15, Канонник Кирилла Белозерского, 1407 г., лл. 279—285 об.; 2) ЦГИА, ф. 834, оп. 1, № 627, Богослужебный сборник, 2-я пол. XVIII в., лл. 171 об.—174 об. (входит в «Согласие, певаемо за царя и за люди, вегда исходити противу ратным. Творение Филофея патриарха Царяграда»); 3) ГБЛ, МДАфунд., 77, Миняя общая, посл. четв. XV в., лл. 284—285 об.; 4) ГИМ, Синод., 377 (310), Требник, нач. XVI в., л. 82; 5) ГИМ, Волокол., 211, Канонник, XVI в., лл. 35—40 об.; 6) ГИМ, Синод., 370 (271), Служебник, 1665 г., лл. 184—189; 7) ЦГИА, ф. 834, оп. 1, № 575, Богослужебный сборник, XV в., лл. 123 об.—128; Потребник мирской, М., 1639, лл. 327—330 об.

16. Прокимены дневные.

Филофея патриарха Царяграда прокимены дневныя чрез всю седмицу. — 1) ЦГИА, ф. 834, оп. 1, № 922, Устав церковный, 1-я пол. XVI в., лл. 376 об.—377; 2) ЦГИА, ф. 834, оп. 1, № 924, Устав церковный, XVI в., л. 455; 3) ЦГИА, ф. 834, оп. 3, № 3940, Устав церковный, XVI—XVII вв., л. 474.

17. Канон в глад и томление.

Канон молебен, певаем к господу нашему Иисусу Христу, егда по грехом нашим наведется на нас глад и томление от скудства житнаго. Творение Филофея патриарха Царяграда, перевод же Феодора прозвитера («Всех отец и владыка ты и питатель благ...»). — ГИМ, Синод., 501 (468), Канонник, 1457 г., лл. 119—125.

18. Канон за болящих.

Правило молебнo пресвятей богородици за болящих. Канон — творение Филофея, патриарха Царяграда. Глас четвертый. («Человеческа рода спасай врач рождеши...»). — 1) ГИМ, Синод., 503 (774), Собрание канонов и молитв, XVI в., лл. 593—608; 2) ГИМ, Синод., 501 (468), Канонник, 1457 г., лл. 181 об.—187.

19. Канон в смертоносную язву.

Канон в смертоносную язву покаянен и умилен к господу нашему Иисусу Христу с молитвами. Творение патриарха Филофея («Умиления, Христе, и покаяния отверзи дверь...»). — 1) ГБЛ, МДАфунд., 77, Миняя общая, посл. четв. XV в., лл. 289—291; 2) ГРМ, др./гр., 15, Канонник Кирилла Белозерского, 1407 г., лл. 249—260; 3) ГИМ, Синод., 501 (468), Канонник, 1457 г., лл. 262—268; 4) ЦГИА, ф. 834, оп. 1, № 575, Богослужебный сборник, XV в., лл. 114 об.—119; 5) ГИМ, Волокол., 211, Канонник, XVI в., лл. 3—22 об.; 6) ГИМ, Синод., 377 (310), Требник, нач. XVI в., л. 70; 7) ГБЛ, ОИДР, 347, Канонник, XVI в., л. 225; Потребник мирской, М., 1639, лл. 347 об.—353.

20. Тропари к богородице (на благовещение?).

Того же к пресвятей владычице нашей богородици («Странное таинство, еже на тебе бога зачинаеши по существу неложно...»). — 1) ГБЛ, ТСА, 758 (1635), Сборник, нач. XV в., лл. 92 об.—93; 2) ГБЛ, ТСА, 704 (1821), Скитский патерик, XV в., лл. 250 об.—251.

21. Тропари к Иисусу Христу.

Ины тропари того же патриарха Филофея молебны к господу нашему Иисусу Христу («Да не поставиши мя в час, владыко, суда...»). — 1) ГБЛ, ТСА, 704 (1821), Скитский патерик, XV в., лл. 252 об.—253 об.; 2) ГИМ, Синод., 502 (470), Правило молебное, нач. XVI в., лл. 23—25 (под названием: «Стихи в возбуждению умиления и слез»).

22. Стихи покаянные.

Стихи патриарха Филофея Константинопольского («Странен трезвения явихся и чистоты бесмертия океаный...»). — ГИМ, Синод., 502 (470), Правило молебное, нач. XVI в., лл. 40—42.

23. Подиелейные припевы.

ГПБ, Ф. I. 738, Псалтирь с воследованием, XV в., лл. 102 об.—122; «припелы» патриарха Филофея приписаны на полях другою, чем у писца, рукою.

Изданы: Труды Киевской духовной академии, Киев, 1863, т. I, стр. 40—42.

«Припелы» см. также в Правиле молебном Иоанну Крестителю (ГБЛ, МДАфунд.,

77, Миняя общая, кон. XV в., лл. 427—433) и в Согласии вегда исходити противу ратным (ЦГИА, ф. 834, оп. 1, № 627, Богослужебный сборник, 2-я пол. XVIII в., лл. 170 об.—171).

II. Молитвы

1. В смертоносную язву.

а) «Ἡράτορευ, ἡγοήσατ' ἡδίκησάντ' ἐνοπίον σου...». — Coar. Εὐχολόγιον, sive rituale Graecorum... Paris, 1647, pp. 797—799; 2 П. Сырку. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в., т. I. СПб., 1890, стр. 172—173.³

В славянских рукописях часто встречается отдельно как «Молитва святейшаго патриарха Константинограда кир Филофеа молебна, съставлена при всякой печали» («Съгрешихом, беззаконновахом, неправдовахом пред тобою...»). — 1) ГБЛ, ТСА, 253 (1229), Канонник, кон. XIV в., лл. 241—242 об.; 2) ГИМ, Синод., 374 (307), Требник сербский, 1-я пол. XV в., л. 280 (под названием: «Въ общенужде о покаании»); 3) ГБЛ, МДАфунд., 77, Миняя общая, посл. четв. XV в., л. 291; 4) ГИМ, Синод., 377 (310), Требник, нач. XVI в., л. 70; 5) ГБЛ, ОИДР, 347, Сборник, XVI в., л. 211 (под названием: «Молитва в нашестве иноплеменных»); 6) ГПБ, Соловецк., 43 (61—Анзерск. скита), Псалтирь, Апокалипсис и Канонник, XVIII в., лл. 141—143 (под названием: «Молитва ко господу нашему Иисусу Христу Филофеа архиепископа Константинограда, исправленная к молению от единого наедине, кроме собора»); Требник Петра Могилы, Киев, 1646, ч. III, стр. 229—231; ~~№ 335~~ ~~337~~

б) «Δέσποτα κύριε, ὁ θεὸς ἡμῶν, ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς τῆς ἀθανάσιας...». — Coar, pp. 796—797; Сырку I, стр. 174—175.

Молитва, кир Филофеево творение, глаголемая в страшную и напрасную смерть («Владыко господи боже наш, иже щедрот неисчерпаемый источниче...»). — 1) ГИМ, Синод., 374 (307), Требник сербский, 1-я полов. XV в., л. 243 об.; 2) ГИМ, Синод., 377 (310), Требник, нач. XVI в., л. 70; 3) ГИМ, Синод., 501 (468), Канонник, 1457 г., л. 100.

Две эти молитвы напечатаны в Требнике Петра Могилы, Киев, 1646, ч. III, стр. 226—231; ~~№ 337~~ ~~339~~

в) «Δέσποτα κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς τῆς ἀθανάσιας...». — Сырку, I стр. XXII—XXIII.

«Владыко господи боже наш, источниче жизни и бесьсмертия...». — 1) ГИМ, Синод., 377 (310), Требник, нач. XVI в., л. 70; 2) ГПБ, Соловецк., 20 (723), Псалтирь, XVI—XVII вв., лл. 344 об.—349 (под названием: «Молитва, творение святейшаго патриарха Царяграда кир Филофеа, по кануне святаа богородица в Синайстей горе святаа купины»); ГИМ, Синод., 503 (474), XVI в., л. 477.

В особом переводе три (а—в) «молитвы молебны, съставлены Филофеем, святейшим патриархомъ Констандияграда, в страшную и всемирную язву смертную прочитаемы в литиах и молбах», находятся в рукописи ГИМ, Синод., 501 (468), Канонник, 1457 г., лл. 268—274; ~~№ 339~~ ~~340~~.

г) «Владыко господи Иисусе Христе, боже наш, иже всякая видимыя же и невидимыя твари съделето...». — ~~№ 341~~ ~~343~~.

д) «Благодарим тя, господи боже наш, о всех, иже от века...». — ~~№ 344~~ ~~345~~.

Пять молитв (а—д) напечатаны по Зографскому Служебнику XIV в. патриарха Евфимия Тырновского, см.: В. Качановский. Новооткрытые на Афоне труды Болгарского патриарха Евфимия. — «Вестник славянства», 1889, т. III, стр. 118—126; 4 Сырку, I, стр. 78—82.

е) Его же к всепресвятей владычници богородици о томжде («Дево владычице богородице, иже единородное бога Слово...»). — 1) ГИМ, Синод., 374 (307), Требник сербский, 1-я пол. XV в., л. 243 об. и дальше; 2) ГИМ, Синод., 377 (310), Требник, нач. XVI в., л. 71 об.

2. В бездожде.

а) «Δέσποτα κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ τῷ ζῶντι καὶ ἐνοποστάτῳ σου Λόγῳ...». — ГИМ Синод. греч., 431 (349), Сборник, XIV в., лл. 16 об.—17 об.; 33 об.—34 об.; в кн.: А. А. Дмитриевский. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. II. Εὐχολόγια. Киев, 1901, стр. 291.⁵

Молитвы за бездожде. Творение святейшаго патриарха Филофеа. Перевод многогрешнаго Феодора («Владыко господи боже наш, иже живым и съставным си Словом...»). — 1) ГИМ, Синод., 371 (675), Требник, кон. XIV—нач. XV в., лл. 162—164; 2) ГИМ, Синод., 501 (468), Канонник, 1457 г., лл. 155—157; 3) ГБЛ, ОИДР,

² Далее: Coar.

³ Далее: Сырку, I.

⁴ Далее: Качановский.

⁵ Далее: Дмитриевский.

347, Богослужебный сборник, XVI—XVIII вв., лл. 214 об.—216 об.; Потребник иноческий. М., 1639, лл. 403 об.—404 (под названием: «В начало индикта»).

б) «Владыко господи боже силам, иже в триех съставех...». *V^o S. 351-352*, в) «Господи боже вседержителю, взводяй облакы...». — ГИМ, Синод., 501 (468), Канонник 1457 г., лл. 125—127.

Молитвы (б—в) напечатаны по Служебнику патриарха Евфимия, см.: Качановский. — «Вестник славянства», 1889, т. IV, стр. 122—124; Сырку, I, стр. 86—88.

3. На поганяя.

«Δέσποτα κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ σοφίας ἀρρητῶ Δόξα...». — ГИМ, Синод. греч., 431 (349), Сборник, XIV в., лл. 32 об.—33 об.; Дмитриевский, стр. 290.

«Владыко господи боже наш, иже премудрости неизреченным словом...». — 1) ГБЛ, ТСА, 253, Канонник, кон. XIV в., лл. 242 об.—243 об.; 2) ГБЛ, МДАфунд., 77, Миняя общая, посл. четв. XV в., лл. 280—283 об.; 3) ГИМ, Синод., 354 (618), Служебник, XVI в., лл. 265 об.—270.

4. При вступлении на Ираклийскую митрополищю кафедру.

«Δέσποτα κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ πάσης ἀγάπης...». — ГИМ, Синод. греч., 431 (349), Сборник, XIV в., л. 42 об.; Сырку, I, стр. XXXIII—XXXIV.

«Владыко господи боже наш, иже всяя твари, видимыя и разумеваемаы, содетель...». — ГИМ, Синод., 501 (468), Канонник, 1457 г., л. 276 об. (под названием: «Молитва благодарствена, вкупе и молебна, повнегда предстати [I] смертной язве, литии бывши, общему поминанию о всех усопших, яже и прочтена бысть на конце такового поминання»).

Напечатана (в ином переводе) по Служебнику патриарха Евфимия Тырновского в кн.: Сырку, I, стр. 81—82.

5. О избавлении пленных.

«Παρθένε δέσποινα Θεοτόκε, ἡ τὸν μονογενῆ...». — ГИМ, Синод. греч., 431 (439), Сборник, XIV в., лл. 31—32; Дмитриевский, стр. 288—289.

«Дево владычице богородице, иже единородного...». — 1) ГИМ, Синод., 534 (618), Служебник, XIV в., лл. 270 об.—278 (под названием: «Молитва молебна к пресвятей владычице богородицы в литию и молебен»); 2) ГИМ, Синод., 501 (468), Канонник, 1457 г., лл. 77 об.—79 (под названием: «Священнаго архиепископа Константинограда кирь Филофия молитва к святей владычице богородици, изложена внезапно, а не преже во уме изображена, при новоявленных тое чудесех, по западени(и) Ираклия явившихся»), лл. 274 об.—276; 3) ГИМ, Синод., 370 (271), Служебник, 1665 г., лл. 203—205 (под названием: «Молитва к пресвятей богородицы о нашествии ратник и пленных избавлении»).

Напечатана по Служебнику Евфимия Тырновского в кн.: Сырку, I, стр. 89—90 (под названием: Филофея архиепископа Константинограда молитва к пресвятей владычице и богородици възложено самохотне о новоявленных ея чудесе, еже по пленени явльшееся в Ираклии); Требник Петра Могилы, Киев, 1646, ч. III, стр. 179—182 (под названием: «В нашествии ратник и о избавлении плененных»).

6. Во время труса.

«Βασιλεῦ ἄγιε, φιλάνθρωπε δέσποτα, μακρόθυμε...». — Goar, p. 791.

«Царю святыи человеколюбче, царю длготрпеливче...». — 1) ГИМ, Синод., 371 (675), Требник, кон. XIV—нач. XV в., л. 65; 2) ГИМ, Синод., 374 (307), Требник сербский, 1-я пол. XV в., л. 284; 3) ГИМ, Синод., 370 (271), Служебник, 1665 г., лл. 202—203; Требник Петра Могилы, ч. III, стр. 278—280 (под названием «Молитва святейшего кир Филофея патриарха о избавлении прещения труса»).

7. В общей нужде.

а) «Владыко господи боже наш, высокий и славный человеколюбче...».

б) Молитва тогожде кир Филофея о избавлении злорастворных времен, противных ветров и глада («Владыко господи боже наш, иже составным и безначальным своим словом и животворным...»). — ГИМ, Синод., 501 (468), Канонник, 1457 г., лл. 102—104.

Молитвы (а—б) см.: Требник Петра Могилы, ч. III, стр. 257—261, 262—264.

8. В начало индикта.

«Того же молитвы в начало индикту, бывшу и тогда съмрътноносу»

а) «Благодарим тя господи боже наш, яко множеством...».

б) «Владыко вседержителю, господи небесе и земля...».

Молитвы (а—б) напечатаны по Служебнику Евфимия Тырновского: Качановский, «Вестник славянства», 1889, т. IV, стр. 118—122; Сырку, I, стр. 84—86, *V^o S. 346-347*

9. По акафисте к богородице.

Молитва по акафисте и каноне к пресвятой богородице. Творение преподобнаго Филофея, архиепископа Константинограда («Нескверная, неблазная, нетленная, пречистая, пренепорочная...»). — 1) ГИМ, Синод., 501 (468), Канонник, 1457 г., лл. 131—134; 2) ГБЛ, МДА, 28 (224), Сборник, XVI—XVII вв., л. 185 об.; 3) ЦГИА, ф. 834, оп. 3, № 3776, Правильник, XVII в., лл. 27—33 об.; 4) БАН, 21.2.23 (1083),

Каноны богородице, кон. XVII в., л. 35; 5) БАН, 32.16.5 (263), Синодик, кон. XVII в., л. 63 об.; 6) ГПБ, Соловецк., 43 (61 Анзерск. скита), Псалтирь, Апокалипсис и Канонник, XVIII в., л. 144; 7) БАН, 21.10.9 (1410), Богослужебный сборник, серед. XIX в., л. 46. Напечатана при Акафисте покрову: Акафисты различны. По-чаев, 1776 г.

10. Богородице Одигитрии.

а) «Филофеево творение» («О всенепорочная пресвятая дево богородице владычице Одигитрии...»). — 1) ГИМ, Синод., 502 (470), Правило молебное, нач. XVI в., л. 93; 2) ГИМ, Синод., 503 (774), Собрание канонов и молитв, XVI в., л. 500 об.

б) «Молитва Филофея к богородице» («Пресвятая дево Одигитрие, владычице богородице...»). — 1) ЦГИА, ф. 834, оп. 1, № 602, Богослужебный сборник, XVI—XVII вв., л. 83 об.—90 об. (без конца); 2) БАН, 45.8.92 (14), Сборник молитв, серед. XVIII в., л. 14 об.—17 об. (под названием: «Молитва к пресвятой богородице Одигитрии. Творение кир Философеа [I] патриарха Царяграда»); ГИМ, Синод., 503 (774), л. 506 об.

11. Святому духу.

Молитва особна святому духу. Творение святейшаго патриарха Константинограда Филофея («Царю небесный, утешителю, владыко безначальный...»). — 1) ГИМ, Синод., 344 (601), Служебник митрополита Киприана, XIV в., л. 84 об.—88 (по-скольку весь этот Служебник, согласно приписке на л. 72, перевел митрополит Киприан, ему же, очевидно, принадлежит перевод и этой молитвы); 2) ГИМ, Синод., 374 (307), Требник сербский, 1-я пол. XV в., л. 140 об.; 3) ГИМ, Синод., 386 (678), Устав церковный, XV в., л. 217; 4) ГБЛ, МДАФунд., 82, Антиазиатский сборник, XVI в., л. 3 об.; 5) ЦГИА, ф. 834, оп. 1, № 298, Миняя общая, XVI—XVII вв., л. 255 об.—256 (без конца); 6) ГИМ, Синод., 370 (271), Служебник, 1665 г., л. 112; Потребник мирской. М., 1639, лл. 93—95; Требник Петра Могилы, ч. III, стр. 24—27.

12. Святой Троице.

Филофея патриарха Константинограда молитва святой Троице («Пречисте, нескверне, безначальне, невидиме, непостижиме...»). — ЦГИА, ф. 834, оп. 1, № 627, Богослужебный сборник, 2-я пол. XVIII в., лл. 426—427.

III. Прочие произведения

1. Устав службы.

а) Φιλοθέου τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Διάταξις τῆς θείας καὶ ἱερᾶς λειτουργίας. — Сырку, I, стр. 149—172.

Устав божественна службы иже во святых отца нашего Иоанна Златоустаго. — 1) ГИМ, Синод., 344 (601), Служебник митр. Киприана, XIV в., лл. 1—40; 2) ГИМ, Синод., 347 (952), Служебник Сергия Радонежского, XIV в., лл. 3 об.—73; 3) БАН, 11.9.1 (Воскр. 2), Служебник, 3-я четв. XVI в., лл. 65 об.—75; напечатан по Служебнику Евфимия Тырновского в кн.: Сырку, I, стр. 1—31 (под названием: «Устав божественны службы свята литургии, в нем же и диаконская, Филофея патриарха Константинограда творение»); E. Katusziacki, S. 283—306.

б) Διάταξις τῆς ἱεροδιακονίας. Migne, PG, t. 154, col. 745—766.

Устав божественны службы: како достоит священнику с диаконом служити. — 1) ГИМ, Синод., 346 (892), Служебник, XIV в., лл. 2—9 (без конца); 2) ЦГИА, ф. 834, оп. 1, № 732, Служебник, XV в., лл. 2—7 об.; 3) ЦГИА, ф. 834, оп. 1, № 864, Требник, XV в., лл. 96—115 об. (без конца); 4) ГИМ, Синод., 376 (268), Требник и Служебник, кон. XV в., лл. 7—24 (под названием: «Устав божественных служеб. Творение Филофея патриарха Цариграда. Списажесе се смиренным митрополитом Киевским и всея Руси Киприаном»); 5) ГИМ, Синод., 350 (606), Служебник новгор. архиеп. Евфимия, XV в., лл. 99 об.—120; 6) БАН, 32.2.3 (Сев. 266), Служебник, 2-я пол. XVIII в., лл. 1—20 об.; напечатан по славяно-русскому Служебнику Ватиканской библиотеки, № 14, конца XIV—начала XV в. в кн.: Н. Ф. Красносельцев. Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки. Казань, 1885, стр. 172—194; E. Katusziacki, S. 357—373.

2. Учительное Евангелие (сборник воскресных и праздничных поучений различных авторов, главным образом Иоанна Златоуста).⁶ — 1) ГИМ, Увар. 297 (55), Евангелие Учительное, нач. XV в.; 2) ГБЛ, ТСА, 99 (6), Евангелие Учительное, XV в.; 3) ГПБ, ОЛДП, 90, Учительное Евангелие, 1464 г.; 4) ГПБ, Кир.-Белоз., 134/1211, Сборник патристический, нач. XVI в., лл. 1—96; 5) ГИМ, Синод., 209 (76), Собрание поучений, XVI в.; 6) ГБЛ, ТСА, 100 (2), Учительное Евангелие, 1524 г. (другой

⁶ Подробную роспись содержания и перечень изданий XVI—XVII вв. см.: А. Горский и К. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки, отд. 2, ч. 2. М., 1859, стр. 657—668.

перевод); 7) ГИМ, Синод., 210 (59), Собрание поучений, XVI в.; 8) ГПБ, Соловецк., 371 (155), Учительное Евангелие, XVI в.; 9) ГПБ, Соловецк., 372 (156), Учительное Евангелие, XVI в.; 10) ГПБ, Соловецк., 373 (157), Учительное Евангелие, XVI в.; 11) ЦГИА, ф. 834, оп. 4, № 1441, Поучение, серед. XVII в.; 12) ГИМ, Синод., 211 (75), Собрание поучений, XVII в.; 13) ГИМ, Синод., 212 (408), Собрание поучений, XVII в.

3. Предание к ученику.

Святейшаго патриарха Константинограда кир Филофея предание к своему его ученику, еже како внимательне седети в келии с сущими своими послушниками. — 1) ГБЛ, ТСА, 704 (1821), Патерик скитский с прибавл., XV в., лл. 318—320 об.; 2) ГБЛ, ТСА, 756 (1637), Сборник, XV в., лл. 19—24 об.; 3) ГПБ, Q.1.738, Псалтирь с воследованием, XV в., л. 15 об.; 4) ГИМ, Увар., 205 (61), Авва Дорофей, XV в., л. 171; 5) ГПБ, Кир.-Белоз., 26/1103, Сборник («Иларий Великий»), 1-я пол. XV в., лл. 29—35 об.; 6) ГПБ, Кир.-Белоз., 101/1178, Сборник, XVI в., лл. 97 об.—112; 7) ГПБ, Кир.-Белоз., 25/1102, Сборник («Ниловы главы»), XVI в., лл. 383—387; 8) ГПБ, Кир.-Белоз., 29/1106, Сборник нравоучений, XVI в., лл. 73—80 об.; 9) ГПБ, ОЛДП, Q.661, Сборник, XVI в., лл. 425—433; 10) ГИМ, Воскр.-Новоерус., 76, Сборник, XVI в., лл. 376—383 об.; 11) ГБЛ, ТСА, 799 (1927), Нил Сорский, нач. XVII в., лл. 156—178 об.; 12) ГПБ, Соловецк., 398 (85), Главник, XVII в., л. 115.⁷

⁷ Перечень списков здесь, как и в ряде предшествующих случаев, можно было бы значительно продолжить. Не исключено, думаю, что окажется возможным продолжить и сам этот перечень произведений.

Р. П. ДМИТРИЕВА

Четыре сборники XV в. как жанр

В рукописном наследии древней Руси значительную долю составляют разного рода сборники. Разобраться во всем многообразии этих сборников, систематизировать их и определить те законы, по которым шло их создание, — задача в значительной мере трудная; по существу, она в научной литературе не ставилась и не решалась. Изучение рукописных сборников представляет интерес не только в историко-культурном отношении, но и потому, что это может дать вспомогательный материал для характеристики той среды, где создавались литературные произведения.

В научной литературе в известной мере исследована природа происхождения некоторых тематических сборников. Типы тематических сборников многообразны. Хорошо известны сборники с традиционным содержанием, ведущие свое происхождение от греческих оригиналов. Эти сборники имеют определенные названия: «Пчела», «Златая цепь», «Измарагд», «Златоструй». Они представляют собой более или менее устойчивый подбор статей учительного характера и морально-философских изречений.

Кроме того, рукописное наследие сохранило массу сборников, которые тоже можно определять как тематические. Но в отличие от названных выше переводных сборников эти тематические сборники можно классифицировать и объединять на основании их содержания, но при этом они могут быть не связаны общим происхождением. Чаще эти сборники возникают независимо друг от друга, по преимуществу каждый новый составитель подбирает статьи для них заново. Сборники, подбираемые по темам, имеют самое разнообразное содержание, иногда они охватывают широкий круг вопросов, а иногда довольно узкий. Они могут быть посвящены и чисто церковной тематике и более широкой проблематике — публицистике, истории, географии и т. д.

Особенно много сборников с историческим содержанием. В научных описаниях рукописей эти сборники нередко бывают выделены в особый раздел.¹ Природа создания этих сборников, их структура и этапы развития как особого типа рукописной книги остаются не выясненными. Уяснение этих вопросов не только помогло бы в воссоздании истории рукописной книги, но и способствовало бы раскрытию развития исторической мысли и конкретных условий ведения летописания. Отметим, что такого типа сборники чаще писались профессиональными писцами по инициа-

¹ Составители новейшего описания рукописей БАН посвятили отдельную книгу такого рода сборникам; см.: Исторические сборники XV—XVI вв. Описание рукописного отдела БАН СССР, т. 3, вып. 2. Составители: А. И. Копанев, М. В. Кукушкина, В. Ф. Покровская. М.—Л., 1965.

тиве какого-либо влиятельного заказчика (монастыря, князя, митрополита, воеводы, игумена). Цель их написания могла быть разной.

Помимо тематических сборников сохранилось много сборников, которые в описаниях рукописей чаще всего определяются как сборники неопределенного состава. Большинство из них принадлежит к числу так называемых четвых сборников. Под четвыми сборниками мы понимаем те рукописи, которые предназначались для чтения на досуге. Именно в составе этих сборников преимущественно сохранились литературные произведения. Для нас важно выяснить, в какие виды четвых сборников чаще включались литературные произведения. Установление общих черт и закономерностей подбора статей в этих сборниках позволяет проследить конкретные условия бытования литературных произведений.

Если в научных исследованиях поставлен вопрос о большом значении изучения рукописного наследия для воссоздания истории литературы древней поры, то вопрос о жанре четвых сборников, о законах их создания, об их характерных признаках еще не поднимался. В настоящей статье ставится задача выяснения природы некоторых видов четвых сборников в пределах только XV и XVI вв. В основу изучения особенностей четвых сборников этого периода берутся рукописи трех хорошо сохранившихся монастырских библиотек — Троице-Сергиевой лавры, Кирилло-Белозерского и Волоколамского монастырей. Для сравнения и сопоставления привлекаются также рукописи того же времени из других собраний.

Обратимся сначала к XV в. По сравнению с XIV в. от него сохранилось значительно большее число рукописей, среди которых много четвых сборников. По мнению А. Д. Седельникова, в XV в. на Руси наблюдались большие сдвиги в развитии книгописного дела. Замена пергамента бумагой и новые способы письма (полуустав) значительно облегчили работу писцов. Нужды церковного обихода обеспечивались быстрее, и переписчики могли шире удовлетворить и читательские интересы.²

Но дело заключалось не только в техническом усовершенствовании книгописания. Новые веяния эпохи Предвозрождения, отразившиеся на литературном развитии Руси конца XIV—первой половины XV в.,³ безусловно сказались и на росте книгописания. Живущие в монастырях Афона и Константинополя русские усиленно занимаются списыванием книг, переводами, сличениями русских богослужебных книг с греческими. В свою очередь на Русь приезжают книжники греки, сербы, болгары. Среди них оказались такие выдающиеся писатели, как митрополит Киприан, Григорий Цамблак, Пахомий Серб.⁴ «Южнославянские рукописи и переводы наводняют русские монастырские библиотеки и распространяют мысли и настроения византийского Предвозрождения. Одновременно русские книжники усиленно трудятся над возрождением собственной русской книжности, переписывают сочинения, созданные еще до татаро-монгольского завоевания».⁵ Происходил процесс обновления состава библиотек: исправлялись и переписывались по новым правилам старые рукописи, вводились переводы новых, ранее неизвестных сочинений греческих авторов.

² А. Седельников. Несколько проблем по изучению древней русской литературы. Методологические наблюдения. — «Slavia», гошп. VIII, seš. 3, 1929, Praha, s. 511—512.

³ Д. С. Лихачев. Предвозрождение на Руси в конце XIV—первой половине XV века. — В кн.: Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы. М., 1967, стр. 136—182.

⁴ Там же, стр. 141.

⁵ Там же, стр. 141—142.

Все это должно было отразиться на развитии жанра четых сборников, которых от XV в. сохранилось большое число. Наиболее распространенным был тип сборника, состоящего, по преимуществу, из житий, сказаний, «слов» и повестей церковно-назидательной и богословской тематики. Сочетание статей в сборниках бывает самое разнообразное, так как каждый составитель подбирает статьи заново, по своему усмотрению. Копирование сборников неопределенного состава — явление довольно редкое. В сборниках, близких друг другу по месту создания, можно проследить заимствование отдельных статей, но полного повторения состава в них нет. Дело в том, что каждый из этих сборников составлялся по заказу или инициативе частных лиц и индивидуальность каждого составителя или владельца сборника, в большей или меньшей степени, отражается в их содержании.

Следует обратиться к конкретным примерам. Перечислим некоторые четые сборники, связанные своим происхождением и бытованием с двумя упомянутыми выше монастырями — Кирилло-Белозерским и Троице-Сергиевой лаврой. Новые явления в письменности, связанные с литературным движением эпохи Предвозрождения, нашли отражение в содержании четых сборников XV в., созданных в этих монастырях. Для примеров отобраны такие сборники, из содержания которых ясно видно, что новые черты книгописания, связанные с литературным развитием конца XIV—XV в., имели распространение и в Кирилло-Белозерском монастыре, и в Троице-Сергиевой лавре. Одновременно приводимые сведения об этих рукописях позволяют говорить о единых правилах создания четых сборников в конкретных условиях жизнедеятельности каждого из монастырей.

Из числа кирилло-белозерских четых сборников взяты преимущественно те, которые упомянуты в описании, составленном в Кирилло-Белозерском монастыре в конце XV в.⁶ Выбор этих рукописей определяется как достаточно типичным содержанием их, так и тем, что описание, составленное в XV в., дает необходимые дополнительные сведения о данных рукописях: можно с уверенностью говорить, что они в XV в. находились в Кирилло-Белозерском монастыре; кроме того, описание иногда упоминает имя владельца рукописи, о чем в самой рукописи не сообщается. В этот список включены и те сборники, местонахождение которых в настоящее время неизвестно, так как о составе сборника можно судить на основании описания, составленного в конце XV в.⁷

1. Соф., № 1365, в лист, 255 лл.⁸ Начало рукописи (лл. 1—135 об. — Житие Варлаама и Иоасафа) писано в XIV в., остальная часть (лл. 136—255) написана в XV в.; разные почерка, устав и полуустав. Содержит: «слова», поучения, Житие Мартиниана; из русских произведений здесь переписаны: Киево-Печерский патерик Феодосиевской редакции, Сказание о Михаиле Черниговском. Эта рукопись в XV в. находилась в составе Кирилло-Белозерской библиотеки.⁹

⁶ ГПБ, собр. Кир.-Белоз., № 101/1178. Публикацию и научное описание рукописи см.: Н. Никольский. Описание рукописей Кирилло-Белозерского монастыря, составленное в конце XV в. СПб., 1897. (Далее: Никольский. Описание К-Б XV в.)

⁷ Далее шифры рукописей обозначены сокращенно: Софийское собрание — Соф., Кирилло-Белозерское собрание — К-Б, собрание Троице-Сергиевой лавры — ТСА, собрание Московской духовной академии, фундаментальное — МДАФунд.

⁸ Рукопись описана: Описание рукописей С.-Петербургской духовной академии. Софийская библиотека, вып. III. Составил Д. И. Абрамович. СПб., 1910, стр. 51—54. (Далее: Абрамович. Описание Софийской библиотеки).

⁹ Никольский. Описание К-Б XV в., стр. 6, 180, 314. В инвентарной описи XV в. она названа «Асаф в десять на хартии с Киевским патериком».

2. К-Б, № 4/1081, в 8-ку, 202 лл.¹⁰ На л. 1 имеется запись — «Сборник Пансиевской», по лл. 8—43 — «Князя Стефана Васильевича Комрина 6920» (1412 г.). Главное содержание сборника составляют «слова» отцов церкви. Из древнерусских авторов включено два «слова» Феодосия Печерского и «Слово о исходе души», приписываемое Кириллу Туровскому. Имеется несколько апокрифических сочинений.

3. Соф., № 1276, в лист, 405 лл.¹¹ В описании, составленном в конце XV в., эта рукопись названа «Сборник Тимановской».¹² На полях рукописи имеются приписки, отсылающие к другим спискам произведений в тех же кирилловских рукописях того времени. На левом поле л. 196 об. написано: «Чти два слова в меньшей книзе — Златоуст же. Въста трети день господь нашъ Исус Христос. Другое слово. Радуйтеся о господе возлюбленная братиа и паки». Под «меньшей книгой», вероятно, имеется в виду «меньшей сборник Ефросинов», известный по описанию XV в., где действительно были переписаны эти два «слова» Иоанна Златоуста. Кроме того, они имеются в рукописи К-Б, № 53/1130 и «Антониевском сборнике», известном только по описанию XV в. Внизу л. 196 об. написано: «Зде 7 слово, а в другом 9 слово во Антониевской». На л. 201 об. приписано: «О Фоме 2-е слово Златоуста игумена в книзе. 3-е слово Туровского о артусе. 4-е слово в Асафе от доски». Эта приписка опять отсылает к сборнику К-Б, № 53/1130 (сборник игумена Игнатия), где на лл. 268—273 переписано «слово» Иоанна Златоуста «о неверствии Фомы». Из русских произведений в сборник включены: Житие митрополита Петра, составленное Киприаном, Сказание о Борисе и Глебе, «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона. Последние два произведения переписаны были также в «меньшем сборнике Ефросина». По мнению Н. К. Никольского, почерк приписок на рукописи Соф., № 1276 близок почерку известного кирилловского книгописца Ефросина.¹³ Поэтому можно думать, что некоторые из названных статей Ефросин переписывал в свой сборник из этой рукописи.

В описании XV в. упоминается о трех сборниках и потребнике, принадлежавших Ефросину. Исходя из вышеизложенного и судя по некоторым другим данным (потребник вплетен в рукопись К-Б, № 6/1083), названный Ефросин является одним и тем же лицом, который был также владельцем и составителем сборников К-Б, №№ 9/1086, 11/1088, 22/1099, 6/1083. Об этих сборниках речь пойдет ниже, но именно поэтому и важно сейчас остановиться на трех не обнаруженных в настоящее время, но попавших в описание XV в., сборниках Ефросина. В этом описании каждый из них получил свое особое название.

4. «Сборник Ефросиновской болшой».¹⁴ В этот сборник кроме «слов», поучений и житий включены главы из Палеи исторической, Сказание о св. Софии в Царьграде. Здесь же переписано Слово на воздвижение креста Григория Цамблака. Многие жития, помещенные здесь, повторяются в рукописи К-Б, № 47/1124. Может быть, из рукописи ТСА, № 745 конца XIV в. сюда было заимствовано Житие Игнатия Ростовского, а также Житие Ивана Кущника.

¹⁰ Рукопись описана: И. Срезневский. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках, т. II. СПб., 1876, № LVI, стр. 297—304, 334—339.

¹¹ Рукопись описана: Никольский. Описание К-Б XV в., стр. 248—263.

¹² Там же, стр. 5, 160.

¹³ Там же, стр. 248.

¹⁴ Там же, стр. 17—29.

5. «**Меньшей сборник Ефросинов**»¹⁵ интересен как тем, что в него включено много русских статей, так и тем, что многие из них встречаются в других кирилло-белозерских сборниках XV в. Ранее были отмечены общие статьи этого сборника и сборника Соф., № 1276. Общей для них статьей является также Сказание о Борисе и Глебе. В Ефросиновский сборник включено несколько «слов» Кирилла Туровского, одно из них переписано в сборнике, известном по описанию XV в. под названием «Антониевский».¹⁶ Отрывок текста о крещении князя Владимира, возможно, был заимствован из рукописи К-Б, № 53/1130. Отметим, что в рукописи № 53/1130 рукой Ефросина переписаны Апокалипсис и часть Синаксарей.¹⁷ Переписанное в Ефросиновском сборнике Житие Леонтия Ростовского имеется в упомянутой выше троицкой рукописи — ТСА, № 745.

6. «**Средней сборник Ефросинов**». В конце чернового описания его сделана приписка: «В книзе сей 110 слов, тетрадь 7, лист 600, в лето 6973 (1465) месяца декабря».¹⁸ Этот сборник целиком посвящен церковно-богословской тематике, в конце его переписаны Синаксари.

7. «**Студит меншой, а в нем приписи**». Так назван один из несохранившихся сборников в описании кирилло-белозерских рукописей конца XV в.¹⁹ Включенные в него жития Илариона и Харитона Исповедника переписаны в двух других кирилло-белозерских рукописях — К-Б, №№ 19/1258, 16/1255. Из русских произведений в сборник включены каноны Сергию Радонежскому, жития Никиты Переяславского и Кирилла Белозерского.

В описании XV в. отмечено, что игумену Игнатию, который был игуменом в Кирилло-Белозерском монастыре в 1471—1475 гг., принадлежало пять сборников, которые в описании подробно расписаны. В настоящее время из пяти сборников известно два — К-Б, №№ 16/1093, 53/1130. О сборнике К-Б, № 53/1130 будет сказано ниже, остальные являются типичными четвыми сборниками с церковно-богословской тематикой. Наиболее интересным из них является сборник, обозначенный в описании XV в. «вторым».²⁰

8. «**Второй**» сборник Игнатия. Некоторые статьи из этого сборника в настоящее время находятся в рукописи К-Б, № 19/1258. Многие статьи «второго» сборника Игнатия повторяются в сборниках Ефросина («меньшем» и «среднем»). В этот сборник Игнатия из русских сочинений включена статья о Моисее Угрине из Киево-Печерского патерика.

9. К-Б, № 26/1103, в 4-ку, 479 лл. В описании XV в. он назван «сборником Фегнастовым».²¹ Русских произведений в сборнике нет. Отдельные статьи повторяются в других кирилло-белозерских рукописях XV в.: первое «слово» Диоптры Филиппа переписано в рукописи К-Б, № 16/1093, Слово Филимона Отшельника есть в рукописях К-Б, №№ 87/212, 16/1093, Беседы Зосимы о ярости переписаны в рукописи К-Б, № 87/212.

10. К-Б, № 139/1216, в 4-ку, 429 лл. В описании XV в. рукопись определена как «сборник Михайловской главник».²² В ней в основном пере-

¹⁵ Там же, стр. 57—70.

¹⁶ Там же, стр. 41—48.

¹⁷ Я. С. Лурье. Литературная и культурно-просветительная деятельность Ефросина в конце XV в. — ТОДРА, т. XVII, М.—Л., 1961, стр. 138—139. (Далее: Лурье. Литературная деятельность Ефросина).

¹⁸ Никольский. Описание К-Б XV в., стр. 70—83.

¹⁹ Там же, стр. 91—94.

²⁰ Там же, стр. 128—133.

²¹ Там же, стр. 287—299.

²² Там же, стр. 308—310.

писаны «слова» и поучения церковные, в том числе «Слово постническое» Максима Исповедника, переведенное в 1429 г. на Афоне.

11. К-Б, № 19/1036, в 4-ку, 427 лл. Эта рукопись также упоминается в описании XV в.²³ Рукопись писана несколькими почерками, часть листов принадлежит руке писца Мартинианища. Возможно, что это Мартиниан Белозерский, который умер в 1483 г.; одно время он был игуменом Троицкого монастыря, потом Ферапонтова. Многие статьи сборника повторяются в других кирилло-белозерских рукописях того времени. Особенно много совпадений со сборником Соф., № 1276; общие между ними статьи: Андрея Критского Слово на рождество богородицы, Иоанна Дамаскина Слово на рождество богородицы, Георгия архиепископа Никомидийского Слово на погребение Христа, Сказание о Борисе и Глебе. Кроме «слов», поучений и житий здесь переписано полемическое сочинение против латинян — «Епистолия на римлян», которое имеется в кирилловском сборнике К-Б, № 53/1130. В сборник К-Б, № 19/1036 включено апокрифическое «Сказание Афродитиана о бывшем в Персьтей земли чюдеси».

12. К-Б, № 20/1197, в 4-ку, 430 лл. Рукопись в черновом варианте описания XV в. названа как «третий сборник Игнатия Матвеева».²⁴

Не меньшее число четврых сборников XV в., посвященных преимущественно церковно-богословской тематике, можно найти и среди рукописей библиотеки Троице-Сергиевой лавры. Ограничимся тоже приведением отдельных примеров.

1. ТСЛ, № 116, в 4-ку, 439 лл.²⁵ В первой части рукописи (до л. 266) переписан Апостол толковый. Для нас интересна вторая часть рукописи, которая является типичным четврым сборником. Рукопись принадлежала Пахомию Сербу и, видимо, им самим была написана (на л. 167 рукою писца приписано «монах Пахомио»). Сборник представляет значительный интерес тем, что здесь переписаны жития и службы, посвященные Сергию Радонежскому и Никону, ученику Сергия, автором которых является Пахомий Серб. Текст службы Борису и Глебу, включенной в этот сборник, считается также принадлежащим перу Пахомия Серба.²⁶

2. ТСЛ, № 746, в 4-ку, 416 лл. Почерка разные.²⁷ История создания этой рукописи изложена в послесловии. Оригинал настоящей рукописи (так же как рукописи К-Б, № 16/384) был создан в 1431 г. на Афоне Афанасием Русиним. Рукопись ТСЛ, № 746 была написана Ионою, игуменом Угрешским, по повелению игумена Сергиева монастыря Зиновия (он был игуменом в 1432—1443 гг.). Сохранились сведения, что при нем были переписаны еще две рукописи — ТСЛ, №№ 407, 669. Все ли статьи из оригинала были включены в сборник ТСЛ, № 746, не известно. Однако наш сборник не является только механической копией. Дело в том, что сюда включили Житие Сергия Радонежского редкой второй редак-

²³ Там же, стр. 263—271.

²⁴ Там же, стр. 192. Современное описание рукописи составлено Н. К. Никольским (стр. 318—322).

²⁵ Рукопись описана: [Арсений]. Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры, ч. I. М., 1878, стр. 86. (Далее: Арсений. Описание ТСЛ).

²⁶ В. Ключевский. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871, стр. 128. В. Яблонский, правда, сомневается в авторстве Пахомия, но и не отрицает его полностью (В. Яблонский. Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб., 1908, стр. 213—215).

²⁷ Рукопись описана: Арсений. Описание ТСЛ, ч. III, М., 1879, стр. 139—141.

ции, безусловно списанное из какой-либо троицкой рукописи, тем более если иметь в виду, что время написания рукописи очень близко времени создания Жития. Четыре сборники редко повторяют друг друга без каких-либо изменений.

3. ТСЛ, № 747, в 8-ку, 464 лл.²⁸ Рукопись написана в 1445 г. священноиноком Макарьем для старца Сергиева монастыря Паисия. Вероятно, ему же принадлежали рукописи ТСЛ, №№ 748, 701. Может быть, он писал рукопись и ТСЛ, № 764. «Слово св. Евсевия о пришествии Иоанна Предтечи в ад» и «Похвала Климента о четверодневном Лазари» переписаны в этот сборник из более ранней, троицкой рукописи — ТСЛ, № 745. Начало послесловия, в котором сообщается, что рукопись была написана в 1445 г., совпадает с послесловием более ранней троицкой рукописи (ТСЛ, № 185).

4. ТСЛ, № 748, в 4-ку, 456 лл.²⁹ Сборник этот принадлежал Паисию (имеется запись «Сборник Паисеевской»); вероятно, это то же лицо, что и владелец предыдущей рукописи и рукописи ТСЛ, № 701, где на обороте последнего листа имеется запись: «В лето 6977 (1469) пресвитер раб Христов Паисее». Переписанное в рукописи ТСЛ, № 748 Житие Иоанна Дамаскина имеется также в названной выше рукописи (ТСЛ, № 746), Житие Павла Фивейского было помещено в более ранней рукописи — ТСЛ, № 747. Из русских сочинений здесь переписано «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона.

5. ТСЛ, № 749, в 4-ку, 445 лл.³⁰ Сборник назван Серапионовским, написан он той же рукой, что и рукопись ТСЛ, № 748. Еще две троицкие рукописи XV в. названы серапионовскими — ТСЛ, №№ 44, 175. Вероятно, речь идет об одном и том же лице. Житие Афанасия Афонского и Слово похвальное Димитрию в этот сборник были переписаны скорее всего из более раннего сборника — ТСЛ, № 746. Мучение Иулиании, имеющееся в сборнике ТСЛ, № 749, включено также в сборник ТСЛ, № 747.

6. ТСЛ, № 753, в 4-ку, 518 лл.³¹ В конце рукописи имеется запись «Книга Сергиевская»; возможно, что тот же Сергей владел другой рукописью XV в. — ТСЛ, № 158. Сборник включает большое число «слов» отцов церкви, в том числе в виде отдельных отрывков. Многие статьи этого сборника повторяются в других троицких рукописях XV в.: Поучение Илариона и Слово Афанасия Великого хотящим спастися есть в рукописи ТСЛ, № 752, Слово Иоанна Дамаскина на благовещение — в рукописи ТСЛ, № 744, Слово Епифания Кипрского о погребении тела господня и Слово Афанасия св. горы Синайской на преображение — в рукописях ТСЛ, №№ 744, 750.

7. ТСЛ, № 755, в 4-ку, 407 лл.³² В этот сборник включено много житий, в том числе Житие Филарета Милостивого от Понта, которое имеется также в троицкой рукописи XV в. (ТСЛ, № 748). Из русских произведений здесь переписаны Сказание о чудесах Бориса и Глеба и Слово похвальное Сергию Радонежскому, сочиненное Епифанием.

8. ТСЛ, № 756, в 4-ку, 485 лл.³³ Сборник отличается большим числом статей; интересен тем, что часто в него включены произведения не целиком, а мелкими отрывками или в виде отдельных выписок. Эта черта

²⁸ Там же, стр. 141—143.

²⁹ Там же, стр. 143—145.

³⁰ Там же, стр. 145.

³¹ Там же, стр. 149—152.

³² Там же, стр. 155—157.

³³ Там же, стр. 157—159.

характерна для определенного вида сборников XV в., о чем будет сказано ниже. Многие статьи, переписанные в этом сборнике, повторяются в других троицких рукописях XV в., особенно много общих статей со сборником ТСЛ, № 753: «Словеса душеполезна к Федулу Исихия прозвитера», «слова» Григория Синаита, «Слово Марка о гордящихся от дел правды», «Преподобнаго отца Филимона Ошелника слово зело полезно», «Диодоха фотийского епископа словеса постническия». Следует отметить, что здесь переписано «Слово постническо» Максима Исповедника, переведенное в 1425 г. на Афоне. Оно также было переписано в рукописях XV в. ТСЛ, №№ 704 и 175 (рукопись 1431 года). Имеется оно и в рукописи XV в. К-Б, № 139/1216.

9. ТСЛ, № 760, в 4-ку, 333 лл.³⁴ Это две рукописи, сплетенные вместе (первая — книга Петра Дамаскина, вторая — сборник). В этот сборник включены полемические сочинения, направленные против латинян, и сделан подбор выписок на тему о Троице. Названные темы стали популярными особенно во второй половине XV в. и получили распространение в особом типе четвх сборников, о чем будет сказано ниже.

10. ТСЛ, № 763, в 4-ку, 415 лл.³⁵ Сборник повторяет многие статьи других троицких сборников XV в. Сюда включено «Сказание вкратце како отлучися латине», которое было переписано в сборнике ТСЛ, № 760. Особенно много общих статей со сборниками ТСЛ, № 747 (Житие Ануфрия Пустынника, Слово Евагрия мниха о умилении души, Слово Иоанна Златоуста, иже в церкви без страха стоящим) и ТСЛ, № 751 («От учительств отца Аммона к хотящим спастися», «Афанасия презвитера Синайского похвала о отшедших отцах», Сказание о Фиофиле Александрийском). В сборнике ТСЛ, № 763 имеется Служба Сергию Радонежскому, которая переписана также в рукописях ТСЛ, №№ 116, 762, и Слово похвальное ему, которое есть в рукописи XV в., ТСЛ, № 755. Кроме того, сюда включено Житие Никона, ученика Сергия, которое упоминалось выше (ТСЛ, № 116).

11. ТСЛ, № 764, в 4-ку, 341 лл. (часть рукописи писана в XVI в.).³⁶ Основная часть сборника была написана Паисием Ярославовым для Спиридона, в бытность его игуменом Троице-Сергиевой лавры (1467—1474 гг.). Многие статьи, помещенные в этом сборнике, повторяются в рукописи ТСЛ, № 746. Из русских произведений сюда включены Житие и Служба Кириллу Белозерскому.

12. ТСЛ, № 768, в 4-ку, 354 лл.³⁷ Сборник написан в конце XV или в начале XVI в., принадлежал Вассиану Ковезину, который был келарем в Троице-Сергиевой лавре в 1495—1511 гг. В сборнике затронуты разнообразные темы, в том числе здесь подобраны статьи, направленные против латинства: «Слово от Лимониса о ходящих к церквам латыньским иноверным», «Прение Никифора Паненаота с нечестивыми и богомерскими философы латыньскими», «Впрошение князя Изяслава, сына Ярославля, внука Володимеря, игумена Федосея печерскаго о латынстей вере», «Михаила, архиепископа Царьграда о ересех латыньских», «Повесть полезна о латынех, когда отлучшася от грек», которая переписана также в рукописях ТСЛ, №№ 760, 763. В сборник включены русские произведения: молитвы Кирилла Туровского, Поучение Серапиона Владимирского, Послание Симона Владимирского к Поликарпу Печерскому, Житие Варлаама Хутынского.

³⁴ Там же, стр. 166—168.

³⁵ Там же, стр. 171—173.

³⁶ Там же, стр. 174—175.

³⁷ Там же, стр. 183—186.

Ряд четых сборников XV в. из Кирилло-Белозерского монастыря состоит преимущественно из статей церковно-богословской тематики, но включает отдельные тексты другого характера; такие же сборники имеются и среди троицких рукописей. Назову некоторые из них.

13. ТСЛ, № 751, в 4-ку, 386 лл.³⁸ Этот сборник по содержанию частично совпадает со сборником ТСЛ, № 763, о чем говорилось выше. В сборник ТСЛ, № 751 включена апокрифическая «Повесть о плаче и рыдании пророка Иеремии». Есть она еще в одной троицкой рукописи XV в. — ТСЛ, № 765; о ней будет сказано в дальнейшем.

14. ТСЛ, № 759, в 4-ку, 533 лл.³⁹ Часть рукописи (лл. 317—484) написана почерком инока Елисея, о котором известно, что им в 1474 г. при игумене Троицкого монастыря Авраамии был переписан текст служебника (рукопись ТСЛ, № 224). По оглавлению в рукописи ТСЛ, № 759 между листами 419 и 420 должно было находиться апокрифическое «Сказание Афродитиана о бывшем в Перстей земли чуде». Однако эти листы оказались вырезанными. Отметим, что в этом же сборнике переписано «Правило Халкидонского собора о неисправленных книгах».

15. МДАфунд., № 162, в 4-ку, 195 лл.⁴⁰ Сборник в основном составлен из «слов» и поучений отцов церкви. В начале рукописи переписано «Сказание о 12 снах Шахаиши». Однако следует отметить, что скорее всего «Сказание» к сборнику было присоединено позднее, так как оно написано иным почерком, чем вся остальная рукопись.

Перечисление четых сборников XV в. из собраний Кирилло-Белозерского и Троицкого монастырей можно было бы значительно увеличить. Однако уже приведенные примеры в достаточной мере могут подтвердить высказанную выше концепцию о создании и бытовании четых сборников XV в.

Прежде всего это касается содержания сборников, которое безусловно отражает общее направление литературного развития своего времени. Четьи сборники показывают, что литературная среда того и другого монастыря в одинаковой степени живо откликалась на все новые веяния. Причем надо подчеркнуть, что книжники обоих монастырей проявляют интерес к одной и той же тематике. Вновь появившиеся переводы и новые произведения сравнительно быстро распространяются в одинаковой степени в том и другом монастыре. Так, переведенное на Афоне в 1425 г. «Слово постническое» Максима Исповедника⁴¹ оказалось включенным как в кирилло-белозерскую рукопись — К-Б, № 139/1216, так и в троицкие рукописи — ТСЛ, №№ 704, 756, 757. Вероятнее всего, в троицкие сборники это «Слово» заимствовано из рукописи ТСЛ, № 175, которая была написана в Новгороде в 1431 г. Серапионом Маза⁴² и в дальнейшем попала в Троицкий монастырь. Со сборника, который был написан на Афоне в 1431 г., в Троицком монастыре была снята копия в пределах 1432—1443 гг. (ТСЛ, № 746).

³⁸ Там же, стр. 146—148.

³⁹ Там же, стр. 164—166.

⁴⁰ Этот сборник Леонид ошибочно датировал XVII в. (Леонид, архим. Сведения о славянских пергаменных и бумажных рукописях, поступивших из книгохранилища Свято-Троицкой Сергиевой лавры в библиотеку Московской духовной академии в 1747 г. Вып. 2. М., 1887, стр. 106). Л. В. Тиганова датирует его третьей четвертью XV в. (Рукописное описание рукописей собр. МДА, составленное Л. В. Тигановой).

⁴¹ Перевод был сделан для писцов Евсевия и Ефрема Русина, о которых известно, что они в 1421 г. в Константинополе переписали «Лествицу» Иоанна Лествичника (А. И. Соболевский. Переводная литература Московской Руси XIV—XVII вков. СПб., 1903, стр. 25).

⁴² Арсений. Описание ТСЛ, ч. I, стр. 158.

Владельцы и писцы четых сборников — это та среда, с которой связано быстрое распространение новых литературных веяний. Обитатели и Троицкого и Кирилло-Белозерского монастырей входили в круг активных читателей, принимающих новую литературу. Это видно и на появляющихся в XV в. сочинениях, относящихся к русской действительности. Произведения Григория Цамблака были переписаны в Кирилло-Белозерском монастыре в сборниках Ефросина («большом», «среднем», «меньшем») и в рукописи К-Б, № 47/1124, а также и в ряде троицких сборников (ТСЛ, №№ 753, 758, 763, 764). Жития и службы русским святым, которые были составлены в XIV—XV вв., находят себе место в четых сборниках XV в. того и другого монастыря. Житие Игнатия Ростовского было переписано в «большом» сборнике Ефросина и в троицких рукописях ТСЛ, №№ 745, 712. Житие Леонтия Ростовского есть в «меньшем» сборнике Ефросина и в троицкой рукописи конца XIV в. — ТСЛ, № 745. Возможно, из последней Ефросин переписал текст Жития, так как в этих сборниках есть и другие общие статьи. Житие митрополита Петра, написанное Киприяном, было включено в кирилловскую рукопись — Соф., № 1276. Переписывалось оно и в Троице-Сергиевой лавре (сохранилось в богослужебном сборнике — ТСЛ, № 643).

Сочинения Пахомия Логофета в одинаковой степени были популярны в четых сборниках XV в. обоих монастырей. Особенно это относится к житиям Кирилла Белозерского и Сергия Радонежского. Первое включено было в кирилло-белозерскую рукопись, известную по описанию XV в. под названием «Студит меньшей»; в Троицком монастыре оно было переписано в рукописи ТСЛ, № 764. Житие Сергия Радонежского переписано в рукописи Кирилло-Белозерского монастыря «Беседовник Игнатия Матвеева» (К-Б, № 87/212). Троицкие сборники сохранили многие произведения, посвященные Сергию Радонежскому. Житие есть в рукописях ТСЛ, №№ 116, 746; службы включены в сборники ТСЛ, №№ 763, 762, 116, 640, 664, 643. Слово похвальное Сергию, сочиненное Епифанием, есть в рукописях ТСЛ, №№ 755, 763. Житие Никона Радонежского переписано в троицких рукописях ТСЛ, №№ 116, 643.

Общий интерес наблюдается и к произведениям домонгольского периода. Статьи из Киево-Печерского патерика включены в сборники Соф., № 1365; К-Б, № 4/1081; во «второй сборник Игнатия», ТСЛ, № 768; «Слово о законе и благодати» митрополита Иларiona есть в рукописях Соф., № 1276, К-Б, № 134/1211, ТСЛ № 748; Сказание о Борисе и Глебе переписано в сборниках Соф., № 1276, К-Б, № 19/1036, «меньшем» сборнике Ефросина, ТСЛ, № 755.

Таким образом, четые сборники XV в. Кирилло-Белозерского и Троицкого монастырей сохраняют единую тематику и свидетельствуют об общем интересе книжных людей этих монастырей к литературным явлениям своего времени. На четых сборниках не отражаются какие-либо местные тенденции в предпочтении того или иного круга чтения.

Нетрудно заметить, что путь создания четых сборников подчинен единым правилам, идущим от более раннего времени. Инициатива создания четых сборников принадлежит частным лицам, также и владение этими сборниками является индивидуальным. Это хорошо видно на материале перечисленных выше сборников: во многих случаях можно установить имя владельца рукописи. Путь приобретения четых сборников мог быть различным: владелец мог купить уже написанный сборник, мог сам подобрать его состав и сам написать, мог сделать заказ профессиональному писцу. Так или иначе они находились во владении отдельных лиц и предназначались для индивидуального чтения.

Сопоставление четырех сборников двух монастырей показывает, что большинство этих сборников было составлено непосредственно в монастырях. Составители сборников брали у своих коллег тексты для включения в свой сборник. Это доказывается повторением отдельных статей во многих сборниках одного монастыря. Такая же связь может быть и между сборниками разных монастырей. Владельцы сборников, перемещаясь из одного монастыря в другой, перевозили туда и принадлежавшие им рукописи. Во всяком случае ясно, что наиболее благоприятные условия для создания четырех сборников предоставляла монастырская среда.

Сборники составлялись каждый раз самостоятельно их владельцами, и подбор статей мог быть самым различным. Это давало возможность быстро включать в них новые интересующие владельца темы. Относительная свобода подбора в то же время позволяла владельцам помещать в свой сборник произведения, отступающие от церковно-богословской тематики, — это апокрифические, исторические, литературные и другие произведения.

Но по преимуществу четыре сборника с богословско-церковной тематикой остаются верны традиции и содержат в основном богоугодное чтение. Они нередко писались по благословию наставника. Владельцы сборников иногда отдавали их в монастырскую казну в качестве вкладов на помин души. Тип сборника с церковно-богословской тематикой является в целом устойчивым и очень распространенным не только в XV в.; правила создания этих сборников являются не новыми; XV в. продолжает более раннюю традицию книгописания, хотя во вновь создаваемые сборники, естественно, вовлекаются новые произведения. Эта традиция перейдет и в XVI в.

Новым для XV в. в развитии книгописания явилось то, что на основе выработанной традиционной системы жанра монастырских четырех сборников возникает новый своеобразный тип сборника, связанный с определенными идейными и литературными явлениями, возникшими во второй половине XV в.

Вторая половина XV в. на Руси была отмечена широким общественным подъемом, когда наибольшее распространение получили еретические движения.⁴³ Я. С. Лурье, отмечая новые явления, характерные для развития культуры того времени, считает возможным определять его как период, в который на Руси проявились некоторые элементы Возрождения.⁴⁴

В это время в Русском государстве наблюдается интерес ко всем видам знаний. Усваиваются и переписываются произведения античной и средневековой науки. Уделяется большое внимание апокрифическим сочинениям. Еретики подвергают критике догмат о Троице, что вызывает особенно большой интерес к церковно-полемической литературе. Значительно усиливается светская тенденция в сочинениях того времени, которая выразилась в распространении целого ряда вполне светских по содержанию повестей («Повесть о Стефаните и Ихнилате», «Сказание об Индийском царстве», «Троянская притча», «Сербская Александрия», «Повесть о Дракуле», «Повесть о Басарге»).

Все растущий интерес ко всякого рода знаниям вызвал появление нового типа сборника, созданного на основе развития четырех сборников

⁴³ Я. С. Лурье. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV—начала XVI вв. М.—Л., 1960.

⁴⁴ Я. С. Лурье. Элементы Возрождения на Руси в конце XV—первой половине XVI века. — В кн.: Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы, стр. 183—211.

с церковно-богословской тематикой. Относительно свободные принципы построения этих четырех сборников создали условия для включения в них всего многообразия тем, ставших популярными во второй половине XV в. Этому новому типу сборника, для удобства изложения, дадим условное название «энциклопедического». Наибольшее внимание следует уделить энциклопедическому типу сборников по двум причинам: 1) они стали типичным для своего времени явлением, 2) именно в их составе преимущественно сохранились те новые литературные произведения, которые получили распространение во второй половине XV в.

Связь между отдельными сборниками энциклопедического типа может быть двоякой (как, между прочим, и между любыми сборниками неопределенного состава): во-первых, по общему характеру подбора статей, во-вторых, непосредственное заимствование статей. Первый тип связи помогает проследить общие закономерности появления и общие черты сборников энциклопедического типа как характерного явления своего времени. Связь второго рода позволяет установить конкретные пути и условия создания сборников энциклопедического типа.

Основным и главным признаком, позволяющим выделить энциклопедические сборники как особую разновидность четьего сборника, является разнообразие их содержания, оно затрагивает все виды знаний, имевшие распространение в то время: богословие, философию, историю, географию, естественные науки, астрологию, литературу, законодательство. Названные темы в разных сборниках отражены не в одинаковой степени, что зависело от вкусов и интересов их составителей. Все эти сборники имеют общие черты в оформлении, что тоже относится к жанровым признакам. Конечно, относительно жанра сборников, в которых значительно преобладает богословская тематика, но при этом включено несколько статей на свободные темы, могут возникнуть сомнения. Но это и естественно, так как сам тип энциклопедического сборника возник на основе сборника по преимуществу с богословским содержанием, который мог быть дополнен статьями и на иную тему.

Правомерность выделения энциклопедических сборников как сборников особого жанра оправдывается еще и тем, что сами владельцы и составители их, может быть невольно, устанавливали грань между разными типами сборников. Владельцами энциклопедических сборников были те лица, которых интересовала не только церковная литература, поэтому они выделяли из числа своих сборников некоторые, куда и вносили произведения, не связанные с богословием. Из описания кирилло-белозерских рукописей, составленного в XV в., известно, что игумену Игнатию принадлежало пять сборников.⁴⁵ Четыре из них целиком посвящены церковно-богословской тематике, и только в пятом имеется ряд статей на иные темы. Видимо, игумен Игнатий посчитал нужным собрать эти статьи вместе, уделив им часть листов только в одном из своих сборников. Еще более наглядным является пример со сборниками известного кирилловского книгописца Ефросина, который был современником и соратником игумена Игнатия. В упомянутом выше описании рукописей Ефросин отмечен как владелец трех сборников⁴⁶ церковно-богословского содержания. Еще один его сборник (ГИМ, собр. Уварова, № 894) целиком заполнен Синаксарями. Четыре других его сборника⁴⁷ принадлежат

⁴⁵ Никольский. Описание К-Б XV в., стр. 8.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Подробно исследованы в статье Я. С. Лурье «Литературная и культурно-просветительная деятельность Ефросина в конце XV в.» (ТОДРА, т. XVII, стр. 130—168).

к энциклопедическому типу, причем являются наиболее яркими его образцами. Таким образом, сам Ефросин отличал два типа сборников, и, следовательно, в литературном сознании составителей между обоими жанрами — церковно-богословским и энциклопедическим — существовала реальная граница.

Иногда статьи, не имеющие отношения к богословию, занимали часть рукописи, начало которой уже было заполнено церковно-богословскими сочинениями. Такой принцип построения сборников не был новым, характерным только для второй половины XV в.: в четырех сборниках преимущественно богословского содержания он применялся и раньше. Обычно первую часть такого вида сборника заполняют или одно большое произведение, или произведения на одну тему, или подборка текстов одного автора; вторая же часть является как бы самостоятельной и может включать произведения на разные темы. В научных описаниях вторая часть такой рукописи обычно называется Прибавлениями. Так или иначе, эту вторую часть рукописи вполне можно рассматривать как самостоятельный сборник. Сборники с энциклопедическим содержанием в таком виде тоже встречаются.

Сборников энциклопедического типа сравнительно с остальными четырьмя сборниками сохранилось немного. Это и естественно. В XV в. они попадали в монастырскую библиотеку, видимо, только после смерти владельца. Как вклад в монастырскую казну в XV в. они не упоминаются.

Перечислим известные энциклопедические сборники, кратко их характеризуя в рамках единой системы, отмечая время создания рукописи, почерк, имя писца или владельца, тематику, связь с другими рукописями.

1. К-Б, № 10/1087, в 4-ку, 385 л.⁴⁸ Это один из самых ранних энциклопедических сборников, в котором уже достаточно четко проявились характерные черты этого типа сборников. Он написан несколькими полууставными почерками. До 282 л. рукопись писана одной рукой, писцом Олешкой, о чем сказано на том же 282 л.: «В лето 6954 (1446) ко краю достиже харатию и черниломь службы сея рачительство грехослужимую десницею и последняго в грешницех именем Олешка». До л. 282 об. тетради рукописи пронумерованы самим Олешкой, далее нумерация не продолжена. Вторая часть рукописи писана несколькими писцами, в том числе и Олешкой. Таким образом, вторая часть рукописи написана где-то вскоре после 1446 г. писцом Олешкой и его современниками. Содержание рукописи многообразно, составителя сборника интересуют проблемы мироздания, естественной природы и духовного мира человека. Правда, в сборнике нет светских литературных произведений. Начинается рукопись сербским грамматическим сочинением XIV в. «О осми частех слова», которое приписано здесь Иоанну Дамаскину.⁴⁹ Большое внимание в рукописи уделено выпискам из сочинений отцов церкви по спорным и сложным вопросам религиозно-философского плана (о Троице, о вере, «о мыслех хульных», «философия есть начало всякия хитрости»). В сборник включены отрывки из Шестоднева, из Толковой палеи, посвященные космогоническим и натурфилософским проблемам. В сборнике есть и другие статьи подобной же тематики: «О четырех временах», «О составе», «Слово о поставлении небеси и земли и моря и воды», «О составе человечесте», «О источнице бессмертнем», «О четырех морех», «О теплых водах», «О облацех», «О 12 ветрех», «О грому и молнии», «О въздушных вое-

⁴⁸ Краткое описание рукописи см. в машинописной описи рукописного отдела ГПБ.

⁴⁹ С. К. Булич. Очерк истории языкознания в России, т. I. СПб., 1901, стр. 149—150.

водьств, идеже четыре аспиди и василисци подвижутся сице».⁵⁰ Историческая тема составителя сборника тоже интересует в широком плане: в сборник включены статьи из библейской истории и Летописец вскоре патриарха Никифора.⁵¹

2. К-Б, № 53/1130, в 4-ку, 593 лл. Рукопись в описании XV в. названа «четвертым сборником игумена Игнатия».⁵² Сборник был составлен, видимо, в 60-е годы XV в. (на л. 155 есть запись писца Ефросина о том, что он кончил переписывать Апокалипсис в 1462 г.: известно, что Игнатий игуменом был в 1471—1475 гг.). Этот сборник, по преимуществу, посвящен церковно-богословской тематике, но в него включены и такие статьи, которые были отсюда переписаны в другие энциклопедические сборники. На лл. 429—496 об. находятся V, VI главы и отрывки из I и II глав «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия.⁵³ По этой рукописи часть текста «Истории Иудейской войны» была переписана Ефросином в его сборнике — К-Б, № 22/1099. Сюда же Ефросин переписал из рукописи Игнатия «От послания отца Никона о глаголемых тайных книгах» (индекс отреченных книг). В сборнике Игнатия переписаны сочинения против латинян («Сказание полезно о латынях», «Исповедание вкратце како отлучися от нас латини», «Епистолия на римляны»), которые часто включаются в энциклопедические сборники. «Епистолия на римляны» переписана была сюда, видимо, из кирилловской рукописи — К-Б, № 19/1096 (в К-Б, 53/1130 на полях имеется отметка «33»; в сборнике — К-Б, № 19/1096 эта статья отмечена как 33-я глава).

3. Собр. Синодальное, № 951, в 4-ку, 368 лл.⁵⁴ Рукопись не имеет помет о принадлежности ее Кирилло-Белозерскому монастырю, владелец ее неизвестен. Связать ее с Кирилло-Белозерским монастырем позволяет содержание краткого летописца, помещенного в этой рукописи. Он близок кирилло-белозерским летописцам в рукописях из собрания Синодального, № 941, и К-Б, № 22/1099. Летописные записи в рукописи из собрания Синодального, № 951 кончаются на 1486 г. сообщением о пожаре в Вологде; далее сделано несколько приписок, относящихся к началу XVI в. Можно считать, что сборник составлялся не позднее 90-х годов XV в. Он написан разными почерками, состоит из большого числа мелких статей и отрывков из больших произведений, в том числе из Толковой пален и Шестоднева. Содержание сборника очень разнообразно; оно охватывает все темы, характерные для энциклопедических сборников. Перечислим эти темы с упоминанием некоторых конкретных произведений: 1) история (отрывки из библейской истории, Летописец вскоре патриарха Никифора, Краткий русский летописец, историко-хро-

⁵⁰ А. Попов отметил, что статья «О четырех морех» позднее была включена в Хронограф, некоторые из этих статей по данной рукописи им опубликованы; см.: А. Попов. Обзор хронографов русской редакции. М., 1866—1869, стр. 103—104.

⁵¹ Сохранился еще один сборник, основная часть которого написана рукою Олешки (Соф., № 1248) в 1441 г., что следует из записи на л. 328 об. Сборник до этого листа пронумерован самим Олешкою. Далее рукопись написана иными почерками со своим счетом тетрадей. Сборник по составу менее разнообразен: «слова» и поучения отцов церкви, жития святых, из русских житий включено житие Сергия Радонежского. Для нас важно наличие этого сборника потому, что он свидетельствует об Олешке как о писце, жившем и трудившемся в Кирилловом монастыре в середине XV в.

⁵² Никольский. Описание К-Б XV в., стр. 137. Современное описание рукописи — там же, стр. 279—287.

⁵³ Н. А. Мещерский. История Иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.—Л., 1958, стр. 20.

⁵⁴ Рукопись описана: А. В. Горский, К. И. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки, отд. 2, вып. 3. М., 1862, стр. 569—590.

нологические таблицы вселенских соборов); 2) география (Хождение игумена Даниила, «Имена великих рек», «Имена великих гор»); 3) естествознание и космография («Галиново на Ипократа», «О небеси», «О стадиях и поприщах», «О четырех стихиях», «О трех крузах: о солнечном, и лунном, и земном», «О птице Феникс», из Шестоднева — «О человеце о главных знаменях», «О нравех и возрастех и образех человеческих»); 4) грамматика («О Пермской азбуке», «Преложение грамотом»); 5) апокрифические сказания («О чаше Соломона», «Об апостоле Нафанаиле», «О первомученике Стефане»); 6) противолатинские сочинения и подбор рассуждений о Троице; 7) юриспруденция (из Кормчей, Устав князя Владимира и Устав Ярослава Великого, Устав императора Льва о митрополиях).

4. К-Б, № 22/1099, в 8-ку, 519 лл. Почерка разные. Сборник составлен в 60—70-е годы книгописцем Ефросином в Кирилло-Белозерском монастыре.⁵⁵ Это самый ранний сборник Ефросина из сохранившихся четырех его сборников энциклопедического типа. По своему содержанию он один из наиболее сложных и многогранных.⁵⁶ На его примере легко прослеживается связь Ефросина с книгописной деятельностью в Кирилло-Белозерском монастыре. Многие статьи в его сборнике повторяются в других кирилловских рукописях (К-Б, №№ 53/1130, 10/1087, 68/1145; собр. Синодальное, № 951); в некоторых случаях можно утверждать, что при составлении своего сборника Ефросин использовал эти рукописи. Так, отрывки из «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия переписаны были из рукописи К-Б, № 53/1130.⁵⁷ Темы, затронутые в сборнике К-Б, № 22/1099, следующие: 1) история (Летописец вскоре патриарха Никифора и Краткий русский летописец, который в настоящее время включен в рукопись из собрания Погодина, № 1554; хронологический перечень татарских нашествий, хронологические таблицы и списки царей, патриархов, соборов и т. д., отрывки из Хроники Амартола и «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия, «От Пчелы Плутарх»); 2) география (выпись из «Странника пути от Иерусалима до Белоозера и Углича», с приписками на полях о расстоянии от Москвы до Белгорода и до Киева, путь до Афона); 3) апокрифические и литературные сочинения («Пророка Ездры творение», «О часах добрых и злых», сказания о Соломоне, Повесть о снах царя Шахайши, «От Александра Македонского» — рассказ о живой воде, найденной Александром); 4) космография и естествознание («Галиново на Ипократа», «Александрово», «О широте и долготе земли», «О стадиях и поприщах», «О расстоянии между небом и землей», «О временах, и о Солнце, и о человецех, и о Луне, и о звездах» и др.); 5) противолатинские сочинения.

5. К-Б, № 9/1086, в 8-ку, 566 лл. Почерка разные. Сборник составлялся Ефросином в 70-е годы (на рукописи имеются пометы 1471, 1475, 1479 годов). В нем подобрано много статей, посвященных церковным правилам, включен Устав Ярослава Великого. Тематика, характерная для энциклопедических сборников, здесь также представлена ярко: 1) история (краткие летописные записи о татарских нашествиях, известия о престав-

⁵⁵ Принадлежность сборника Ефросину доказана в статье Я. С. Лурье «Литературная деятельность Ефросина», стр. 132—138.

⁵⁶ Содержание сборников Ефросина (К-Б, №№ 22/1099, 9/1086, 11/1088, 6/1083) обстоятельно исследовано Я. С. Лурье в упомянутой статье.

⁵⁷ Р. П. Дмитриева. Приемы редакторской правки книгописца Ефросина. (К вопросу об индивидуальных чертах Кирилло-Белозерского списка «Задонщины»). — В кн.: «Слово о полку Игореве» и памятники куликовского цикла. М.—Л., 1966, стр. 277.

лении митрополита Киприяна, хронология от Адама до рождения Христа, Родословие великих князей русских, Послание Феофила Дедеркина Василию Темному, в котором говорится о землетрясении в Италии в 1456 г.); 2) география (Хождение игумена Даниила в сокращенном изложении, описание Генисаретского озера и Иордана из «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия); 3) апокрифические и литературные произведения («Хронографическая Александрия», Слово о хмеле, Плач Адама о рае, легенды о Соломоне, «Задонщина»); 4) тема естествознания представлена значительно слабее, чем в предыдущем сборнике («Знамение грому» и заговоры), 5) из церковно-полюемических сочинений включено одно из сказаний об отлучении латинян.

6. К-Б, № 6/1083, в 8-ку, 422 лл. Сборник составлен Ефросином в 70-х—начале 80-х годов (имеются пометы на рукописи, относящиеся к 1476 и 1482 годам). Он менее других ефросиновских сборников по своему содержанию является энциклопедическим. Из произведений, не относящихся прямо к церковно-богословской тематике, в него включены: рассказ об установлении христианства в Ростовской земле; отрывки из Толковой палеи; молитвы-заговоры; апокриф-притча «Слово о правде и неправде».

7. К-Б, № 11/1088, в 8-ку, 502 лл. Почерка разные. Основная часть написана Ефросином; датируется рукопись по имеющимся в ней записям 1490—1491 гг.⁵⁸ В сборнике представлены статьи на разнообразные темы: 1) история (отрывки из Хроники Георгия Амартола, отрывки из Еллинского и Римского летописца, хронологические выкладки, заимствованные «От Козмы Индикоплова от историка»); 2) география (из Хождения игумена Даниила «Сказание о пути Иерусалимском», описание Генисаретского озера и Иордана из «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия); 3) апокрифические и литературные произведения («Сказание о 12 пятницах», «Епистолия о неделе», «О древе райском и о лбе Адамле», легенда о Соломоне, «Сказание об Индийском царстве», «Повесть о Дракуле», «Сербская Александрия»); 4) естествознание и космография (из Толковой палеи о птице «згуле» и рыбе «мюрومه», «о скотьи души», «о лете», рецепты, «От Палеи о величестве Солнца, Луны и Земли», «О широте и долготе Земли», «О величестве Солнца и Луны», «О часах седми тысяч», «О стадиях и поприщах», «О расстоянии между небом и землей»); 5) церковно-полюемические сочинения («Стязание... о вере христианстей законом еврейском», «Се служба измаильска, рекше срадинска»).

Среди кирилло-белозерских рукописей XV в. встречаются сборники, не имеющие ярких черт, характеризующих энциклопедический жанр, но включающие отдельные произведения литературного и исторического содержания. Отметим несколько таких сборников, которые являются как бы одной из разновидностей энциклопедического типа. В данном случае для записи произведений, не имеющих прямого отношения к церковной тематике, отводится не один из сборников полностью, а только вторая часть рукописи, оставшаяся незанятой после записи богослужебных текстов.

8. К-Б, № 123/380, в 8-ку, 332 лл. Почерка разные.⁵⁹ Рукопись конца XV или начала XVI в., имени владельца не сохранилось. Основ-

⁵⁸ Краткое описание рукописи дано в кн.: Александрия. Роман об Александре Македонском по русской рукописи XV века. Издание подготовили М. Н. Ботвинник, Я. С. Лурье и О. В. Творогов. М.—Л., 1965, стр. 186—187.

⁵⁹ Краткое описание рукописи есть в машинописной Описи рукописного отдела ГПБ.

ная часть рукописи занята Канонником. В прибавления входят церковно-нравоучительные повести, Повесть о Евстратии-Велизарии, Азбуковник.

9. К-Б, № 130/387, в 4-ку, 290 лл. Почерка разные.⁶⁰ Первую часть рукописи составляет Канонник. В прибавлениях включены «Изложение пасхалии седмие тысящи», месяцеслов. Летописец вскоре патриарха Никифора с добавлением Краткого русского летописца.

10. К-Б, № 24/1101, в 4-ку, 412 лл.⁶¹ В первой части рукописи переписаны «слова» аввы Дорофея. Вторая часть написана иным почерком и имеет свой счет тетрадей; включает жития, «слова», поучения и большой отрывок из «Хронографической Александрии».

Из рукописей Троице-Сергиевой лавры к числу энциклопедических сборников можно отнести следующие.

11. ТСЛ, № 765, в 4-ку, 325 лл. Рукопись написана разными почерками и сплетена из отдельных тетрадей.⁶² Это говорит о том, что сборник составлялся постепенно. Рукопись попала в монастырскую библиотеку как вклад старицы Хотькова монастыря Соломониды Азарьиной, около 1640 г. Не исключено, что в XV в. рукопись могла принадлежать инокую Троице-Сергиевой лавры. На л. 82 имеется запись писца: «Господи, помози рабу своему Микуле, дабы ему писати луши того». Состав сборника пестрый, темы сборников энциклопедического характера здесь представлены широко: 1) история (Летописец вскоре патриарха Никифора с Кратким русским летописцем, который полностью совпадает с Летописцем в рукописи К-Б, № 130/387; мелкие летописные записи; отрывок из Исторической пален; таблицы 7 Вселенских соборов; описание коронавания греческого царя Мануила из Хожения Игнатия Смольнянина; родословие русских князей; перечень русских митрополитов; рассказ о крещении князя Владимира из «Повести временных лет»; ярлыки ордынских ханов; извлечение из духовных грамот князей Дмитрия Ивановича, Владимира Андреевича и Василия Васильевича, в котором говорится, какие бояре присутствовали при составлении завещания); 2) литературные и апокрифические сочинения («Повесть о плаче и рыдании пророка Иеремии и о запусении Иерусалима», «Повесть о Стефаните и Ихнилате»); 3) грамматика (славяно-русский словарь — «Толкование неудобь познаваемом речем»); 4) астрология («Лунное течение», «О двою на десятих зодиох», «О степени зодиом», «О Луне, когда входит и исходит в животных», запись о солнечном затмении в 1415 г.); 5) перечень истинных и ложных книг; 7) юридические статьи (из судебных, Устав Владимира Мономаха, Устав князя Ярослава).

12. ТСЛ, № 762, в 4-ку, 284 лл.⁶³ На поле л. 21 глаголическими буквами написано «Дмитрий». Возможно, это имя писца рукописи. Сборник, видимо, был составлен до 1492 г., так как в нем переписано «Правило пасхалии седмие тысяща последнего ста» (от 1450 до 1492 г.), в котором упоминается об ожидании «всемирного пришествия». Наибольший интерес в сборнике представляет его вторая часть. В ней затронуты все темы, характерные для энциклопедических сборников, в том числе особенно популярные во второй половине XV в. вопросы естествознания и те темы, которые интересовали также и еретиков: астрономические статьи

⁶⁰ Описание — там же.

⁶¹ Описание — там же.

⁶² Рукопись описана: Арсений. Описание ТСЛ, ч. III, стр. 175—180.

⁶³ Там же, стр. 169—171.

и книга «Мудрость Менандра Мудрого».⁶⁴ Перечислим статьи, включенные во вторую половину этого сборника: «Лунное течение», «О Луне, когда входит и исходит в животных», «Громник», «О небеси», «Стихия дванадцатим месяцем», «Галиново на Ипократа», «Мудрость Менандра Мудрого».

13. ТСА, № 408, в 8-ку, 508 лл.⁶⁵ Имеющиеся здесь летописные записи позволяют считать, что рукопись написана в 80-е годы XV в. Владелец ее неизвестен, но, судя по содержанию второй части, ее составлял монах Троице-Сергиевой лавры. Первая часть (лл. 1—292) — Стихирарь крюковой; лл. 298—330 — чистые. Вторая часть (лл. 330—508) написана разными почерками, часто небрежно, и является типичным энциклопедическим сборником. В нее включено много мелких статей и выписок из разных сочинений. Содержание сборника разнообразно: 1) исторические статьи (Летописец вскоре патриарха Никифора с добавлением событий русской истории, которые кончаются крещением Владимира; перечень русских митрополитов и епископов; летописные записи, включающие современные известия о Троице-Сергиевой лавре, даты жизни Сергия Радонежского); 2) литературные и грамматические статьи («Премудрость Иисуса сына Сирахова»,⁶⁶ «Слово о хмеле», Азбуковник); 3) разные мелкие выписки, в том числе всякого рода рецепты.

14. ТСА, № 192, в 4-ку, 297 лл.⁶⁷ В первой части рукописи (лл. 1—160) переписана Диоптра Филиппа Философа. Во вторую часть (лл. 161—297) включены отдельные статьи, которые встречаются в энциклопедических сборниках (апокрифические статьи под заглавием «Летописец о бозе починаем», Хождение Арсения Селунского в Палестину, выписки из Толковой палеи о царе Давиде).

15. ТСА, № 177, в 4-ку, 339 лл.⁶⁸ Рукопись написана в конце XV в. Владельцем рукописи в XVI в. был Семен Федорович Киселев, муромец. Эта рукопись, среди других, была дана вкладом в монастырь после его смерти в 1560 г. келарем Адрианом Ангеловым. Поэтому вполне возможно, что рукопись была составлена вне пределов Троицкого монастыря. В первой части переписаны сочинения Иоанна Дамаскина. Во вторую часть включены статьи, встречающиеся в энциклопедических сборниках: 1) статьи по космографии и естествознанию (апокрифическая статья «О летном обхождении и въздушных прменених», «Галиново на Ипократа»); 2) тексты ханских ярлыков русским митрополитам; 3) «О ересях латинских», сочинение Михаила, архиепископа Царяграда.

16 и 17. К-Б, № 68/1145, в 4-ку, 404 лл.⁶⁹ и ТСА, № 729, в 4-ку, 217 лл.⁷⁰ Эти сборники по своему содержанию настолько близки друг другу, что их общее происхождение не вызывает сомнения. Различие наблюдается только в последовательности расположения статей. В содержании их почти полностью отсутствует специфически богословская тематика. Содержание сборников рассчитано главным образом на занимательное чтение. В сборники вошли: 1) Толковая палея первой редакции,

⁶⁴ Я. С. Лурье. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV—начала XVI века. М.—Л., 1960, стр. 187—197.

⁶⁵ Рукопись описана: Арсений. Описание ТСА, ч. II, стр. 133—135.

⁶⁶ Я. С. Лурье отмечает, что книга «Иисус Сирахов» интересовала еретиков и в древней Руси рассматривалась как литературное сочинение (Я. С. Лурье. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV—начала XVI века, стр. 193).

⁶⁷ Рукопись описана: Арсений. Описание ТСА, ч. I, стр. 189—190.

⁶⁸ Там же, стр. 159—160.

⁶⁹ Краткое описание рукописи имеется в машинописной Описи рукописного отдела ГПБ.

⁷⁰ Рукопись описана: Арсений. Описание ТСА, ч. III, стр. 117—118.

2) присоединенные к ней легенды о Соломоне (о Соломоне и Китоврасе, о женитьбе Соломона, суды Соломона);⁷¹ 3) Повесть о царе Дариане; 4) выписки из Физиолога; 5) «Толкование о потыри Соломони». Следует ли эти сборники считать энциклопедическими? Скорее они намекают новый этап в развитии четких сборников. Они стоят на грани между энциклопедическими и такими тематическими сборниками, содержание которых в основном рассчитано на занимательное чтение. Эта тенденция подбора статей в конце XV в. только намечалась, в большей степени она проявится позже.

Обратить внимание на сборники К-Б, № 68/1145 и ТСЛ, № 729 важно было и в том отношении, что они наглядно свидетельствуют о непосредственном обмене между обитателями двух монастырей не только всем новым, что касалось богословской тематики, но и произведениями, посвященными всякого рода знаниям. Об этом же говорит и единый тип энциклопедических сборников, и включение в них одних и тех же произведений. Проявление интереса к занимательному чтению в одинаковой степени коснулось того и другого монастыря.

Говорить о развитии жанра четких сборников энциклопедического типа в Волоколамском монастыре в XV в. трудно. Монастырь был основан только в 1479 г., библиотека его в XV в. была очень молодой, описей ее того времени не сохранилось. Правда, из состава библиотеки Волоколамского монастыря до настоящего времени дошло не менее 161 рукописи XV в.⁷² Среди них сборники с характерными для энциклопедического типа чертами нет. Перечислим те, которые наиболее близки к этому типу.

18. Собр. Волоколамское, № 309, в 8-ку, 350 лл.⁷³ Основная часть рукописи занята Канонником. В прибавлениях переписаны «Сказание об Индийском царстве», выписки из Анастасия Синаита и св. Василия, краткая пасхалия и краткие летописные сведения, относящиеся к XV в.

19. Собр. Епархиальное, № 377, в 8-ку, 404 лл. Рукопись относится к концу XV—началу XVI в., написана небрежно, разными почерками. Помимо правил св. отцов, «слов» и поучений в сборник включены выписки из ветхозаветных книг, отрывок из римской истории (начало утеряно), «О Давиде царе и Соломонии», «Заповедание князя Владимира детям своим и князем и бояром», статьи, посвященные Троице, «О агарянах и о Могомеди пророде их, иже измаилтяне глаголются». На лл. 385—401 переписан Летописец вскоре патриарха Никифора, русские известия ограничиваются только перечислением великих князей, последним назван Иван III.

20 и 21. Собр. Епархиальное, №№ 370, 374. В рукопись № 370 наряду с церковными сочинениями включены исторические выписки, апокрифическое «Сказание како явися бог Аврааму и глагола с ним», «Повесть о латынах, егда отлучися от грек». В рукопись № 374 включены отрывки из «Зерцала», статья «Цари царствующие в Константине-граде».

⁷¹ Я. С. Лурье считает текст Толковой пален в рукописи собр. К-Б, № 68/1145 особым видом (с добавлением легенд о Соломоне) и отмечает возможную связь между текстом Пален в этой рукописи и в рукописи собр. К-Б, № 11/1088 (Лурье. Литературная деятельность Ефросина, стр. 144).

⁷² Р. П. Дмитриева. Светская литература в составе монастырских библиотек, стр. 164.

⁷³ Рукопись описана: П. Строев. Описание рукописей монастырей Волоколамского, Новый Иерусалим, Савина-Сторожевского и Пафнугиева-Боровского. СПб., 1889, стр. 219—220; В. Истрин. Сказание об Индийском царстве. М., 1893.

Относительно истории создания названных волоколамских рукописей нельзя сказать ничего определенного.⁷⁴ Конкретных данных, указывающих, что эти рукописи были написаны в Волоколамском монастыре, нет, не прослеживается связь между ними и зависимость их друг от друга. Поэтому трудно сказать, насколько Волоколамский монастырь был затронут этой новой тенденцией в развитии четых сборников и насколько его обитателей интересовали литературные явления второй половины XV в.

Появление четых сборников энциклопедического типа не было явлением локальным, свойственным только определенному кругу книгописных центров. О том, что этот тип сборника действительно был устойчивым и характерным для второй половины XV в., свидетельствуют рукописи того времени, созданные в разных географических пунктах и связанные с разными литературными центрами.

1. ГБЛ, собр. Музейное, № 3271, в 4-ку, 292 л. Сборник хорошо известен в научной литературе и неоднократно привлекал к себе внимание исследователей. В статье И. М. Кудрявцева, одной из последних, посвященной этому сборнику, дан подробный разбор его состава.⁷⁵ И. М. Кудрявцев считает, что этот сборник возник в кругах, связанных с именем Филофея, сначала епископа пермского, затем вологодского. Рукопись состоит из трех частей, каждая из которых является по-своему интересной. Во второй части переписана летопись, в третьей — «История Иудейской войны» Иосифа Флавия. Первая часть — типичный энциклопедический сборник.⁷⁶

Первую часть рукописи, сравнительно небольшую по объему (65 л.), И. М. Кудрявцев по косвенным данным (летописные записи и хронология отдельных статей) датирует 1492—1494 гг. В ней четко прослеживаются все характерные черты сборника энциклопедического типа. Прежде всего это касается оформления рукописи. Она написана несколькими почерками, иногда повторяется один и тот же почерк, но употреблены разные чернила. Все это говорит о том, что статьи не переписывались подряд с одной рукописи, а вписывались в разное время из разных источников. Энциклопедический сборник преимущественно составляется из большого числа мелких статей; из больших произведений в него обычно включают только отрывки. Сборник Музейного собрания, № 3271 состоит из 100 статей, многие из которых представляют собой краткие выписки. В него включены фрагменты: 1) из Хождения Афанасия Никитина; 2) из «Повести временных лет» о происхождении и расселении славянских племен; 3) «Сказание о человецех незнаемых в восточной стране» (из 9 сказаний 2-е выпущено, 5-е и 6-е сокращены);⁷⁷ 4) выдержки из Хождения Игнатия Смольянина, Грефения; 5) отрывки из Толковой палеи; 6) выписки эсхатологического характера из Жития Стефана Пермского.

Содержание первой части рукописи по разнообразию тем характерно для энциклопедических сборников, но в то же время оно несколько от-

⁷⁴ Следует отметить рукопись Волоколамского собрания, № 655 как интересную своим содержанием. В ней переписаны Летопись Зонары, фрагменты «Сербской Александрии» (поход на Трою, на Афины и Рим) и другие сербские памятники. Вероятно, эта рукопись южнославянского происхождения и поэтому не имеет отношения к истории четых сборников Волоколамского монастыря.

⁷⁵ И. М. Кудрявцев. Сборник последней четверти XV—начала XVI века из Музейного собрания. — Записки Отдела рукописей ГБЛ, т. 25, М., 1962, стр. 220—288.

⁷⁶ Состав этой части рукописи подробно расписан в статье Д. А. Седелникова «Рассказ 1490 г. об инквизиции» (Труды комиссии по древнерусской литературе Академии наук СССР, т. 1, Л., 1932, стр. 33—57).

⁷⁷ Текст произведения издан Д. Н. Анучиным в кн.: Древности Московского археологического общества, вып. XIV, стр. 230—236.

личается от кирилловских и троицких рукописей. Церковно-полемическая тема, свойственная многим энциклопедическим сборникам, в этой рукописи представлена своеобразно: многие из подобранных в ней статей с церковно-полемической тематикой являются современными составлению рукописи церковно-политическими произведениями («Речи посла цесаря» — рассказ об инквизиции 1490 г.; отрывки из посланий Геннадия Гонзова, связанные с темой об истечении седьмого тысячелетия; Соборный приговор 1490 г. на жидовствующих; Поучение митрополита Зосимы «на еретика обличение»; «Отреченная грамота» архиепископа ростовского Иоасафа 1488 г.). Как доказывает И. М. Кудрявцев, владелец сборника принадлежал к окружению епископа пермского Филофея, и в его сборнике нашли отражение некоторые особенности интересов этого окружения.

Другие темы, свойственные энциклопедическим сборникам, представлены здесь не менее ярко и тоже до некоторой степени своеобразно. Историческая тема ограничена отдельными летописными статьями и краткими историческими справками (родословие русских князей, имена архиепископов Новгорода, «Византия старее Вавилона», «Патриархи великие»). Всемирная история здесь почти не нашла отражения. Однако возможно, что здесь был переписан Летописец вскоре патриарха Никифора, в дальнейшем утерянный. Дело в том, что Краткий русский летописец, включенный в рукопись, не имеет начала. Своим содержанием он близок Летописцу по рукописи Синодального собрания, № 941, и другим кратким кирило-белозерским летописцам конца XV в. Эти краткие русские летописцы, как правило, присоединялись к тексту Летописца вскоре патриарха Никифора. Поэтому можно полагать, что и здесь он тоже был.

Из числа литературных произведений здесь переписаны: повести о Митяе, о Евстратии-Велизарии, Повесть о иконе пречистой Адигитрии в Цариграде. Включение в сборник апокрифа «Творение храма Соломонова» И. М. Кудрявцев объясняет интересом владельца сборника к архитектурным вопросам.

Вопросы естествознания, присутствующие обычно в сборниках этого типа, представлены статьями «О неясуги» (из Физиолога), «Св. Геннадия патриарха Константинограда о дузе небесней». Две небольшие статьи «Начаток днем от них же достоин хранитися врачевания» и «Наставшаго месяца в первый день до часа сеяти» принадлежат к типу статей из Колядника, которые нередко включались в энциклопедические сборники. «Сказание о человецех незнаемых в восточной стране» (о народах Севера) и отрывки из упомянутых выше хождений свидетельствуют о проявлении интереса к географическим и этнографическим проблемам.

Еще одну черту, свойственную некоторым сборникам энциклопедического типа, можно отметить в этом сборнике. В него включены статьи, имеющие практическое назначение. Так, переписанные здесь Послание на Угру Вассиана Рыло и Духовная грамота митрополита Киприяна имели назначение формулярника.⁷⁸ Статьи календарного характера и из Колядника тоже служили практическим целям.

2. БАН, шифр 4. 3.15, начала XVI в., в 4-ку, 390 лл.⁷⁹ Сборник бли-

⁷⁸ На это обратил внимание в названной выше статье И. М. Кудрявцев (стр. 240—241).

⁷⁹ Рукопись описана: Исторические сборники XV—XVII вв. Описание Рукописного отдела БАН АН СССР, т. 3, вып. 2. Составил А. И. Копанев, М. В. Кукушкина, В. Ф. Покровская. М.—Л., 1965, стр. 115—118; Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV—начала XVI века. М.—Л., 1955, стр. 386—388.

зок рукописи из Музейного собрания, № 3271, по нескольким направлениям. Эти сборники имеют много общих статей, в том числе в них включены такие редко встречающиеся произведения, как «Сказание о человецех незнаемых в восточной стране» и дипломатический памятник конца XV в., посвященный сношениям с Молдавией. Поэтому можно предполагать, что или один из них восходит к другому, или у них был общий оригинал. Близки они и по характеру содержания. Отмеченное выше своеобразие сборника Музейного повторяется и здесь, а именно: включение памятников, связанных с современными церковными и политическими событиями (упомянутый выше дипломатический документ, посвященный сношениям с Молдавией; договор князей вимских Петра и Федора с князьями югорскими и кодскими; челобитная еретика Дениса митрополиту Зосиме, современные летописные записи). Владелец сборника, видимо, был связан, с одной стороны, с кругами, близкими пермскому епископу Филофею, и в то же время имел отношение к митрополиту Зосиме: только в его сборнике сохранилось адресованное Зосиме «Покаяние» еретика Дениса, а также среди летописных записей помещена заметка о возведении на престол митрополита Зосимы. Переписанное здесь частично «Лаодикийское послание» Федора Курицына тоже может указывать на связь владельца сборника с окружением митрополита Зосимы.

3. **Собр. Румянцева, № 358, в 4-ку, 412 л.**⁸⁰ Происхождение этой рукописи связывается с другим географическим центром. Сборник бесспорно носит следы псковского происхождения.⁸¹ Об этом свидетельствует ряд записей: л. 203 об.—206 об.—в статье «Начало Рускыя земля Псковскыя и Новгородцкыя и Московскыя» (имеется также в псковских летописях) отмечено, что великие князья «от Ольги Псковке расплодишася»; л. 218 — в выписке о мести княгини Ольги приведено правильное чтение: «сени Ольгины стоят в Пскове» (вм. «сани»); л. 399 — запись, сделанная составителем сборника, касается конфликтов, возникших в те годы в Пскове из-за вопросов канонической практики; лл. 380—384 — помещено Послание митрополита Фотия в Псков. В XVI в. сборник находился во владении старца Исаии Вогнемского из Кирилло-Белозерского монастыря. Написана рукопись между 1499—1501 гг. Записи вел человек, связанный с церковными делами в Пскове. Рукопись уже по своей форме может быть причислена к энциклопедическим сборникам. Она составлена из множества мелких статей. Из больших произведений заимствуются только отрывки (например, из «Повести временных лет», из Шестоднева Иоанна Экзарха, из Кормчей). Содержание сборника разнообразно и интересно.⁸² Историческая тема, например, представлена: 1) отрывками из «Повести временных лет» (в том числе княгине Ольге посвящено несколько статей); 2) двумя видами родословия великих князей и расчетом «сколько который князь княжил лет»; 3) списками русских митрополитов и архиепископов новгородских. По вопросам естествознания имеется несколько кратких статей: «О широте и долготе Земли», «О землятресениях», «О стихиях», «О четырех морях», «О переменах воздушных» и др., а также из Шестоднева Иоанна

⁸⁰ Рукопись описана: А. Востоков. Описание русских и славянских рукописей Румянцевского музеума. СПб., 1842, стр. 508—513.

⁸¹ А. В. Марков. Памятники старой русской литературы (тексты и примечания). Вып. 1. Тифлис, 1914, стр. 3—6.

⁸² О близости сборников собр. Румянцева, № 358, собр. Музейного, № 3271, БАН, 4.3.15 и Ефросина по характеру подбора статей говорится в статье Я. С. Лурье «Литературная деятельность Ефросина» (стр. 166).

Экзарха «О составе тела человеческого». В сборнике переписано несколько апокрифических сочинений («О исповедании Евгина и о въпросе внучат еа о болезни Адамове», «Послание из Иерусалима от Пилата в Рим к Тиверию кесарю римскому», «Слово о создании всея твари») и светская Повесть о Дракуле. Церковно-полемические сочинения здесь также имеются.

4. **Собр. Румянцева, № 453, в лист, 475 лл.**⁸³ Основную часть этой, еще одной псковской, рукописи нельзя причислить к энциклопедическим сборникам. Формально ее надо считать сборником исторического содержания, но по существу она предназначена для занимательного чтения, что подтверждает и послесловие этой части рукописи. В ней переписаны Толковая паляя с включением апокрифических сказаний о Соломоне (в том числе и «Повести о Китоврасе»), выписки из Хроники Амартола, к которым присоединены сведения из русской истории, доведенной до Владимира. Эта часть рукописи завершается послесловием писца Самуила, дьяка с Дубкова, который списал книгу в Пскове в 1492 г. «себе на утешение». После этого оставшиеся чистые листы рукописи заполнены, тем же почерком, краткими хронологическими и богословскими выписками и в самом конце переписан Летописец вскоре патриарха Никифора. Эта последняя часть рукописи по характеру записей относится к энциклопедическим сборникам.

5. **Собр. Синодальное, № 367, в 4-ку, 548 лл.**⁸⁴ Рукопись была составлена не позднее 70-х—80-х годов XV в. Последняя статья сборника «Повесть о Стефаните и Ихнилате» имеет дату переписки (октябрь 1479 г.). Рукопись составлена из нескольких тетрадей, написанных несколькими почерками. Первый почерк повторяется в рукописи несколько раз; можно предполагать, что он принадлежал владельцу и составителю сборника. Видимо, это же лицо внесло редакторскую правку в текст «Повести о Стефаните и Ихнилате»: вычеркнуты интерполяции назидательно-нравоучительного характера, вставленные в «Повесть» первым русским редактором.⁸⁵ Кроме того, к тексту «Повести» сделаны исправления, помещенные на полях рукописи.⁸⁶ Место составления сборника неизвестно, но скорее всего это какие-то западные области. В рукопись включен генеалогический перечень литовских князей (что редко встречается в рукописях XV в.) и две статьи латинских сочинений в белорусском переводе («О мучении папы нашего Исуса Христа» и «Повесть о трех королях-волхвах»)⁸⁷.

Сборник по оформлению принадлежит к типу энциклопедических. Он явно пополнялся постепенно, в него включено много статей на разные темы, в том числе в виде отрывков (из Лествицы, из Старчества, Патерика и т. д.). Из числа наиболее интересных произведений, кроме вышеупомянутых, здесь имеются: «Толкование неудобь познаваемым в писании речем», «Летописец князи рустии» (родословие великих кня-

⁸³ Рукопись описана: А. Востоков. Описание русских и славянских рукописей Румянцеваго музея, стр. 725—734.

⁸⁴ Рукопись описана: А. В. Горский и К. И. Невоструев. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки, отд. 2, ч. 2. М., 1859, стр. 628—641.

⁸⁵ Я. С. Лурье. «Стефанит и Ихнилат» в русской литературе XV в.— В кн.: Стефанит и Ихнилат. Средневековая книга басен по русским рукописям XV—XVII вков. Л., 1969, стр. 182.

⁸⁶ О. П. Лихачева. «Стефанит и Ихнилат» в русской рукописной традиции.— Там же, стр. 199.

⁸⁷ Е. Ф. Карский. Западнорусский сборник XV века, принадлежащий имп. Публичной библиотеке, Q.I.391.— СОРЯС, т. 65, № 8, СПб., 1897, стр. 7, 32.

зей, доведенное до Ивана III, и родословие удельных князей), выписки о царе Соломоне.

6. ГБЛ, собр. Рогожского кладбища, № 676, в 4-ку, 424 лл. Конца XV—начала XVI в. Здесь тоже переписана «Повесть о Стефаните и Ихнилате», которая восходит к общему протографу со списком Синодального собрания, № 367.⁸⁸ Рогожский сборник, как и Синодальный, можно отнести к типу энциклопедических сборников, однако своим происхождением они не связаны друг с другом. Рогожский сборник написан несколькими почерками, имя его составителя неизвестно. В нем затронуты многие темы, свойственные энциклопедическим сборникам: отрывки из Еллинского летописца, выписки из библейских книг о Соломоне (из «Песни песней», из «Книги Екклесиаста»), отрывки из Физиолога, несколько статей на церковно-полемические темы («О фрезех и прочих латинох», «Сказание о вере сроцинстей» и др.).

7. Собр. Киевского Златоверхо-Михайловского монастыря, № 493 (1655), в 8-ку, 288 лл.⁸⁹ Рукопись и по своему оформлению и по содержанию принадлежит к числу энциклопедических сборников. На л. 168 об. рукописи имеется запись, которая раскрывает и характер содержания рукописи, и время ее написания, и имя ее владельца: «Книга зовомая приточная Васка писаря пана Миколая Радвиловича в лето 6991 (1483) индикта». Сборник составлен из большого числа мелких статей; из сочинений отцов церкви включаются отдельные выписки. Из произведений, характерных для энциклопедических сборников, включены следующие: 1) исторические — хронология событий библейской и церковной истории; 2) вопросы географии и естествознания — перечень городов, разрушенных и провалившихся в землю, «Лунное течение», «Начало и указ, како настает Луна, в кий час дня и нощи», «Имена ветром, реком, озером»; 3) церковно-полемические сочинения против иных вер («О фрезех и прочих латынах», «Исповедание вкратце, како отлучися латини» и др.). Можно отметить также и статьи, имеющие практическое назначение: индекс запрещенных книг («Писания ложная составлены были от еретик на пакость христианом»), «Возвещение о книгах»; видимо, к числу рецептов относится статья «О тресавице».

Перечислим те общие признаки, которые выясняются на основании знакомства с отдельными сборниками второй половины XV в., получившими условное название «энциклопедических». Эти сборники выделяются из числа других четых сборников как по некоторым внешним признакам (оформление рукописи), так и по содержанию.

Рукописи подобного типа принадлежали частным владельцам. В них довольно часто находим записи и пометы, указывающие на их принадлежность определенным лицам. В дальнейшем эти рукописи могли попасть и попадали в монастырские библиотеки, но первоначально они безусловно создавались по частной инициативе и для индивидуального пользования. В XV в. в монастырскую библиотеку они могли перейти только после смерти владельца и в том случае, если он был постриженником в данном монастыре. Как вклады на помин души в XV в. эти сборники, видимо, не передавались в монастыри, по крайней мере таких примеров не выявлено. Известны энциклопедические сборники XV в., которые еще в XVI и XVII вв. находились в частном владении. Так, рукопись собр. Румянцева, № 358 до 1584 г. принадлежала Исае Вогнем-

⁸⁸ О. П. Лихачева. «Стефанит и Ихнилат» в русской рукописной традиции, стр. 199.

⁸⁹ Рукопись описана: Н. И. Петров. Описание рукописных собраний, находящихся в Киеве, вып. II. М., 1896, стр. 218—221.

скому, о чем имеется помета на рукописи. Рукопись ТСА, № 765 является вкладом в библиотеку Троице-Сергиевой лавры старицы Хотькова монастыря Соломонида Азарьиной, около 1640 г. Возможно, это обстоятельство послужило причиной того, что энциклопедические сборники дошли до нас в небольшом количестве.

Энциклопедические сборники не переписывались подряд, а составлялись самим владельцем постепенно, иногда в довольно продолжительные сроки. Это особенно видно на примере сборников книгописца Ефросина. Он чаще, чем другие составители, проставлял даты внесения в сборник отдельных произведений, что дает возможность определить, в течение какого времени составлялся тот или иной сборник. Рукопись К-Б, № 6/1083 имеет пометы 1476 и 1482 гг. Следовательно, она составлялась не менее 6 лет. В рукописи К-Б, № 9/1086 ранняя помета относится к 1471 г., а самая поздняя сделана в 1479 г. Таким образом, эта рукопись была написана в еще более продолжительный срок. Энциклопедические сборники не писались по заранее продуманному плану, а просто владелец рукописи постепенно подбирал и включал в свой сборник понравившиеся и вновь появившиеся произведения. Поэтому обычно в этих рукописях не бывает тематического подбора: произведения на одну и ту же тему оказываются в разных частях сборников.

Обо всем этом говорит и внешнее оформление энциклопедических сборников. Как правило, это — скромные рукописи небольшого формата (в четверку или восьмушку); они зачастую пишутся небрежно и разными почерками. Внутри рукописи встречаются незаполненные листы, иногда части листов. Наличие нескольких почерков в сборниках можно объяснить разными обстоятельствами. Например, владелец мог приобретать тексты, переписанные в отдельных тетрадах, которые затем присоединял к своему сборнику. Возможно, иногда по его заказу нужное ему произведение привозили из другого монастыря или города. Во всяком случае, для энциклопедических сборников характерно наличие нескольких почерков. Чаще, чем в других рукописях, здесь делаются записи на полях, вносится правка внутри текста. Летописцы и списки родословий нередко дополняются приписками о позднейших событиях и людях. Эти рукописи долго находились в рабочем состоянии.

К числу характерных признаков энциклопедических сборников относятся еще две черты: 1) наличие в сборниках большого числа мелких статей, 2) значительные по объему произведения представлены в них отрывками. Это объясняется стремлением владельца сборника охватить все важные для него темы в пределах одного сборника. По всей видимости, владельцы энциклопедических сборников были ограничены в своих возможностях иметь большое число рукописей и значительные по величине сочинения в полном объеме. Так, в ряде случаев включаются небольшие по размеру, но захватывающие широкие проблемы статьи. Например, всемирная история представлена здесь кратким по объему Летописцем вскоре патриарха Никифора. Назначение энциклопедических сборников было многосторонним. С одной стороны, они предназначались для чтения на досуге, и поэтому в них наряду с церковно-богословскими текстами присутствует историческая, географическая и другая занимательная литература. С другой стороны, сборники служили владельцу в качестве справочно-практического пособия. Эти две функции, как правило, сочетаются в этих сборниках.

К числу произведений, имеющих справочный характер и служащих владельцу для практических целей, можно отнести индексы отреченных книг, славяно-русский словарь — «Толкование неудобь познаваемым ре-

чем»,⁹⁰ пасхальные таблицы и хронологические отсчеты, послания в виде формуляриков, молитвы-заговоры и различные рецепты.

Как видно из приведенного выше перечисления энциклопедических сборников, в них включены статьи самого разнообразного содержания, при этом многие темы и отдельные статьи повторяются от сборника к сборнику. Такое единство тематики объясняется не просто взаимным влиянием содержания одного сборника на другой, что безусловно в одном и том же литературном центре могло быть и было, а тем, что общие культурно-литературные интересы были свойственны значительному кругу книжных людей второй половины XV в.

Богословская тематика в энциклопедических сборниках не всегда преобладает, но она безусловно всегда в них присутствует. Характерной чертой энциклопедических сборников является то, что среди богословских статей в них почти всегда присутствуют церковно-полемические тексты, направленные против иных вероисповеданий, чаще противокатолические. Кроме того, очень часто включаются выдержки изречений отцов церкви, посвященные главному церковному догмату о Троице. Церковно-полемические вопросы во второй половине XV в. были актуальны по ряду причин. Критическое отношение новгородских еретиков к основным догматам православной церкви заставило и официальную церковь вновь ставить и обсуждать эти спорные вопросы.⁹¹ Этим и было вызвано внимание владельцев энциклопедических сборников к наиболее сложному догмату православной церкви — о Троице.

Тема борьбы с «латинством» стала популярной в русской публицистике с середины XV в.⁹² Однако появление этой темы в энциклопедических сборниках, видимо, объясняется не политическими спорами, возникшими в связи с вопросом о Флорентийской унии. Я. С. Лурье отметил, что в сборники Ефросина включены противолатинские сочинения, но не современные, а известные на Руси с более раннего времени.⁹³ Это не индивидуальная особенность вкусов Ефросина, она свойственна вообще сборникам энциклопедического типа. В них встречаются следующие сочинения, направленные против иных вероисповеданий: «Повесть о латинах, егда отлучися от грек», «Епистолия на римляны», «Сказание полезно о латынях», «Исповедание вкратце, како отлучися от нас латыни», «О фрягах и прочих латынях», «Сказание вкратце ересем латынским», «Вопросы и ответы двою философов Панагиота и Азимита», «Се служба исмайлтская», «О агарянах и о Могомеде», «Сказание о вере срацинстей», «Стязание о вере христианстей законом еврейском». Для владельцев энциклопедических сборников эта тема, видимо, важна была не в плане чисто политической борьбы, а в плане религиозно-философской позиции их по отношению ко всякого рода отклонениям от православной веры.

Пожалуй, наиболее яркой стороной энциклопедических сборников является интерес их владельцев к темам космографии, астрономии, географии, описаниям природы и животного мира. Здесь наблюдается боль-

⁹⁰ Словарь переписывался в XV в. при Лествице Иоанна Синайского и в виде отдельной статьи в сборниках (см.: Л. С. Ковтун. Русская лексикография эпохи средневековья. М.—Л., 1963, стр. 217, 226). Все сборники XV в., где переписан этот словарь, являются сборниками энциклопедического типа.

⁹¹ Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV—начала XVI века, стр. 139—140.

⁹² Я. С. Лурье. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV—начала XVI века, стр. 368—371.

⁹³ Лурье. Литературная деятельность Ефросина, стр. 147.

шое разнообразие в подборе произведений: это выписки из Толковой палеи, Шестоднева, Физиолога, перевод античного сочинения о четырех стихиях «Галиново на Ипократа» и много мелких статей (например, «О широте и долготе земли», «О стадиях и поприщах», «О четырех морях», «О теплых водах» и др.), история появления на Руси которых во многом остается невыясненной. Энциклопедические сборники наглядно свидетельствуют о наличии интереса читателей второй половины XV в. ко всякого рода знаниям. Впрочем, внимание к произведениям астрономического содержания — заслуга представителей еретического движения.⁹⁴ Описания географического характера, тоже относящиеся к типу статей познавательного назначения, встречаются в сборниках энциклопедического типа. К ним принадлежат отрывки из хождений и статьи типа «Имена великих рек», «Имена великих гор» и др.

Не в меньшей степени внимание владельцев энциклопедических сборников было привлечено к исторической тематике. Интерес к историческим сочинениям всегда был высок в древней Руси, и наличие этой темы в энциклопедических сборниках закономерно. Следует только отметить некоторое своеобразие отношения составителей сборников к этой тематике. Как и в случае с другими темами, в энциклопедические сборники включаются отрывки из больших исторических сочинений. Выписки делаются преимущественно из произведений, посвященных всемирной истории (из библейских книг, из Толковой палеи, из Исторической палеи, из Хроники Амартола, из Еллинского и Римского летописца; из «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия). Статьи по русской истории в виде отрывков восходят в этих сборниках только к «Повести временных лет» (рукописи собр. Румянцева, № 358; ТСА, № 765). Многие сборники включают в себя мелкие статьи историко-справочного характера, обычно помещаемые в исторических сборниках, — это хронологические отсчеты, всякого рода перечни исторических лиц, начиная с патриархов и кончая русскими епископами и удельными князьями. Все перечисленные произведения являются традиционными и собственными сборникам исторического содержания; особенностью же энциклопедических сборников является заимствование в виде отрывков, а не переписывание произведений целиком. Объясняется это, видимо, невозможностью включить в сборники эти сочинения в их полном объеме.

Однако, как это следует из наблюдений над энциклопедическими сборниками, владельцы их стремились иметь у себя под руками полный перечень важнейших событий. Владельцы сборников нашли выход в том, что стали переписывать в свои сборники краткие сведения по всемирной и русской истории. Одной из наиболее популярных статей энциклопедических сборников оказался Летописец вскоре патриарха Никифора. Он имеется в рукописях: собр. К-Б, №№ 22/1099, 10/1087, 130/387; собр. Синодальное, № 951; ТСА, №№ 765, 408; собр. Епархиальное, № 377; собр. Румянцева, № 453. Интерес к русской истории в полном ее объеме восполнен был помещением или кратких летописцев (нередко следующих сразу за Летописцем вскоре патриарха Никифора), или родословием русских великих князей. Следует отметить, что и в кратких летописцах подобраны были главным образом перечисления великих княжений; кроме того, в них преимущественно уделено внимание сражениям с татарами и явлениям метеорологического характера и стихийным бедствиям.

⁹⁴ Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV—начала XVI века, стр. 136.

Относительно кратких русских летописцев наиболее интересный материал дают сборники Кирилло-Белозерского монастыря. В рукописи исторического содержания из Синодального собрания, № 941, принадлежавшей Кирилло-Белозерскому монастырю, переписан, по определению А. Н. Насонова, владычный ростовский свод последней четверти XV в.⁹⁵ Этот краткий летописный свод связан с краткими летописцами энциклопедических сборников К-Б, № 22/1099⁹⁶ и собрания Синодального, № 951. Названные летописцы близки друг другу, и в основе их лежит общий источник, но полного совпадения между ними нет. Так, рукопись из собрания Синодального, № 951 имеет общие статьи с Синодальным, № 941, отсутствующие в рукописи К-Б, № 22/1099, но в то же время в Синодальном, № 951 есть ростовские известия, которые отсутствуют и в Синодальном, № 941 и в К-Б, № 22/1099. Традиция использования этого же летописного свода при составлении кратких летописцев продолжалась в Кирилло-Белозерском монастыре и в XVI в. Используется он Гурием Тушиным в его летописце (Софийское, № 1468). Последнему близок летописец, переписанный в первой половине XVI в. в Кирилло-Белозерском монастыре в рукописи из собрания Погодина, № 1566.

По характеру отбора известий к Кирилло-белозерским летописцам примыкает и летописец в рукописи из собрания Музейного, № 3271. Как установил И. М. Кудрявцев,⁹⁷ этот летописец близок летописцу в рукописи Синодальной, № 941, и они оба восходят к общему протографу. Однако летописец из собраний Музейного, № 3271 имеет ряд известий, не повторяющихся в летописце Синодальном, № 941. Кончается он сообщением о пожаре в Вологде, которое дословно совпадает с текстом Вологодско-Пермской летописи по Воронцовскому списку. И. М. Кудрявцев считает, что летописец из собрания Музейного, № 3271 был составлен в Вологде. Отметим, что в рукописи Синодальной, № 951 об этом пожаре рассказано иначе.

Краткие летописные записи имеются также в троицкой (ТСЛ, № 408) и волоколамских (собр. Волоколамское, № 309 и собр. Епархиальное, № 370) рукописях. Эти летописцы не связаны со сводом, послужившим главным источником для кирилловских летописцев. В них включены современные местные записи.

На примере перечисленных летописцев в энциклопедических сборниках становится понятна природа создания кратких летописцев и их значение. Каждый составитель сборников выбирает нужные ему сведения из одного или нескольких источников и создает свой вариант летописца. Иногда в дальнейшем к нему добавляются записи современных событий. Таким образом, каждый из таких летописцев имеет индивидуальные черты и отражает интересы владельцев сборников. Появление такого вида летописцев тесно связано с развитием типа энциклопедических сборников.

От развития энциклопедических сборников зависел также рост интереса к занимательному чтению.

⁹⁵ А. Н. Насонов. Летописный свод XV века (по двум спискам). — В кн.: Материалы по истории СССР, т. II (документы по истории XV—XVII вв.). М., 1955, стр. 277—283.

⁹⁶ В настоящее время летописец находится в рукописи из собрания Погодина, № 1554. Объяснение этому см.: Р. П. Дмитриева. Взаимоотношение списков «Задонщины» и текст «Слова о полку Игореве». — В кн.: «Слово о полку Игореве» и памятники куликовского цикла. К вопросу о времени написания «Слова». М.—Л., 1966, стр. 251.

⁹⁷ И. М. Кудрявцев. Сборник последней четверти XV—начала XVI в. из Музейного собрания, стр. 249—251.

Апокрифическая литература в энциклопедических сборниках представлена достаточно ярко. Апокрифы включены во многие сборники, репертуар их разнообразен. Поэтому нет оснований считать, что они туда попали случайно или только выборочно, в зависимости от вкуса одного из владельцев сборников. Апокрифы были одним из видов статей, характерных для энциклопедических сборников. Вопрос заключается в том, с какой целью их переписывали в энциклопедических сборниках. При этом следует иметь в виду, что некоторые из них одновременно содержали индексы отреченных книг, в число которых, как известно, включались и апокрифы. Скорее всего владельцы сборников привлекало в них сюжетное повествование. В разных сборниках переписаны самые разные апокрифы, например: «Повесть о плаче и рыдании пророка Иеремии», «Сказание, како явися бог Аврааму и глагола с ним», «Повесть о трех королях-волхвах», «Сказание о 12 пятницах», «О первомученике Стефане». Особенно популярными стали на Руси легенды о Соломоне во второй половине XV в.⁹⁸ Легенды о Соломоне, библейские и апокрифические, оказались включенными во многие энциклопедические сборники. Кроме сборников книгописца Ефросина они были переписаны в рукописях: К-Б, № 68/1145; собр. Синодальное, № 951; ТСА, № 729; собр. Музейное, № 3271; собр. Румянцев, № 453; собр. Рогожское, № 676.

Особое положение занимают энциклопедические сборники по отношению к повествовательной литературе, которая получила распространение во второй половине XV в. «Памятники сюжетного повествования, появившиеся на Руси в XV в., представляли собой необычное явление на фоне „деловой“ и учительной письменности того времени».⁹⁹ Эти произведения в XV в. переписывались только в сборниках энциклопедического типа. Все известные в настоящее время списки этих повестей XV в. связаны с развитием жанра энциклопедических сборников. Как исключение можно назвать только список «Повести о 12 снах Шахайши» в рукописи МДАфунд., № 162. Но и данный случай не противоречит вышесказанному. Сборник МДАфунд., № 162 является четвым сборником, составленным преимущественно из слов и поучений отцов церкви. «Повесть о 12 снах Шахайши» является первой статьей и написана иным почерком, чем последующие статьи. Первая статья, не являясь органической частью сборника, могла быть присоединена к рукописи позднее.

Таким образом, можно утверждать, что распространение повествовательной литературы в XV в. шло через лиц, составлявших сборники энциклопедического типа. Естественно предположить, что они, в свою очередь, были связаны с переводчиками, сочинителями и первыми редакторами этих новых литературных произведений. Поэтому тексты повестей, появившихся на Руси, очень скоро могли попадать к владельцам сборников. Предположение о Федоре Курицыне как авторе Повести о Дракуле подвергалось сомнению на основании того, что Повесть в слишком короткий срок от автора попала в рукопись Ефросина. Ефросин переписал ее в 1486 г., а, по мнению А. Д. Седельникова, только в феврале 1486 г. Курицын мог привезти Повесть в Москву.¹⁰⁰ Я. С. Лурье считает, что Курицын мог вернуться в Москву еще до августа 1485 г. и написать это произведение на основании устных рассказов, услышанных им во время

⁹⁸ Популярность апокрифов о Соломоне в конце XV в. отмечена в кн.: Истоки русской беллетристики. Л., 1970, стр. 145, 321—322.

⁹⁹ Истоки русской беллетристики, стр. 386.

¹⁰⁰ А. Д. Седельников. Литературная история Повести о Дракуле. — ИпоРЯС, т. II, кн. 2. Л., 1929, стр. 637—639.

заграничной поездки;¹⁰¹ за это время Повесть могла проникнуть в Кирилло-Белозерский монастырь.

Ранние списки «Повести о Стефаните и Ихнилате» тоже близки ко времени создания Повести, которая датируется на основании пометы на одном из ее списков.¹⁰² Повесть о Евстратии-Велизарии, получившая окончательную обработку и распространение в XVI в., в своем первоначальном виде переписана в энциклопедическом сборнике конца XV в. Безусловно, существовала связь между читателями, авторами и редакторами новых произведений.

Владельцы энциклопедических сборников должны были принадлежать к той среде, в которой не только читались литературные произведения, но и создавались новые и редактировались уже написанные. Подтверждением этому служит то, что дошедшие энциклопедические сборники дают примеры творческой инициативы составителей сборников. При написании кратких летописцев сами владельцы сборников отбирали из источников и включали в свои сборники интересные их сведения. Правка текста «Повести о Стефаните и Ихнилате» в Троицком и Синодальном списках, когда в каждой рукописи самостоятельно, независимо друг от друга, исключались из текста толкования и нравоучения, мешавшие изложению сюжета, тоже свидетельствует о навыках писательской работы владельцев энциклопедических сборников.¹⁰³ Книгописец Ефросин оставил немало примеров своего творческого отношения ко включаемым им в свои сборники произведениям.¹⁰⁴

Таким образом, среди владельцев энциклопедических сборников были не только читатели, но и такие книжники, которые подвергали редактированию и изменению включаемые ими в сборники произведения, иначе говоря, принимали непосредственное участие в литературной жизни своего времени. К какой же социальной среде преимущественно принадлежали владельцы этих сборников? Некоторые рукописи сохранили имена их владельцев. Среди них надо отметить писца из Кирилло-Белозерского монастыря «Олешку» и известного книгописца Ефросина, дьяка Самуила из Пскова, списавшего свою рукопись «себе на утешение», Васка писаря, служившего у пана «Миколая Радвиловича». Как раз рукописи этих владельцев относятся к числу наиболее характерных энциклопедических сборников. Дьяки и писцы — эта интеллигенция своего времени — и были, вероятно, наиболее активной читающей средой, с которой связано литературное развитие второй половины XV в. Среди них были и политические деятели. Однако владельцы сохранившихся энциклопедических сборников, по-видимому, не принадлежали к числу активных политических и церковных деятелей. Во всяком случае, содержание их сборников в целом не отражает современных политических течений и не дает возможности связывать их с какими-либо политическими и церковными группировками. Некоторые исключения представляют сборники из собрания Музейного, № 3271, и БАН, шифр 4.3.15. В первый из них включены современные церковно-политические документы, указывающие на близость владельца к окружению пермского епископа Филофея. Вторая ру-

¹⁰¹ Повесть о Дракуле. Исследование и подготовка текстов Я. С. Лурье М—Л., 1964, стр. 42—44.

¹⁰² Стефанит и Ихнилат. Средневековая книга басен по рукописям XV—XVII веков, стр. 177.

¹⁰³ Там же, стр. 182—184.

¹⁰⁴ Об этом см. в статьях: Я. С. Лурье. Литературная деятельность Ефросина; Р. П. Дмитриева. Приемы редакторской правки книгописца Ефросина — В кн.: «Слово о полку Игореве» и памятники куликовского цикла, стр. 264 и 291.

копись — ближе кругам, связанным с митрополитом Зосимой и с представителями новгородско-московской ереси. В этой рукописи дошло «Покаяние» еретика Дениса, адресованное митрополиту Зосиме. Кроме того, здесь было переписано «Лаодикийское послание» Федора Курицына, одно из значительных оригинальных произведений новгородско-московской ереси, и данный текст почти современен авторскому.¹⁰⁵ Как известно, новгородско-московская ересь оказала влияние на русскую литературу и культуру XV—XVI вв.¹⁰⁶ Культурно-познавательные интересы еретиков нашли отражение в содержании и других энциклопедических сборников. Так, например, из числа памятников, которые интересовали еретиков, в энциклопедические сборники включены «Премудрость Иисуса сына Сирахова» и «Мудрость Менаандра Мудрого».

В заключение необходимо отметить одну особенность бытования энциклопедических сборников. Этот тип сборников не был порождением какого-либо конкретного литературного центра. Он был широко распространен по всей территории Русского государства. Дошедшие рукописи позволяют назвать разные географические точки, где такие сборники существовали: Псков, Вологда, Кирилло-Белозерский и Троицко-Сергиев монастыри, Украина, западные области. Наиболее близки между собой были сборники кирилло-белозерские и троицкие (это касается и литературных произведений). В данном случае было прямое влияние и заимствование статей. Но надо заметить, что сборники из других центров по характеру содержания в целом не отличались от троицких и кирилловских. Развитие типа энциклопедических сборников было повсеместным, отдельные сборники не отражают каких-либо ярко выраженных местных тенденций. В XVI в. этот тип сборника получит дальнейшее развитие, тогда начнут проявляться свои особые черты, свойственные отдельным литературным центрам.

¹⁰⁵ Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV—начала XVI века, стр. 256—257.

¹⁰⁶ Я. С. Лурье. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV—начала XVI века, стр. 185—203.

Л. А. ДМИТРИЕВ

Жанр севернорусских житий

Признаки житийного жанра обуславливались несколькими характерными чертами этого рода древнерусской литературы: его церковно-служебным назначением, традиционностью, уходящей своими корнями в глубокую древность, и тем, что это был рассказ о жизненном пути человека.

Необходимость рассказать о всей жизни героя, с рождения до смерти, определяла сходное в разных житиях развитие сюжетной линии повествования: сначала освещалось детство человека, затем следовал рассказ о его зрелых годах и деяниях, завершалось же все торжественным описанием смерти. Но в житии речь шла не о простом смертном, а о человеке, признанном святым, что накладывало специфический отпечаток на рассказ об этом герое. Вся его жизнь — это подвиг во славу христианства, поэтому уже в детстве будущий святой отличается от остальных детей высокой нравственностью и аскетизмом: он кроток, скромн, устраняется от всех благ и соблазнов мирской жизни (избегает игр и развлечений, постится), с самого раннего детства он стремится посвятить себя служению богу. Преодолевая препятствия и сопротивление родителей, будущий подвижник в конце концов порывает с миром. Он проходит искусы монашества, переносит физические страдания во славу веры и т. п. Рассказ о смерти святого — это тоже всегда очень важный и существенный элемент жития: либо это торжественно-величавый уход из жизни временной, земной в «жизнь вечную» — к богу, либо страдальческая смерть подвижника за веру. Вот как, например, определяется программа произведения в одном из житий: «Приимите многоспасеннаго жития и послушайте сего преподобнаго отца Пахомия святыя его подвиги, и труды, и любовь, яже к богу, яже впредь поидуше скажем: како ся роди, и в котором граде, или от ких родителей, или како воспитан, или како и коиими леты во образ иноческаго жития вниде и священства сан восприя, и в пустыню отхождение, и во обитель благостройное премудрое по бозе настоятельство, и ко господу отшествие».¹ Это, по существу, программа каждого жития. И этот принцип сюжетного построения жития, к строгому соблюдению которого в силу церковно-служебного назначения этого рода литературы должен был стремиться каждый агиограф, определял одну из характерных черт житийного жанра — сходность сюжетной схемы в разных житиях, созданных в разное время.

Как отмечает Е. Голубинский, «основанием для причисления усопших подвижников благодетия к лику святых служило прославление подвиж-

¹ Из Жития Пахомия Нерехтского. Текст цитируется по списку: ГИМ, собр. Синодальное, № VI (1200), лл. 135 об.—136.

ников даром чудотворений или еще при жизни, примеры чего известны, или же, как это было наибольшею частью, по смерти».² Такое обязательное каноническое требование обуславливало необходимость включения в каждое житие эпизодов, повествующих о проявлении святым дара чудотворений. Поэтому рассказы об особой прозорливости святого, о явлении ему божественных видений и каких-то предначертаний свыше, о том, что святой предсказал кому-либо что-то заранее (рождение сына, победу, гибель и т. п.), — обязательный элемент той части жития, которая повествует о жизненном пути святого. Столь же обязателен и традиционен раздел посмертных чудес: после рассказа о жизни и кончине святого следуют эпизоды, повествующие о чудесах, творимых святым после смерти. Элементы чудесного, необычного в рассказе о жизни святого, повествование о чудесах, происходящих после его смерти, — также специфическая черта произведений житийного жанра.

Церковно-служебное назначение житий, тесная связь этого вида древнерусской литературы с другими видами церковно-религиозной письменности определяли еще одну жанровую особенность житий: их риторичность, стремление к отвлеченности, к строгому соблюдению определенной архитектоники житийного текста. Собственно рассказу о жизни святого предшествует вступление. Вступление к житию посвящено обычно рассуждению о необходимости почитания святых, о величии бога; автор во вступлении должен говорить о своей скромности и той ответственности, которую он берет на себя, взявшись за жизнеописание святого. Все это пронизано цитатами из библейских текстов, изобилует эмоциональными восклицаниями и сравнениями. Характер и задачи житийного вступления настолько отвлеченны и общи, что одни и те же образы, целые обороты, большие отрывки, наконец, житийные вступления целиком повторяются в различных житиях. После собственно житийной части, перед разделом посмертных чудес, как правило, читается заключение, похвала святому, иногда эта похвала переносится в самый конец жития — после рассказов о чудесах. Как и вступление, это — ярко риторическое, отвлеченно панегирическое рассуждение на общие церковно-философские темы.

Каноны агиографического жанра вырабатывались постепенно, в ходе многовекового развития этого рода христианской литературы. Они должны были обеспечить наилучшее воплощение в житии основной задачи этого жанра — служить религиозно-назидательным чтением для всех христиан. Поэтому естественно, что с самого возникновения на Руси оригинальных житий агиографы стремились к строгому соблюдению этих канонов, выработанных византийской агиографией. Так, одно из первых оригинальных русских житий, Житие Феодосия Печерского, созданное Нестором, в своей архитектонике, в определенной последовательности развития сюжетной линии, в отборе материала, в целом ряде литературно-риторических приемов полностью отвечает общехристианским агиографическим канонам. Но вместе с тем, с самого начала, наряду с этой тенденцией проявлялась и противоположная ей — проникновение в житийное повествование таких элементов, которые противоречили житийным жанровым канонам, разрушали их. Весьма показательна в этом отношении, как объективный критерий, литературная деятельность знаменитого агиографа древней Руси (XV в.) Пахомия Логофета. Творчество Пахомия преимущественно заключалось в переработке уже существовавших житий. Сравнивая пахомиевские редакции житий с текстами, кото-

² Е. Голубинский. История канонизации святых русской церкви. М., 1903, стр. 40.

рые он перерабатывал, мы видим, что этот прославленный агиограф включает в перерабатываемые источники риторические добавления, придает повествованию бóльшую отвлеченность, устраняет или нейтрализует такие эпизоды, которые имели в житии ярко выраженную сюжетность.³ Таким образом, характер литературной деятельности Пахомия уже сам по себе свидетельствует о том, что многие жития не отвечали требованиям агиографического жанра и что агиографы, церковные идеологи прекрасно понимали это и имели вполне определенное представление о канонах агиографии. И вот в этой двойственности (с одной стороны, стремление соблюсти в житии чистоту агиографического жанра, а с другой — нарушение агиографических канонов), в этой борьбе регламентирующего жанр начала с началом, разрушающим его, и заключалось развитие житийного жанра, таилось то, что делало этот церковно-служебный вид литературы чтением, привлекавшим читателя не столько своей церковно-назидательной функцией, сколько интересным сюжетом.

В основе житий лежала судьба реальных людей, и, как ни стремился агиограф к отвлеченности, обобщенности, схематизации в своем рассказе, в него проникали и какие-то живые, реально связанные с именем этого человека эпизоды. В рассказах о чудесах, обязательных для каждого жития, находили отражение устные предания, нередко носившие характер либо натуралистический, либо сказочно-фантастический. Это имело место уже в ранний, киевский период русской агиографии,⁴ но наиболее ярко и заметно отклонения от правил житийного жанра дали себя знать в севернорусских житиях XVI—XVII вв.

В статье «Литературная традиция в северо-восточной русской агиографии»⁵ С. А. Бугославский приводит многочисленные примеры тесной связи северо-восточных житий с литературными традициями переводных и оригинальных памятников агиографии киевского периода. В северо-восточных житиях встречаются устойчивые формулы и стилистические трафареты, характерные и для ранних житий. На основании этого исследователь делает вывод, что в северо-восточной русской агиографии «мы имеем дело не с зарождением нового стиля, а лишь с упрощением под пером еще неопытных севернорусских авторов старых изысканных приемов письма... Схема развития северо-восточной житийной формы, формулированная окончательно В. О. Ключевским, построена по неверной аналогии: зарождается новая государственность, новый быт, стало быть, по его мнению, зарождается и новая литературная форма».⁶ В какой-то мере С. А. Бугославский прав. Действительно, упрощение житийного жанра частично могло происходить за счет меньшей литературной опытности авторов многочисленных севернорусских житий. Но главная

³ См.: Истоки русской беллетристики. Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе. Л., 1970, стр. 208—229.

⁴ В Житии Феодосия Печерского может быть отмечено немало нарушений житийных канонов. В соответствии с требованиями житийного жанра Нестор во многом следует византийским образцам, рассказывая о скромности, стремлении к богу, аскетичности своего героя в юные годы. Но развивая также традиционную схему столкновения героя, желающего уйти из мира, с удерживающими его от этого родителями, Нестор вводит в нее несвойственную агиографии страстность и жизненно-психологическую эмоциональность. В Несторовом житии нашли, подчас весьма яркое, отражение бытовые картинки монастырской жизни, политические ситуации эпохи (подробный анализ этих особенностей Жития Феодосия см.: В. П. Адрианова-Перетц. Задачи изучения «агиографического стиля» древней Руси. — ТОДРЛ, т. XX, М.—Л., 1964, стр. 46—51).

⁵ Сборник статей в честь академика Алексея Ивановича Соболевского. Л., 1928, стр. 332—336.

⁶ Там же, стр. 336.

причина изменений заключалась не в этом: изменялись литературные вкусы, пробуждался больший интерес к местному, конкретному материалу, в агиографию стали интенсивнее проникать местные предания и легенды. Севернорусская агиография и по своему характеру и по кругу читателей носила более демократический характер, чем агиография киевского периода, чем агиографические творения Епифания Премудрого, Пахомия Логофета. Действительно, как отмечает С. А. Бугославский, и в произведениях севернорусской агиографии трафареты житийного жанра, характерные для этого жанра с самого раннего периода его существования на русской почве, представлены широко и полно, но упрощение житийной риторики, внесение в житийные тексты бытовых, если можно так сказать, «низких» для этого жанра эпизодов и литературных приемов, более заметное и непосредственное проявление в житийном произведении авторского начала отражает не примитивность и литературную неопытность, а характеризует изменение житийного жанра.

И по характеру, и по литературным особенностям, и по времени написания близки друг другу два севернорусских жития XVI в.: Житие Александра Свирского (1545 г.) и Житие Александра Ошевенского (1567 г.). В. О. Ключевский отметил, что для Жития Александра Свирского характерно «обилие любопытных подробностей»,⁷ а Житие Александра Ошевенского охарактеризовал как «обширное и превосходное по содержанию».⁸ И. Яхонтов убедительно показал, что оба жития носят компилятивный характер.⁹ Иродион, автор Жития Александра Свирского, заимствовал из житий Феодосия Печерского, Сергия Радонежского, Варлаама Хутынского и Кирилла Белозерского не только общие места и житийные штампы, но в значительной степени и фактические данные. То же самое можно сказать и о Феодосии, авторе Жития Александра Ошевенского, для которого источником послужило Житие Александра Свирского. Это дает основание И. Яхонтову весьма скептически относиться к историко-литературному значению названных житий. Вероятно, с точки зрения историка церкви Яхонтов прав, но если рассматривать эти жития как явления литературного порядка, то мы должны признать высказывание В. О. Ключевского совершенно справедливым.

Компилятивность житий, заимствования самого разнообразного характера из одних житий в другие, как уже отмечалось выше, явление в агиографии, так сказать, исконное, характерная и даже обязательная черта этого жанра, и видеть в этом что-то предосудительное нет никаких оснований. Если же мы обратим внимание на источники, использованные Иродионом при составлении им Жития Александра Свирского, то увидим, что выбор этот едва ли случаен. Все названные жития — одни из лучших древнерусских житий с точки зрения их литературных достоинств. Но именно для этих житий характерно и другое — все они отличаются интересом к рассказу о жизни святого не только как к идеальному образу христианского подвижника, но и как к исторически-живому человеку. Примечательно, что Житие Кирилла Белозерского, оригинальное сочинение Пахомия Логофета (здесь он не перерабатывал более ранние источники, а составлял житие сам), по оценке В. О. Ключевского, «самый обширный и лучший из всех трудов Пахомия».¹⁰ Отличительной

⁷ В. О. Ключевский. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871, стр. 263. (Далее: Ключевский).

⁸ Там же, стр. 298.

⁹ Ив. Яхонтов. Жития святых севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник. Казань, 1881, стр. 37—110.

¹⁰ Ключевский, стр. 159—160.

чертой Жития Феодосия Печерского является изображение в нем семейной темы не в агнографических традициях. Нестор много внимания уделил в своем произведении рассказу о борьбе матери Феодосия за сына, окончившейся ее поражением. Эта «семейная» линия Жития показана ярко, живо, с пониманием человеческой психологии. Много места семейная тема занимает и в Житии Сергия Радонежского, и, несмотря на ряд общих житийных штампов, для нее характерны и жизненно яркие коллизии и образы, как исторического, так и общечеловеческого плана. И в Житии Кирилла Белозерского, хотя это труд такого ригориста житийного жанра, как Пахомий Логофет, отразилась реальная в своей основе «семейная» история святого, носящая не совсем обычный для житий характер и поданная в житии остро сюжетно.

В Житии Александра Свирского и в Житии Александра Ошевенского эта «семейная» тема выступает еще рельефнее и занимает в житийном произведении довольно большое место. Интерес к личной жизни героя повествования, хотя герой (аскет, инок, подвижник) отрекается от всего земного и суетного, явно возрастает.

Автор Жития Александра Свирского Иродион, сообщив о том, кто были родители святого и где они жили, рассказывает далее, что после рождения нескольких сыновей и дочерей у супругов долго не было ребенка, и этот ребенок, будущий святой, рождается после многочисленных молитв и обетов. Рассказывая об этом, автор считает нужным отметить такую жизненно яркую деталь: за свое бесплодие «блаженная Василиса (мать Александра Свирского, — Л. Д.) поносима бе и оскорбляема бываше мужем своим» (л. 3 об.).¹¹ Далее, в рассказе о учении святого, о поведении мальчика, о разговоре родителей с сыном, истязавшим свою плоть, Иродион пересказывает соответствующие места из житий Сергия Радонежского и Варлаама Хутынского. После этого он повествует об уходе юноши из дома в монастырь на Валаам. Мотив ухода будущего подвижника от родителей в монастырь с соответствующими рассуждениями об оставлении родителей земных ради отца небесного — традиционен для житийного жанра. Но та подробность, с которой рассказывает об этом Иродион, некоторые оттенки этого рассказа создают определенное настроение, свидетельствуют о попытке автора передать психологию своего героя, выразить словами его чувства и переживания. Конечно, в этом много риторики, традиционных житийных штампов, но за ними можно ощутить стремление передать живые человеческие чувства.

Юноша спрашивает встреченного им старца из Валаамской обители о монастыре. Тот «скажет вся по чину пустынному, и како в монастыре общежительное пребывание, и особно по двема или трем купнодушно, и отходное уединением в пощении и молчалие живущих. И о всех сказав ему изящне» (л. 10 об.). Юноша, обливаясь слезами, говорит, что теперь он воистину убедился в благости монастырской жизни, и обращается за советом — как ему покинуть мир: «Что же аз сотворю, честный отче, и како возмогл бых убежати многомятежнаго мира сего жития и таковыя жизни аггельския сподобитися?» (л. 11). Если я стану проситься у родителей, продолжает он, то они меня не отпустят и «восхотят браку причтати мя . . . Хотел же бых бежати и пути не веде. Егда како блудящу ми намнозе постигнет мя отец мой, яко мощну ему суцу, и возвратит мя. И в скорбь отца вложу, себе же в студ мног и по сих не управлен буду таковому рачению» (л. 11 об.). Старец говорит отроку, что «желанная есть любви родителей и союз естества нерушима», но ради служе-

¹¹ Текст цитируется по списку ГПБ, Соловецкое собр., № 228.

ния богу необходимо пренебречь и этим. Заканчивая свой разговор, монах предупреждает юношу, чтобы тот никому не открыл их разговора, и прибавляет: «Нам же несть се игуменом повелено, еже от родителей чада отимати и в монастырь отвозити» (л. 13). Далее автор Жития подробно рассказывает об уходе будущего святого из дома. Он «к родителема приходит и украдет отпущение. Просит по обычаю молитву и благословение, глаголя: „Господие мои, до оной веси, яко вдале трею поприщ, орудие имам ко онсице (имя тому прилож), и аще обрет пред вами милость, благословен вами и отпущен да буду, и аще укуснит мя ся тамо, да не прогневетеса на мя“. Отец же его, угодие ему творяше, — „Господь с тобою, — глаголя, — чадо, да благословит тя и исправит путь твой“. Мати же его, яко матерем есть обычай, объемиши его и целовавши любезно, и отпустиста с миром, заповедавши и скоро возвратитися. Не бо ведяста, яко не во ону весь хоцет ити, но яко да источника животного — Христа приобретает» (л. 14). «И отшед же блаженный мало от дому своего, и озревся издалеца, и видев дом свой, и рече: „Боже, ты рекий Аврааму, рабу своему, — изыди от земли твоея и от рождения твоего, — ты же и ныне настави мя в страх твоего ради, и не затвори от мене дверей царствия твоего“. И плакася на мног час. И тако устремися блаженный в путь свой» (л. 14 об.).

Эту тему в своем Житии Иродион заканчивает рассказом о приходе на Валаам отца Александра, узнавшего, что его пропавший сын постригся там в монастыре. Здесь, перерабатывая повествование лишь в связи с изменением имен и лиц, Иродион полностью повторяет соответствующую часть Несторова Жития Феодосия Печерского: рассказ о поисках матерью Феодосия, о приходе ее в Печерский монастырь и о пострижении.

О рождении Александра Ошевенского, о его юных годах в его Житии говорится то же, что и в Житии Александра Свирского: текстуально повторяются слова о бесплодии матери святого, о брани мужа и т. п. Здесь юноша также уходит из дома в монастырь, но в Кирилло-Белозерский. Теми же словами, что и в Житии Александра Свирского, сообщается о благословении отца, говорится о печали, охватившей юношу, когда он оглянулся на покидаемый дом. Но Алексей (мирское имя Александра Ошевенского) идет в монастырь с группой паломников, о чем родители его знают.¹² И дальнейшее развитие этой сюжетной линии в данном Житии иное.

Придя в монастырь вместе со спутниками и решив остаться в монастыре, Алексей «скрыся от дружины своея, единому от друг своих поведает о себе, яко: „Хошу zde остатися, да пребуду неколико время“». Родителям своим отрок посылает с другом письмо. Приводится текст письма. Когда посланец Алексея принес это письмо в дом святого, то родители сильно огорчились и стали горевать о сыне; их успокаивает старший сын (лл. 43—44). Через некоторое время в монастырь приходит отец Алексея. Описывается встреча отца с сыном. Отрок просит отца простить его: «... Никифор же умилися о реченных от сына своего и поведает ему со многими слезами вся по ряду о своей скорби и жалости о нем, и матери его. Алексей же поведает отцу своему паки вся бывшая...» (л. 47—47 об.). Говорится, что, вернувшись домой, Никифор «поведает жене своей и детям вся бывшая о сыне своем, и даст им от него посланные дары...» (л. 48). Далее в Житии сообщается об уходе Никифора

¹² Текст Жития Александра Ошевенского цитируется по списку ГПБ, Соловецкое собр., № 992/1101.

Ошевня со всей семьей «от насилия земных властелей» в Каргополье, затем в весь Волосово и наконец на реку Чюрьюгу, где Никифор селится со всем семейством и место их поселения начинает прозываться с тех пор слобода Ошевнева.

Алексей постригается в монахи и становится иноком Александром. Через некоторое время Александр просит игумена монастыря отпустить его, так как он хочет повидать родителей и предаться пустынножительству. Любопытно отметить, что на первом месте указывается желание Александра посетить семью. Игумен не отпускает Александра. Через некоторое время будущий святой снова отпрашивается из монастыря и на этот раз, получив благословение игумена, уходит на реку Чюрьюгу к родителям. Пробыв некоторое время в родительском доме, Александр собирается вернуться в монастырь. Отец уговаривает сына создать собственную обитель около того места, где они живут, — на противоположном берегу реки Чюрьюги. Александр со старшим братом осматривают противоположный берег Чюрьюги и выбирают место для будущего монастыря. Отец говорит сыну, что поможет ему в сооружении обители. Вернувшись в Кирилло-Белозерский монастырь, Александр через некоторое время получает сан священноинока. Из монастыря он «посылает писание ко отцу своему, да приготовит лес на создание церкви и на поставление келиям» (л. 65 об.). Игумен монастыря не сразу соглашается отпустить Александра на Чюрьюгу, но, убежденный его просьбами, в конце концов благословляет его и отправляет вместе с ним инока, «ведища добре чин монастырский». В Ошевневе, радостно встреченный родителями, Александр нанимает строителей и «отца своего Никифора дозирателя делу поставляет», а сам со своим спутником отправляется в Новгород. Там он устает и получает благословение и получает пожалование на облюбованные под монастырь земли. Владельцы этих земель, боярыня Анастасия и ее сын Георгий, по словам автора, готовы «всю вещь ону ко обители отдати», но святой от этого отказывается, «да не вложит в скорбь родителей и сродник своих» (л. 69). Вернувшись в Ошевнево, Александр первым делом рассказывает обо всем своему отцу.

И в части Жития, повествующей о монастырской жизни вновь созданной обители, дают себя знать «семейные» мотивы. К Александру в монастырь часто приходят сыновья его братьев Амбросия и Лукияна. Александр постригает племянников в иноческий чин. Узнав об этом, Амбросий, «человек мужествен и яр», схватил «секиру», бежит, разъяренный, в монастырь. Лукиян пытается уговорить брата, но Амбросий, «болми разъярися», стоя у кельи святого, поносит его «хулными словесами». В конце концов Лукиян успокаивает старшего брата и тот, смирившись с происшедшим, просит прощения у святого.

Конечно, эта «семейная» линия повествования выделена нами из ряда других сюжетных линий произведения, носящих традиционный житийный характер и занимающих в произведении большее место, и не она является основной. Однако мы не можем не обратить внимания на то, что «удельный вес» данной темы в рассмотренном житии весьма значителен и отражает интерес к реальной жизни. Для нас в данном случае неважно, насколько Феодосий являлся тут простым компилятором и насколько нарисованные им перипетии и ситуации были лишь отражением фактов из биографии героя. Главное здесь в том, что источником он избрал такое житие, в котором «семейная» тема занимала важное место в рассказе о святом, и что он развил эту тему, внес в нее новые элементы. В житийный жанр входит тема личной жизни святого, пусть не всегда точно соответствующая реально-историческим фактам жизни

этого лица, но жизненно конкретная и убедительная и поэтому приближающая житие святого к биографии, превращающая отвлеченно-обобщенное повествование о религиозном идеале в рассказ о живом человеке.

Интерес к святому как к реальному лицу, а не только как к схеме, отражающей религиозный идеал, приводит к тому, что в житиях эпизоды, носящие характер сюжетно-увлекательного рассказа, приобретают подчас самодовлеющее значение.

Рассказы о нападениях разбойников на монастырь, на святого — традиционный житийный мотив. Несмотря на традиционность этого мотива, подобные рассказы носят ярко выраженный повествовательный характер. В ситуациях этого рода победителем всегда оказывается святой, которому помогает чудесное божественное вмешательство. Когда в Житии Феодосия Печерского разбойники, решившие ограбить церковь Печерского монастыря, подходят к ней глубокой ночью, то слышат, как в ней поет множество иноков и видят ярко горящие свечи, хотя на самом деле никого в церкви в это время не было. А когда они решают ворваться в храм (в это время там действительно находятся монахи), то церковь перед их изумленным взором поднимается в воздух на высоту, недоступную полету стрелы, а находящиеся в церкви ничего этого не замечают.¹³ Инок Киево-Печерского монастыря Григорий, как рассказывает Киево-Печерский патерик, обладал дарованной ему от бога особой прозорливостью. Когда однажды ночью к его келье пришли разбойники, собиравшиеся ограбить его, то он «ощутил» их приход, и, по его молитве, они заснули и спали 5 дней и 5 ночей, пока святой не разбудил их. Другие «татие» дерзнули ограбить огород святого. Когда грабители взвалили груз на себя, чтобы вынести его, то не смогли стронуться с места и вынуждены были стоять «угнетаемы бремены» до тех пор, пока Григорий не простил их.¹⁴ В Житии Моисея архиепископа Новгородского, написанном Пахомием Логофетом, рассказывается, что святой, охраняя и по своей смерти созданную им обитель, заставляя решивших напасть на монастырь разбойников блуждать по болоту и, «влачаше их по коемуждо единому», заводит в такую трясиину, из которой они не могут вылезти. Лишь после того как разбойники покаялись, он освобождает их и выводит на дорогу. И т. д., и т. п.

Как видим, во всех этих рассказах основная мораль заключается в торжестве святого над враждебными силами. И в этом отношении данный житийный сюжет, несмотря на свою живость, фабульную остроту, все же в известной мере — штамп для самых разнообразных житий. В этой морали (торжество веры, бога над врагами монастыря) рассказов на тему о нападениях на святые обители и заключалась их идейная функция в житийном жанре. Но за этими рассказами, бесспорно, стояла реальная жизнь, и, по-видимому, на самом деле далеко не всегда все оканчивалось столь чудесно благополучно для монастыря, но отражение реальных ситуаций противоречило бы житийному жанру. Поэтому принципиально новым этапом в развитии житийного жанра представляется нам рассказ о нападении на монастырь в Житии Адриана Пошехонского (70-е годы XVI в.). Здесь это не чудесный рассказ о благополучно оканчивающемся конфликте, а яркое повествование о действительном событии, носящее характер сюжетно завершенного, самостоятельного, обширного рассказа.

¹³ См.: Патерик Киевского Печерского монастыря. Изд. Археографической комиссии. СПб., 1911, стр. 38.

¹⁴ Там же, стр. 96—97.

Адриан Пошехонский приходит «в пределы Пошехонские»,¹⁵ «в тех странах вселися преподобный промежа веси Белые и Патробольские, и Шелшедамские, и Веретейския, и Кештомские, и Ухорския на дикий лес» (л. 12 об.). Здесь он сначала ставит келью, затем строит церковь и постепенно создает монастырь. Одни из окрестных жителей рады тому, что около них возникает святая обитель, другие же, «невежи», «глаголют», яко «на придвориях наших чернцы вселяются да обладают и нами» (л. 17). Более всех раздражены созданием и разрастанием монастыря жители Белоселья. В конце концов они «уложих себе в злой мысли своей разорити пустыню и преподобнаго игумена со ученики погубити и собранием преподобных своя дома исполнити» (л. 18). В ночь со среды на четверг 5 марта 1550 г. «вооружилися злодеи белосельцы ови в доспехех с мечи, а инии в саадацех, а инии с копии и с рогатины» (л. 18 об.) и напали на монастырь (к этому времени братия монастыря насчитывала 42 человека). Когда нападающие ворвались в монастырь, Адриан спрятался «под задний дровяник», но его нашли. «Оцепих ужем игумена за гортань и влечаху его в преднюю келию, и воздаша ему различныя муки — рвуще бритвами тело его, и огненными лучами прижигают, рекуще и глаголюще: „Где суть животы ваши и статки?“». Адриан отвечает: «Животы наши у всемилостиваго Спаса на небесех и статки наши на земли. Ослабите ми мало, изму их и воздам вам в руки». Взяв «корчажец», «в нем же четьредесять рублей», святой отдает его и говорит: «Теми статки и сим серебром церковь было болшую создати во имя пречистыя богородицы вкупе со мною братии». На это ему отвечают: «Мы тебе созиждем свою силою часа сего». «Горка ми есть ваша церковь и тошно созидание ваше», — отвечает на это Адриан и не как подвижник и мученик за веру, а просто как человек просит белосельцев: «Се сребро, созидание наше и животы мои в руке ваю, и статки наши вне келии моя, а в пределех множество черноризец. Отпустите мя бога ради, братия моя, в Корнилиев монастырь чернечествовати. Да никако же возвращуся семо, и спасу душу свою тамо, у отца своего Корнилия». Но неприязнь белосельцев к святому так велика, что они, насмехаясь над его просьбой, говорят: «Мы тебе воздадим шлем спасения и пошлем тебя к царю небесному» (лл. 19—19 об.). Повесив Адриана, белосельцы грабят монастырь: «Выграбиша имение все обительное: мед и воск, книги и масло, ларцы и платие, и сосуды всякие, и всякое собрание, еще же и кони и возы покутаху» (л. 20 об.). Автор не останавливается на этом, а продолжает рассказ о дальнейших перипетиях, связанных с историей ограбления монастыря, хотя непосредственного отношения к жизни святого они, по существу, уже не имеют. Оказывается, нападение на монастырь было совершено «по благословению» священника церкви Георгия «в приходе тех убийц» Косаря. Один из нападавших на монастырь утаил ларец, «начася в нем злата много и сребра, и всякого имения», но, открыв его, он увидел, что там лежат образы, краски и кисти — «сподоба иконная» (л. 21). Он приносит все это к Косарю, и тот «нача себе сетовати и глаголати: „Се же бе на нас поличное, се злое, а не корысть предлежит. Где бе таково сокровище скрыти?“». Косарь «приницает» «семо и овамо», говоря: «Реки не имам, прудища у нас не лучилось — не вем, где скрыти святая?». Эти сетования слышит «сослужебник» Косаря «рекомый Баба». Он, «восмеяся», говорит: «Безумен поп: не весть, где положити, восхоте разбоя творити, такожде и душ человеческих побивати, устрои себе от неправды богатство собирати и красти у сосед

¹⁵ Текст цитируется по списку ГБЛ, собр. Ундольского, № 273.

своих всякое орудие и от дальних стран скот приводити и отводити ея от человек ко иным человеком» (л. 21 об.—22).

Далее повествуется о том, как «тать» Иван Матренин, пойманный на разбое, под пыткой рассказал и об ограблении Адрианова монастыря, и о том, что произошло с телом святого. После налета на монастырь, рассказывает Иван Матренин, тело Адриана «повергли ... на рубежи Белова села и Шигороша. На заутрия убиения святого, нам было, злодеем, устроить громаду дров костерных и сожещи мощи преподобнаго. Мы же, злодеи, со дружиною своею изыдох заутра на дело орудия своего огненного та же искахом телесе преподобнаго и не обретох его» (л. 22 об.). Заканчивая повествование о нападении и ограблении монастыря белосельцами, автор говорит о том, что белосельцы, вознамерившиеся разбогатеть за счет монастыря, пострадали, а монастырь, наоборот, стал процветать: «... повеле ... дворы их и статки и животы их с пашнями на продажу продати и повеле цену сел их привести в разбойную избу, иже бе цена их и доньне тамо вселяется — пятьдесят рублев. Чаях злодеи извести святую обитель и привести ея на придворие свое Белосельское, и паче ныне пречистыя богородицы обитель сияет, якоже солнце посреди земли Росийския» (л. 23).

Рассказ о мученической смерти Адриана Пошехонского имеет то непосредственное отношение к повествованию о святом, что эта мученическая смерть явилась одним из поводов для причисления его к лику святых, но сюжетность рассказа здесь явно преобладает над его дидактической направленностью. Подобного рода тенденцию можно проследить в целом ряде эпизодов севернорусских житий.

В Житии Никодима Кожеозерского (XVII в.) начальная часть Жития, освещающая жизнь Никодима в миру, в дидактическом плане имеет целью показать богоизбранность будущего святого, но содержание и развитие рассказа таковы, что эпизод этот приобретает характер увлекательного сюжетного повествования.

После жизни в Ярославле, где Никодим «изучися ковати гвоздия малаго»,¹⁶ он переселяется в Москву и «бысть житель в том граде, труждаяся и делая своима рукама» (л. 27). «Имяше же блаженный Никита (мирское имя Никодима, — Л. Д.) близ себе живуша человека некоего, пришедца же и одинахудожна ему, от града Твери. Человек же убо той имяше у себе жену велми злу и непотребну, яже и блудница бяше и зело прокудлива. И во един убо от дней свари та блудная жена его некоторую ядь (именуемая кисель) со отравою, воеже бы уморити мужа своего злою смертию. Егда же прииде человек той в дом свой, поим же с собою и блаженнаго Никиту, яко да обедует с ним. А сего убо не ведая ничто же о сих, яже сотвори оная злохитрая жена его. Яде же человек той оную ядь, ея же выше помянухом, и от того умре злою смертию. Яде же с ним и блаженный Никита и от сего прият болезнь велию во утробе своей. И пребысть в болезни той время не мало. Обаче же сохрани его бог от напрасныя и злыя тоя смерти, яже пострада подруг его. Та же некогда сядящу ему по обычаю на месте своем, иде же обыкновенно есть продаяти случившаяся ему, и се прииде к нему некий муж, нося одеяние староредное (?) и глагола ко блаженному: „Никито, Никито, чем болиши и что ти есть приключивъшееся, повеждь ми все подробну, без всякаго сомнения“. Блаженный же Никита сказа ему вся, яже збысться ему». Передается рассказ Никиты, повторяющий суть приведенного выше повествования о жене-отравительнице. Незнакомец, выслушав Никиту,

¹⁶ Текст цитируется по списку ГПБ, Соловецкое собр., № 182.

говорит ему: «Прииде, чадо Никито, в шестый час дне ко храму пресвятыя владычицы наша богородицы и приснодевы Марии, к честному ея покрову над ров и тамо мя узриши, и аз дам ти нечто пити, и тако молитвы пресвятыя богородицы помогут ти, и здрав будеши». Никита идет на указанное место, встречается там незнакомца, который дает ему выпить какой-то жидкости, и «от того часа блаженный Никита здрав бысть» (лл. 27—29 об.). Вслед за этим рассказывается о пророчестве некоего божьего человека, живущего «на Кулишках», Никите, которое заключается в том, что этот божий человек говорит пришедшему к нему Никите: «Откуда убо прииде семо, Хозюский пустынный?». Задумавшийся над этими словами Никита постригается в монахи, и вот только после этого и начинается рассказ о подвигах святого во славу бога.

На примерах из житий Адриана Пошехонского и Никодима Кожозерского мы видим, как в житийный жанр под влиянием реальной жизни проникают эпизоды, хотя и связанные с традиционными житийными мотивами (история жизни святого до пострижения, нападение разбойников на монастырь), но по содержанию и характеру своему представляющие уже такие рассказы, в которых преобладает не церковно-религиозная назидательность, а увлекательная сюжетность.

Интерес читателей к повествовательной стороне жития, к рассказам о необычайных, достопримечательных, но жизненно-убедительных случаях приводит к тому, что на Севере появляется особый вид житий. По существу, эти жития уже полностью рвут с канонами житийного жанра. Собственно житийная часть произведения исчезает в них совсем: здесь передается краткий пересказ устного легендарного предания о святом, а затем идут рассказы о чудесах, творимых этим святым. Характерно, что святые здесь никаких подвигов во славу церкви не совершают. Народное воображение поразило какой-то необычайный случай, происшедший с самым обыкновенным человеком, и это послужило созданию легенды о нем. И уж затем возникающие в местной среде предания о якобы совершающихся по воле этого легендарного человека чудесах способствуют причислению его к лику святых и созданию его жития.

Варлаам Керетский (Житие нач.-сер. XVII в.), священник Никольской церкви в Коле, убил свою жену (в Житии это объясняется кознями дьявола, а в устных преданиях о Варлааме — ревностью). Раскаившись в совершенном, Варлаам добровольно наложил на себя тяжкий искус: с телом убитой жены он плавает в ладье вдоль берега Кольского полуострова, «дондеже оно мертвое тело тлению предастся».¹⁷ Около Святого Носа какие-то морские черви протачивали все проходившие там суда. Варлаам молится богу, и эти черви, по его молитве, «без вести сотворишася, и путь мореходцем около Святаго Носа сотворил даже и донныне». Увидев в этом ниспосланное ему от бога прощение, Варлаам «оставляет мир и бывает инок, и в пустыню вселився и, божиею помощию бесовския полки победив, с миром ко господу отиде в Чюпской губе. Оттоле же пренесено бысть святое тело его в Кереть и погребено близ церкви святаго великомученика Георгия с восточной стране за олтарем». После этого краткого повествования о жизни святого идут рассказы о чудесах, которые и составляют основное содержание Жития.

Артемий Веркольский (Житие XVII в.), сын земледельцев «от предел Кевролския страны»,¹⁸ с младенческих лет отличался смирением, при-

¹⁷ Текст цитируется по изданию: Л. А. Дмитриев. Повесть о Житии Варлаама Керетского. — ТОДРА, т. XXV, М.—Л., 1970, стр. 191—196.

¹⁸ Текст цитируется по списку ГБЛ, собр. Тихонравова, № 281.

лежанием и трудолюбием. «И во всем повинуюся родителем своим, прилежаще навывая труду земледелства, яко всем сущим соседом его дивитися необычному малолетия возраста его смиренню. Егда же бывшу ему лет дванадесяте, и изыде по обычаю со отцем своим на поле земледелства ради. Во время оранья и по обычаю труждающимся им, абие божиим смотрением воста ветр велий, и облак з дождем, и гром велий възгреме на месте том. От възгремения же громнаго богомудрый и праведный отрок Артемий предаде святую душу свою в руке господеве. И положено бысть святое тело его в лесе на пусте месте, верху земли не погребено, но древием озданно, далече негде от церкви» (лл. 140—140 об.). Через некоторое время дяк Никольской церкви увидел над тем местом, где было положено тело Артемия, чудесный свет. Мощи Артемия были перенесены в Никольскую церковь, от них стали исцеляться больные. Далее следуют рассказы о чудесах.

В Житии Кирилла Вельского (конец XVI в.) рассказ о прижизненной судьбе святого передается как предание, слышанное некоей старицей Акилиной от старых людей. После краткого вступления общего характера в Житии повествуется следующее. Жительнице Вельска, по имени Евлампия, явился во сне Кирилл и велел ей сказать жителям Вельского погоста, чтобы они извлекли его мощи из земли. Но женщине этой явившийся имени своего не назвал. Евлампия рассказала о видении священникам. «Они же, се слышавше, взяша гроб его и принесоша ко храму божию» (л. 8).¹⁹ Вскрыли гроб и обрели нетленные мощи. «И священницы начаше спрашивати: каков он был человек или хто его помнит и како именем нарицается. И многие человецы древние и многолетнии глагола: „Нами не ведом тот человек и про него не слыхали и имени его не ведаем“. И ту обретеша некоторая старица инока, именем Акилина, а прозвище ей нарицается Накапа. А та черница очима была темна от многих лет, а наросло у нее на правом оке мясо величеством с яблок. И она сказала: „Аз слыхала от старых людей о том человеце — был наместнице и тиун новгородских посадников. А тогда се место было под новгородскою державою. А имя ему Кирил. А сказывають, что он утонул в воде. Раскручинилъся на него боярин во время обеднее, и он от него побежал за реку, за Вагу, и как прииде к реке и вълезе в воду, и раступись от него вода сажени по три на все страны. И возвестили то чудо боярину. И сам боярин ту прииде, и виде предивное чудо, и нача ему глаголати с молением, вкупе и прощения прося. Он же глагола: «Бог простит и помилует». И сам простився, и прекрестив лице свое, и приклонився ниц, а абие утопе в воде. Боярин же восплакався и повеле тела его искати в воде. И обретоша его мощи, и отпев надгробная со псалъмы и песньми духовными и честно тело его погребоша в земли“. И како та старица Акилина известила о нем сия вся по ряду, и приложила к его мощем святого Кирила, и в том часе нача очима свет видяти, и мясо виисящее от ея ока отвалися проч» (лл. 8 об. — 9). Вслед за этим рассказом Жития идут рассказы о чудесах.

Нетрудно убедиться, что жития подобного рода основаны на местных народных преданиях. Это уже рассказы не о подвигах во славу веры, не об иноках, не о церковных или государственных деятелях, а о простых людях из народа, пострадавших не во имя веры, а из-за своей несчастной судьбы, вызывавшей человеческое сочувствие (убийца, самоубийца, убитый молнией и т. п.). Создание на этой основе житий — принци-

¹⁹ Текст цитируется по списку ГБЛ, собр. Никифорова, № 661 (поступление № 24, 1949 г.).

ально новое явление в житийном жанре: в риторический, морально-назидательный, церковно-служебный по своим задачам жанр проникают узко местные народные предания, не связанные в своей первооснове ни с монастырем, ни с церковью.

Как уже отмечалось выше, и с точки зрения житийного жанра и со стороны церковно-канонических требований для житий обязательны рассказы о чудесах святого. Рассказы о прижизненных чудесах входили в собственно-житийную часть произведения; рассказы о чудесах, совершившихся после смерти подвижника, составляли особый раздел жития, следующий за собственно житийной частью произведения. Эти рассказы, как правило, наиболее близки к реальной жизни, часто носят характер документальных записей. В разделе чудес агнограф был менее всего связан обязательным соблюдением риторических правил житийного жанра: каждое чудо представляло собой отдельный самостоятельный рассказ о каком-то событии, и рассказ этот мог быть либо сухой протокольной записью в несколько строк, либо развернутым повествованием, длительным во времени и сложным своими перипетиями. И эти традиционные и обязательные разделы житий являлись тем материалом, который сильнее всего действовал разрушающе на строгие каноны житийного жанра. Наряду с сухими протокольными записями о том, что такого-то числа такой-то человек получил исцеление у гроба святого, либо в его монастыре, либо помолившись ему дома или в пути, — в этом разделе житий встречались и рассказы, насыщенные жизненной реальностью, напряжением человеческих чувств и переживаний, динамикой сложных ситуаций, жизненно-простым отношением к несчастьям, страданиям, невзгодам простого смертного. Рассказы о чудесах подчас становились не столько прославлением величия и беспредельности божественной воли, проявляющейся в наказании и прощении, даруемыми через святых смертным людям, сколько повествованием о ярких, достопримечательных событиях из жизни людей. И в этом отношении в севернорусских житиях могут быть особенно выделены чудеса, в которых повествуется о спасении людей, погибавших в море. В рассказах этого рода присутствует элемент чудотворения; святой выступает как спаситель. Однако не это составляет главное в чудесах подобного рода. И святой, и мотивы чудотворения здесь явно на втором плане — это дань жанру; сущность же такого рода чудес — в желании поведать о суровых буднях поморов. Каждый рассказ о таком чуде — живая, яркая картина действительного события. Как правило, рассказы эти насыщены сложными перипетиями, язык их обильно уснащен диалектными формами, поморскими терминами. Рассмотрим в этом плане некоторые чудеса из Жития Савватия и Зосимы Соловецких.

Среди чудес, записанных в первой четверти XVI в. (между 1514—1527 гг.) игуменом Вассианом,²⁰ три чуда — рассказы некоего старца Савватия. Все они, так или иначе, связаны с мореходной тематикой, отличаются живостью изложения, сюжетным характером. Первый из рассказов Савватия — рассказ «о двух человецех, страждущих на Шужмой острове».²¹ Вот что рассказал старец Савватий Вассиану. Произошло это событие при игумене Исаяи. Незадолго перед пасхой Исаяя, выйдя встревоженный из своей кельи, неожиданно обратился с такими словами к братии: «Кто, рече, братия, от вас хочет потружиться до острова Шужмой?». (Остров этот от монастыря находится в 60 верстах.) Рассказчик продолжает: «Нам же вопрошающим о вещи: „Что ради, отче, тако

²⁰ См.: Ключевский, стр. 203. Напомним, что в Житии Савватия и Зосимы чуда пополнялись на протяжении XVI и XVII вв.

²¹ Текст цитируется по списку ИРЛИ, Карельское собр., № 131.

скорбен еси и ненадежну такову службу повелеваеши нужну?» — Понеже море не очистилося ледом, зелне належащим, и всем спроста отрицающимся такового начинания» (л. 32—32 об.). Игумен говорит, что на Шужмуе «православнии христиане в велицей беде страждут». «Мне же, Савватию, — продолжает рассказчик, — уязвися сердце о игуменском послании, и не рех того никому, точию прииде мне желание не преслушатися игумена». Через некоторое время Савватия с другим монахом игумен послал по монастырским делам в Вирму (монастырское село на реке того же названия вблизи Белого моря). Сообщив о якобы увиденном им небесном знамении перед отплытием с Соловков, которое напомнило ему «игуменское заповедание», Савватий рассказывает дальше: «...начахом плыти по морю. Ветру же нам погодну сушу. Прибегохом к некоей луде²² посреде моря, место же то зовомо Габ-луда, от Шужмоя острова яко 15-ть верст. Ту же и пристахом» (л. 32 об.). На Губ-луде Савватий и его спутник Ферапонт заночевали «и возгнетихом себе огонь зимняго ради стужения, яко же бысть нош. Аз же возлегох ко огню плечима, не спящу ми, токмо согревающуся, а брату Ферапонту в судне почивающу». Здесь Савватию привиделся какой-то человек, который спросил его, поедет ли он на Шужмуй. Савватий ответил, что поедет, если бог повелит и благословят святые Савватий и Зосима. Тогда этот таинственный незнакомец говорит: «Бог тя благословит, поеди», — и исчезает. На другой день Савватий с Ферапонтом благополучно прибывают в Вирму и исполняют порученное им дело. Савватий «начах живущих ту вопрошати, есть ли каковы люди зимовники в Шижмоем острове. Они же поведаша: „Судно, рече, разбило тамо еще с первозимия“». На обратном пути, несмотря на возражения попутчика, Савватий заезжает на остров Шужмуй. «Начахом же по острову ходити с великою нуждою, снегу зело велику сушу... Потом же обретохом в некоем месте при камени храмину малу, в ней же два человека нага и гладни, и ногам их гниющим зело, токмо еле живым сущим. И яко же узреша нас, абие начаша кричати елико могуше» (л. 33 об.). Эти люди рассказывают своим спасителям, что к ним, пока они зимовали на острове, приходили два монаха, называвшие себя Савватий и Зосима, и помогали переносить все тяготы зимовки; что были они и вот сейчас, перед самым их приходом, и сказали, что скоро к ним приедут спасители. Когда поплыли с Шужмуя, то ладью начали затирать льды. «Брат же, иже со мною бе Ферапонт, начат на мя роптати о взятии больных». Но вот во льдах образовался проход, и мореходы благополучно достигли монастыря.

И в двух других чудесах, рассказанных Савватием, рисуются яркие случаи из его приключений на море. Описывается «буря вельми велика», когда в судне, на котором он плыл, сломало мачту, разорвало парус, волнами весла «из рук избиша», «волны же подобны горам восходяху на нас, нам же отнюд живота отчаявшимся» (л. 35 об.). Он рассказывает о случае, когда не послушавшиеся его совета попутчики не оттащили подальше от берега ладью, весла и дрова (дело произошло ранней весной, и ночью пришлось заночевать на небольшом каменном островке) и водой весла и дрова унесло в море. К счастью, потом их прибило волнами к этому же островку, и мореходы смогли плыть дальше.

Среди чудес середины XVI в. большой интерес представляет рассказ «О человеце, плавающем на соловарном црене,²³ именем Андрее». «В лето

²² Лудой в Беломорье называется небольшой каменный остров, группа камней и скал в море.

²³ Црен — плоский железный ящик для варки соли.

7046-е (1538). На бреже окиана моря, на нем же и святых селение — остров Соловецкий, мнози по многим рекам жителие обычай имут соль варити. Случися некоему соловару проводить црен от варниц в дом свой, и посла по него наемника своего именем Андрея. „Мне же, — рече Андрей, — црен положившу на воду и умыслившу ми подле брег по морю проводить на место, иде же ми повелено. Бяше же разстояние месту тому десять верст. Аз же стах на црен и начах мало-по-малу вперед подвизатися. На утлины же црена того дерн положих. И приидох до места, иде же множество каменя, и восхоте обьехати камене оно. И вьнезапу дуну ветр яр от брега. Аз же вострепетах, еще же и вода начала убывать, и начах плыти в пучину моря на црене. И насташа волны и зыбь велия зело, и во мгновение ока толь много отпых, яко не видети брега, ни превысоких гор вскрай моря стоящих. Аз же окаянный начах рыдати и плакати о отчаянии живота своего. И помыслих, како по таким волнам, аки по сильным горам, утлый мой црен плавает. И от сего вину приим, яко же нам обычай одержит всем поморяном во всех наших бедах по морю и по суху призываем на помощь чудотворцы соловецкия. И моляшя ся ми, сице рекуще: «О великие чудотворцы Зосимо и Савватие, покажите милость и избавте от нужных смерти!» Молюся же и обеты воздаю грехов своих в конечном отчаянии и не мню живу быти ми. И пребыв два дни и две ноши носим в пучине. И изнемогах не ядый, не пия и не спя. И от великия истомы и нужды едва дыша. Та же еще горько воздохнув и глаголах: «О святии чудотворцы Зосимо и Савватие! Или спасите, или воскорее потопите. Сотворите сие вскорее». Ту абие мнит ми ся от монастыря святых явися облак темен и страшен. И наипаче первых волн от ветра облако того море восколебася. Аз же пороптах и глаголах: «О святии чудотворцы, вскую и призвах вас — ничто же ми помощи сотвористе». И бысть в то время дождь велик и темен на мори отнюд мгла. Аз же ни жив, ни мертв стоях. Дерн на утлиных размыло, и аз рукавицу положих и стах на ню. И уже изнемогах стояти, ни сидети, пад на црен, яко мертв, забыхся. Ниже спях, ниже бдох, токмо вижу некоего во образе отца моего глаголюща ми: «Повелено ти извещи сей црен на землю». Аз же возбнух и видех брег близ мене стоящ, и возмогах, и обрадовахся. И от радости не ведех, что сотворити. Ту абие црен мой погрязе. Аз же стах на ногах по шею в воде, и изыдох на брег, благодаря всеильнаго бога и его угодников, святых чудотворцев Зосиму и Савватия. Познах же место то иде же пристах: яко ту повелено ми поставити црен, идеже погрязе. И егда отиде вода по обычаю, аз же обретох црен мой стоящ на плоском камени. Видев же пославый мя, обрадовася зело и взял црен свой. Аз же придох во обитель святых работати в монастыре до кончины живота своего во славу Христу, богу нашему, и в память его угодником, преподобным отцем Зосиме и Савватию соловецким начальником» (лл. 54 об.—55 об.).

Столь же ярко и реалистически живо рассказаны невзгоды и переживания мореходов, унесенных в море и затертых льдами. Чудо «О страждущих человецех в седми судах» рассказывает инок Протасий, который передает случившееся с ним, когда он был еще в миру и занимался промыслом морского зверя. Однажды на «весновании»²⁴ бурей унесло семь промысловых судов в море. «И не вемы того, камо несет нас бурей, понеже далече нам бывшим в мори... Внезапу же принесе нас к знамению, и познахом, яко Соловецкий остров есть. Мы же наипаче вседушно чудотворцов моляще и обеты завещающе, понеже радостию вкупе и стра-

²⁴ Поморский термин, обозначающий весенний промысел морского зверя.

хом содержими: радостью, яко Соловецкий остров видим, страхом же и боязнию великою содержими — како к нему пристанем, еда како сотрени будем от ледов. И приближимся ко острову, яко уже нам и брег видети. У брега же аки стена высока заломало ледом. А другим ледовом созади нас постигающим близ. Нам же с ледом и волнами вкупе носящимся семо и овамо мятущимся, понеже несть где бы возможно пристати и избыти погибели своея. Все же вкупе возстенавше горко плачуще и велегласно возопихом: „О преподобнии чудотворцы Зосимо и Савватие, покажите милость и избавите от нужные смерти скорого потопления. В пучине бо бывше не погрязнухом, се ныне у острова вашего видите нас погибающих!“ Сице нам вопиющим и обеты воздаем грехов своих, и уже живота отчаявшимся и не надеемся живыми быти. Ту аби чудно есть видети, и не токмо видети, но и слышати — преславно вскоре бог милость свою посылает молитвами преподобных отец Зосимы и Савватиа. В том часе скоро около нас ледов начаша ставитися и высоко, аки руками полагахуся, к нам же нимало притисняхуся. И толико вънутрь ледов воды простыя, елико суды наша вместишася. Мы же вся шесть судов вкупе вънутрь, аки во ограде некоей твердей на воде стояхом вси целы невредно. Токмо единое судно седмое не успе к нам во ограду, ту вскоре, аки слово рещи, засыпало его ледом. Людие же вси судна того соблюде бог и избыша к нам во ограду, богом зданную, вси целы и невредимы. И яко преста волнение и едва возмогохом из ограды тоя изыти — седмь бо дний тружачомся леды разчищающе. Всех же нас бысть 70^{ть} человек, и насыпаное то седмое судно извлекше изо льду мало изломано, и паки исправихом его, а яже в нем потребы и запасы все цело и невредимо. Мы же изшедше извънутрь ограждения того седмью деньми разчищающе лед» (л. 62—62 об.).

Подобного рода примеры из Жития Савватиа и Зосимы можно значительно увеличить. Такой же характер почти всех чудес в Житии Варлаама Керетского. Сходные чудеса найдем мы и в Житии Иоанна и Логгина Яренгских и в ряде других севернорусских житий. В данном случае мы остановились лишь на специфически поморских чудесах, но и многие чудеса иного содержания в этих житиях поражают читателя своей близостью к реальной жизни, отражением быта, своим повествовательным характером: каждое из таких чудес — рассказ о драматически ярком событии из жизни простых людей. Для приведенных выше примеров, как, впрочем, и для большинства чудес такого рода, характерно, что все они ведутся от первого лица. Это придает таким рассказам автобиографическую живость, делает их не просто иллюстрацией подвигов восхваляемого святого, а самостоятельным живым рассказом, возбуждающим читательский интерес, заставляющим читателя сопереживать описываемые события.

Судьба человека — сущность каждого чуда вообще, и в этом отношении каждое чудо из любого жития должно было волновать читателя, возбуждать его интерес. Но в подавляющем большинстве чудеса как элемент церковно-служебного житийного текста — иллюстративный, в общем-то схематический и отвлеченный, рассказ. Вот, например, рассказ о чуде из Жития Кирилла Белозерского.

«О зле беснующемся. По сем же времени приведоша инога человека Симеона именем. Тъй бяше бесом мучим, якоже и предреченный Иван, связан узами железными и по руку и по ногу. И уже яко злодея водима и биема, яко да възможет млъчати. Но убо елико бяху его, толико множае неистовашеся. И тако привязавше его к среде, чающе помощи преподобнаго Кирилла. И пребысть ту неделю ни ады, ни пиа, но тако мучим страдаше. Таже благодатию Христовою и молитвами блаженнаго Ки-

рила бесу изшедшу от него и бысть здрав и смыслен. Отиде в дом свой радуясь, и к тому в вся дни живота его бес не възможе никоея же пакости сътворити ему».²⁵

Или чудо из Жития Артемия Веркольского.

«Чудо 2-е. Ино чудо хошу вам поведати, братие. В то же время, егда принесоша мощи святого Артемия в предел, прииде жена некая, принесе своего младенца, рукою разслаблена. И молебная сотвори господу богу и святому Николе, и приложи отроча ко гробу святого Артемия. И бысть отроча здрава рукою. Жена же та прослави бога и святого Артемия чудотворца».²⁶

Героем каждого чуда в житиях был человек с его горестями, переживаниями и страданиями. Поэтому уже и в схематических иллюстративных рассказах о чудесах проявляется стремление объяснить психологию человека, показать его эмоции. В традиционных чудесах о прозрении слепых, например, говорится, что слепой боится сразу открыть глаза; чтобы убедиться, что слепое око прозрело, закрывает рукой здоровый глаз, и т. п. Часто приводятся рассказы исцелившихся о том, что они видели или слышали, когда совершалось над ними чудо, и т. д. И в схематических, иллюстративных чудесах встречаются исторические реалии, бытовые зарисовки. Но все это лишь элементы того, что в чудесах, подобных рассмотренным из Жития Савватия и Зосимы Соловецких, является их сущностью. Здесь главное — рассказ о примечательном случае из жизни человека, и в рассказе этом ощутимо проявляется личность рассказчика, уделяется большое внимание раскрытию человеческих чувств и настроений. В рассказах инока Савватия из Жития Савватия и Зосимы перед нами предстает человек, хорошо знающий Белое море со всеми его сюрпризами и неожиданностями, свидетель и активный участник многих морских приключений. И этот яркий, живой образ создается у читателя не из описания, не из внешней, авторской, характеристики, а из рассказов самого Савватия. Из этих рассказов мы видим, что он был опытным мореходом, которому монастырское начальство поручало исполнение трудных, связанных с риском дел. Савватий в своих рассказах не только описывает какие-то яркие, достопримечательные случаи, но и уделяет внимание характеристике человеческих взаимоотношений. Так, например, он сообщает, что ему пришлось уговаривать Ферапонта, своего спутника, зайти на остров Шужмуй, так как тот не хочет рисковать жизнью, а когда, по пути с Шужмуя, их начинают затирать льды, то Ферапонт негодует на Савватия, завлекшего его в эту историю. Во втором рассказе Савватий говорит, что люди на корабле во время бури проклинают его, Савватия, за то, что он вовлек их в это плавание. В третьем рассказе явно звучит обида Савватия на своих спутников, не внявших его совету, совету опытного морехода, из-за чего все они попали в беду.

Очень ярко и убедительно переданы переживания Андрея, плавающего на црене по Белому морю. Когда несчастный окончательно выбился из сил, то стал молить святых, чтобы они поскорее послали ему любое избавление: или спасение, или гибель. Наконец, он доходит до такого состояния, что уже не в силах ни стоять, ни сидеть и падает, «яко мертв». Когда же, выбившись из сил, Андрей видит вблизи от себя берег, то от радости он «не ведех, что сотворити».

Столь же убедительно и психологически тонко говорится в чуде «О страждущих человецех в седми судах» о чувствах мореходов, вдруг

²⁵ В. Яблонский. Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб., 1908. Приложения, стр. LIII.

²⁶ Житие Артемия Веркольского. — ИРЛИ, Карельское собр., № 126, л. 6 об.

увидавших перед собою, после неизвестности, Соловецкие острова. Они обрадовались, так как узнали место, где они находятся, но их охватывает и страх, так как не знают, как пристать к берегу: их могут раздавить льды. И вот эта напряженность — спасение вот оно — рядом, но достигнуть его почти невозможно — характерна для всего рассказа. Рассказчик говорит, что они настолько приблизились к острову, «яко уже нам и брег видети», но у берега этого лед стоит «аки стена высока». И, обращаясь к святым, все в отчаянии восклицают: «В пучине бо бывше не погрязнухом, се ныне у острова вашего видите нас погибающих».

Если мы отвлечемся от видений и знамений, то ничего чудесного в этих «чудесах» не останется. Перед нами — яркие рассказы о реальных случаях из быта поморов. Кстати сказать, поморы, среди которых грамотность была распространена очень широко, часто сами оставляли записи о «гибельных случаях» на Белом море, и записи эти очень близки к рассказам о чудесах этого же плана в севернорусских житиях.²⁷ Итак, мы можем сказать, что ряд чудес в житиях — особенно заметно проявилось это в севернорусских житиях — носил характер сюжетных, увлекательных рассказов со сложными перипетиями, с отражением человеческих эмоций, чувств и переживаний. Такого рода чудеса не только и даже не столько прославляли святых, т. е. выполняли церковно-служебную функцию, сколько удовлетворяли потребность людей в чтении как в акте и эмоционально-эстетическом, а не только нравственно-назидательном.

Уже в самых ранних русских житиях, когда говорилось об уходе святого в пустыню, об избрании места для будущего монастыря, агиограф кратко описывал это место. В многочисленных житиях о строителях северных русских монастырей характеристики эти также кратки, но в них возникает уже и определенная лиричность, так как наряду с чисто внешним описанием появляется и эмоциональная оценка избранного святым места для будущего монастыря: «И прииде на некое место мало, зовомое от древних человек Сыпаново, близ реки Солоницы и на речке Гридевке. Место же оно велми красно кругом, убо обыде речка Гридевка и впаде в реку Солоницу» (из Жития Пахомия Нерехтского).²⁸ «...последи же прииде, богом наставляем, на место то, иде же есть ныне монастырь стоит во имя святаго Николы на езере Комельском. Место же оно не велми красно, паче же реку — и унывно: страну убо езеро Комельское, вскрай же езера место равно суть, иде же преподобный вселися, дресеса бо сосны превеликие, ели убо и березник угодны суть к строению церковному и никому же прежде тут от человек живущи» (из Жития Стефана Комельского).²⁹ «Бяше же место горы тоя невелико зело, но всяким ягодицием и дресесием исполнено, и велми бе красна, но прежде никому же от человек тамо на ней пребывающу» (из Жития Кирилла Челмогорского).³⁰

Наряду с этими краткими, статичными и, в общем-то, чисто иллюстративными зарисовками природы появляются в севернорусских житиях и более развернутые описания пейзажа, при этом природа изображается в динамике. Характерно, что такого рода описания, так же как и наиболее интересные чудеса, связаны с картинами Севера, Белого моря. Среди чудес, внесенных в Житие Савватия и Зосимы Соловецких, во второй

²⁷ Ср. приведенную С. Максимовым запись, оставшуюся после двух погибших крестьян, вынужденных зазимовать на небольшом островке в Белом море (С. Максимов. Год на Севере, т. 1. СПб., 1859, стр. 176—178); ср. также рассказ Б. Шергина «Кроткая вода», построенный на сообщении о «гибельном случае» жителя Неноксы Афанасия Тячкина (Б. Шергин. Запечатленная слава. М., 1967, стр. 177—183).

²⁸ ГИМ, Синодальное собр., № VI, л. 141.

²⁹ Житие Стефана Комельского. СПб., 1892, стр. 7.

³⁰ ГИМ, собр. Черткова, № 436, л. 2.

половине—конце XVI в., встречается специальное описание северного дня, составляющее большую часть всего рассказа. Примечательно уже самое заглавие этого чуда: «Сказание о солнечном течении, како бывает в западных странах, и чудо преславно преподобных отец о страждущих человецех на мори». «Коль благ бог во святых своих, иже толиких и таковых чудес сподобивый их, иже быша в последния роды сия в Руской земли в северной стране на концы вселенныя, иде же солнце не позна запад свой: преже даже не зайти, утрення зари сияющи: утреннему бо словословию во святых церквах начинаему—солнце нисхождаше, совершаему же—восхождаше; с луною же вкупе на тверди небесней грядущим, звезде же пред солнцем всеми видимей быти идущей, понеже на тверди устройства не яко же в полуденной стране. День убо в зимнее время сходяше в четыре скудные часа, такожде нош в летнее время, ибо от солнца до солнца по низме светло видети читати, идеже они вселишася богоноснии мужие Зосимо и Савватие, един единого попреди, якоже в житии их писано» (л. 54).

В Житии Антония Сийского (1578 г.) автор, описывая вторую пустыню, куда удалился спастись святой, не только зрительно ярко рисует (именно рисует!) перед читательским взором это место, но и отмечает чувства, настроения, которые охватывают человека при виде этого места: «Место же то втория пустыни сея в горах бяше, горами огражено, яко градом, вдолу же гор тех бяше озеро, Падун глаголемо. На горах же тех лес велик зело, яко до небесе досяжущ видети. В подгории же гор онех стояше келия преподобнаго. Окрест же келии святого дванадесят берез, якоже снег белеющи. Плачевно же есть место се велми, якоже кому пришед посмотрити сию вторую пустыню преподобнаго, зело умилитися имать, яко само зрение места того в чювство привести может зрящих его» (лл. 63 об.—64).³¹

Но наиболее интересное, заслуживающее специального внимания описание природы встречаем мы в редакции Жития Иоанна и Логгина Яренгских Сергия Шелонина, созданной в середине XVII в. Однако и на описании северной природы у Сергия и на некоторых особенностях созданной им редакции Жития следует остановиться особо, так как это представляет бесспорный интерес в истории развития агиографического жанра вообще.

Сергий, сначала инок Соловецкого монастыря, затем архимандрит Ипатьевского монастыря (1647—1648 гг.), потом снова вернувшийся на Соловки (там и умер в 1667 г.),³² в 1638 г. участвовал (еще как монах Соловецкой обители) в торжественном перенесении мощей Иоанна и Логгина Яренгских во вновь созданную церковь в Яренге. В специальном сказании он тогда же подробно описал это событие. Вскоре после этого, по-видимому до рукоположения в архимандриты Ипатьевского монастыря, он, на основе первоначальных записей об этих святых и на материале расспросных речей, собранных среди местного населения в 1625 г. по специальному постановлению московского митрополита,³³ написал свою редакцию Жития Иоанна и Логгина Яренгских. Во вступлении к своей

³¹ Текст цитируется по списку ГПБ, Соловецкое собр., Анзерский скит, № 9/1377.

³² О Сергии Шелонине см.: П. Знаменский. Сергий Шелонин, один из малоизвестных писателей XVII века. — «Православное обозрение», 1882, февраль, стр. 282—314; апрель, стр. 666—686.

³³ И первоначальные записи об Иоанне и Логгине, и материалы расспросных речей находятся в сборнике ГПБ, Соловецкое собр., № 182. О Житии Иоанна и Логгина Яренгских см.: Ключевский, стр. 326; Ив. Яхонтов. Жития святых севернорусских подвижников. . . , стр. 159—182.

редакции Жития Сергей пишет: ³⁴ «Сих святых повести о чудесех обретох на харатях написано невеждами простою беседою, не презрех же сие не украшено оставити» (л. 38 об.). Таким образом, задачу предпринимаемого им труда Сергей видел, прежде всего, в придании имеющимся рассказам о святых достойной, с точки зрения агиографического жанра, формы. В соответствии с этой целью Сергей начинает свое сочинение с витиеватого риторического вступления и заканчивает его столь же витиеватым заключением. В самом тексте произведения Сергей придает большую риторичность, отвлеченность и обобщенность первоначальным записям о святых, которые служили ему источником. Если бы вся работа Сергея заключалась только в этом, то его редакция Жития Иоанна и Логгина Яренгских представляла бы собой обычную переработку в риторическом духе бесхитростных первоначальных записей о святых. Но, украшая то, что, по его словам, было написано «невеждами простою беседою», Сергей внес немало и своего, и это его собственное творчество представляет значительный интерес.

Сергей, рассчитывая не только на местный, но и на более обширный круг читателей, рассказывает о некоторых достопримечательностях Поморья и местных обычаях, что связывается им с основным содержанием Жития. Сергей сообщает, где находится Яренга, и пишет, чем занимаются жители этого села на берегу моря: «Жители же веси тоя обычай имут соль варити, и ту соль, отвозя в кубарах, изменяют на хлебные запасы. Тем жизнь свою провожают, понеже в Примории земля негобзователна — каменна и плодоносных нив не имеет» (л. 39 об.). Мощи и Иоанна и Логгина были найдены на побережье Белого моря. Сергей рассказывает, почему так могло произойти: «Обычай есть в Примории живущим человеком: от моря утопших человек взимати телеса и земли предавати погребению, дабы зверие не растерзали и птицы небесныя не расторгали. Аще ли случится жестока земля и каменна, то камения на нь могилу насыпают и гроб, елико онем доволно, сотворят» (л. 40—40 об.).

Но не эти добавления Сергея составляют главную примечательность его редакции жития. Самое интересное в этом житии — описание моря. Едва ли будет преувеличением сказать, что здесь перед нами первое в русской литературе поэтическое описание морской стихии. П. Знаменский справедливо писал: «Видно, что автор, живший много лет в знаменитой „обители Пантократоровой сущаго понта окиана“, любил свое холодное и суровое море и в своей любви к нему мог доходить даже до поэтического возбуждения».³⁵ В картинах моря, рисуемых Сергием, много возвышенной риторики, но нельзя не обратить внимания и на лиричность, живое человеческое чувство, ярко проявившееся в этих описаниях. Сергей стремится дать в своей редакции Жития как можно больше описаний моря. В его источниках ничего не сказано о том, как перевозились мощи святых в Яренгу; у Сергея это связывается с морем. При этом он не просто говорит о том, что останки Иоанна и Логгина с места погребения перевозятся на ладьях, но рисует целый пейзаж, подчеркивающий торжественность, величие происходящего события. Отправляясь за мощами Иоанна, жители Яренги «в кораблец всадают и предреченнаго места, глаголемаго Сярты, достизают» (лл. 42 об.—43). Мощи святого, «вземше на рамо», «в кораблец относят». «Воздуху же служащу посивну сушу, вспять возвращаются. И море на свою плещу тихостию кораблец со предподобнаго телом ношаше» (л. 43 об.).

³⁴ Текст Сергиевой редакции Жития цитируется по списку ГПБ, собр. Погодина, № 728.

³⁵ П. Знаменский. Сергей Шелонин, стр. 308—309.

Еще более патетичная и яркая картина умиротворенной морской стихии рисуется Сергием в рассказе о перенесении мощей Логгина. Когда поплыли к месту его погребения, «бысть тишина велия в мори, зефиру бо кротко повевающу». А вот как описывает Сергей возвращение в Яренгу с мощами святого: «Сладок бо тогда видети позор: море бо тихостию плещи подвижа, багряными волнами играя, и к суседе земли пририща, и яко мирными руками объемля, ту целует. Они же вседают в ладийцу, окриляют ту ядрилы и теми многотечными ядры корабль воскриляем, от пристанища с песнию на вышшее возводят» (л. 50).

Особый интерес представляет та часть Сергиевой редакции жития, где он говорит о помощи Иоанна и Логгина мореходам, терпящим бедствие в море. В источниках Сергия встречается три рассказа, повествующие о помощи святых мореплавателям. Все это рассказы о конкретных происшествиях. У Сергия же рассказов о каких-либо определенных случаях, когда заступничеством святых были спасены мореходы, нет. Он пишет, что, как «свидетельствуют» мореплаватели, во время бури на Белом море на кораблях появляются Иоанн и Логгин и призывают терпящих бедствие не падать духом. Но эта общая формулировка дает ему повод нарисовать яркую картину бури на море и рассказать о море вообще. Это большой, самостоятельный пассаж, и он столь необычен для житийных произведений, что следует привести его полностью:

«Но и морстии пловцы мнози свидетельствуют. Во время, рече, морскаго возмущения от жестоких ветров, егда море разсверепеся, дивияго зверя образом распахашеся, и волны яко горы сотворив, сурово наскакше и всем потоплением претяше, ничто же надеятися разве смерти, понеже от зелнаго ветреняго дыхания на кубарах ядрила сокрушишася и в мори погрязнуша, и егда в последнем отчаянии всем бывшим, тогда видеша святых на своих кубарах. „Держайте, — глаголющих, — невредими пребудете“. Умиленю бо тогда видети позор и плачу достоин, кто бо виде море безчиние творяще. Не весть его, яко раба бежаща: бегающа бо вне и держима внутрь, или многожды разгоревшася студеным разгорением. И безчинными теченми волнами всего себе, яко бесящася блудница, к земли прибивается. Ярящися лютится убо и пену точит, много же течения испив быстрины, горкий росол из глубины рыгчет и множеством же пианства мутится, растерзати же заклепы и бежати хошет, востягает же ся и боится, и возвращается, и мокрыя не проходит двери, но во своя си просте востекает, яко рабыня за власы держима. Занеже северское море, рекше полунощное, мелко есть и удобь от ветр мутится, зане из дна е могут возмутити бурнии ветри, яко поддонный песок с волнами размесити. Многими же реками исполняемо, слаждшу воду паче инех морь имать. Им же мало походив солнце по той стране, отъидет и не измет ей всяя влаги сладкия лучею, радуют же ся сладкому и морския рыбы. Да того ради паче любят Понтийское море, яко стройнее инех морь раждати в нем, бе бо видети, в год той, естеству восходный, аки реку рыбы пловуща суть и Пропонтидою во Ексинопонт пловуща. Тако же, яко добре ся исплодят, вmale повеселившеся и покормившеся в жатвенный год, паки зиме приступаючи, возвратятся во своя жилища, во глубинную теплоту и солнечнаго присно сияния, отбегши студености полунощныя, на моря, идеже худе потрясаются ветром. Тамо входят, идеже живут и киты великия зовомии, лежа си подобни суть великим горам, яко видевшим я, поведают. Пребывают же во своих пределех не творяще пакости ни островом, ниже на брезех градовом стоящим. Тако тии, коиждо их род, аки грады или веси или отечества древняя, иже им суть отлучены морския страны, в тех живут. Но о сих убо инде

да повествуется, мы же на подлежащее повести возвратимся» (лл. 58—59 об.).

В этом обширном описании лишь одно предложение посвящено непосредственной теме повествования — святым Иоанну и Логгину. Большие пространные отступления в житиях обычны, но эти отступления либо являются общими риторическими восхвалениями святых вообще, либо представляют собой похвалу богу, христианству, церкви. Здесь же мы видим описание явления природы, взволновавшего автора своим величием и силой, описание чудес Белого моря, сказочно-фантастический рассказ о китах. С темой жития все это, по существу, никак не связано.

Интерес Сергия к пейзажу, к изображению природы не статичному, чисто описательному, а в действии, движении — не только индивидуальная авторская особенность Сергия, но и развитие уже намечавшегося ранее в житийном жанре интереса к природе, отражение общих тенденций в развитии древнерусского искусства. К середине — второй половине XVII в. и в иконописании пейзажу начинает уделяться значительно больше внимания, чем ранее, и само изображение природы в церковной живописи приобретает более реалистический характер.³⁶ В отдельных случаях пейзаж становится столь же значимым, как и изображение основной темы. Ярким примером может служить икона второй половины XVII в. «Уар и Артемий Веркольский». Изображения святых на этой иконе, по существу, обрамляет мастерски нарисованный северный пейзаж.³⁷ В Житии, написанном Сергием, природа не занимает столь важного места, как в названной иконе, но их объединяет единая тенденция: повышенный интерес к пейзажу в произведениях, по своему назначению служебно-религиозных. Этот интерес к окружающей человека реальности, выражение авторского отношения к изображаемому разрушали искусственные каноны агиографического жанра. Сочинение Сергия — убедительное свидетельство того, что в севернорусской агиографии даже у автора-церковника, поставившего перед собой задачу «украсить» написанное «невеждами простою беседою», т. е. создать произведение, отвечающее требованиям агиографического жанра, появляются мотивы, не соответствующие, а противоречащие этому жанру. Отклонение в житиях от жанровых канонов, нарушения этих канонов, обусловленные жизнью, влиянием устных традиций, развитием литературы, способствовали возникновению в житийном жанре, как жанре строго регламентированном церковно-религиозным, служебным назначением, таких явлений, которые превращали этот жанр из церковно-служебного в литературно-художественное явление. В разрушении житийных канонов, начавшемся с возникновения этого жанра в древней Руси, и заключалось развитие житийного жанра как явления литературного. И закономерным завершением развития этого жанра (ибо как живое литературное явление он прекратил свое существование с зарождением новой русской литературы) мы имеем все основания считать гениальное Житие протопопа Аввакума. Это произведение, как и каждый литературный шедевр, единственно и неповторимо, но как каждое историко-литературное явление оно не возникает из ничего. Почвой, подготовившей это произведение, и была севернорусская агиография.

³⁶ См.: И. Е. Данилова, Н. Е. Мнев а. Живопись XVII века. — В кн.: История русского искусства, т. IV. М., 1959, стр. 345—402.

³⁷ Там же, стр. 400—402.

О. В. ТВОРОГОВ

К истории жанра хронографа

История жанра хронографа на русской почве началась, видимо, с составления хронографической компиляции, которую древнерусские книжники называли «Хронографом по великому изложению».¹ Этот хронограф до нас не дошел и может быть лишь частично реконструирован с помощью восходящих к нему памятников: Хронографической палеи, Еллинского летописца второй редакции и Троицкого хронографа.² Наблюдения над перечисленными памятниками позволяют предположить, что «Хронограф по великому изложению» представлял собой компиляцию, основанную на Хронике Георгия Амартола и, в меньшей степени, на Хронике Иоанна Малалы. Он содержал конспективное изложение «всемирной истории», по крайней мере от времени Навуходоносора (о начальной части Хронографа — если таковая вообще была — мы не можем судить по имеющимся у нас данным) и до времени правления императора Романа. В конце «Хронографа по великому изложению» содержались краткие сведения о крещении Руси.

Объем статьи не позволяет нам подробно остановиться на характеристике «Хронографа по великому изложению», Еллинского летописца обеих редакций и других хронографических сводов: мы ограничимся рассмотрением эволюции хронографического жанра лишь на ограниченном отрезке его истории, а именно на примере двух редакций Русского хронографа — Хронографа редакции 1512 г. и Хронографа редакции 1617 г. Но именно в этих памятниках черты жанра и основные тенденции его развития проявились особенно отчетливо.

Хронограф редакции 1512 года

После разысканий А. А. Шахматова в науке утвердилось мнение, что Русский хронограф был создан в середине XV в.³ Однако наблюдения Б. М. Клосса позволяют отнести дату составления Хронографа к рубежу

¹ Это название употребил составитель Хронографической палеи, указывая на свой источник. О «Хронографе по великому изложению» см.: В. М. Истрин. 1) Редакции Толковой палеи. СПб., 1907, стр. 111—115 (то же: ИОРЯС, т. XI, СПб., 1906, кн. 2, стр. 20—24); 2) Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе, т. II. Пгр., 1922, стр. 350 и след.

² Исследование Троицкого хронографа — хронографической компиляции, дошедшей до нас в составе сборников: ГБЛ (собр. Троице-Сергиевой лавры, № 728; и собр. Ундольского, № 1) и ГПБ (Новое собрание рукописных книг, 1918, F, № 27) — подготовлено нами к печати.

³ А. А. Шахматов. 1) К вопросу о происхождении Хронографа. — СОРЯС, т. LXVI, 1899, № 8; 2) Обзорение русских летописных сводов XIV—XVI вв. М.—Л., 1938, стр. 133—145.

XV—XVI вв.⁴ Мы не можем сейчас сказать, отличался ли архетипный текст Русского хронографа от текста Хронографа редакции 1512 года (далее: Хр. 1512). Но предположение, будто бы Хр. 1512 вместе с Хронографом западнорусской редакции восходил к некоей более пространной редакции, должно быть отвергнуто: текстологические наблюдения привели нас к выводу, что Хронограф западнорусской редакции сам восходит к Хр. 1512 г.⁵ Поэтому мы вправе рассматривать Хр. 1512 как первую редакцию Русского хронографа и как следующий после Еллинского летописца второй редакции (далее: ЕЛ-2) этап в развитии хронографического жанра на Руси.

ЕЛ-2, как установлено в работах В. М. Истрина, А. А. Шахматова и С. П. Розанова, был основным источником Хр. 1512 г. Есть возможность уточнить эту зависимость: Хр. 1512 восходит к списку Академического вида ЕЛ-2.⁶ Этот вид вместе с Чудовским видом ЕЛ-2⁷ восходит к общему протографу — архетипному тексту ЕЛ-2.⁸ Приведем несколько аргументов в пользу высказанного мнения.

1. Рассмотрев гл. 84—85 Хр. 1512, можно заметить, что в них, как и в списках ЕЛ-2 Академического вида, «Видения Даниила» начинаются с рассказа о Сусанне; затем, после заголовка «Избранно от книг Данила пророка, еже пророчествова в плънѣ в Вавилонѣ, с ним же и три отроцы», читается фрагмент «Данил сеи бѣ от колѣна Ююдина...», потом статья «Видѣние второпрѣвое Данилово о пленении Иерусалима».⁹ В Чуд и сходном с ним списке Т порядок статей иной: сначала следует статья «Видение прѣвое о пленении Иакыма царя...», а затем статья о Сусанне.¹⁰

2. В «Александрии», в статье «О Филиппе царе», в списках Чуд и Т читается: «Старый же прѣвое како поити на противныйя блюдется, како бы (одольти — слово доб. в Т)...»; в списке КБ и Писк: «Старый же прѣвое размыслив, како поити на противные, блюдется како бы избыл от него пагубы». В Хр. 1512 в статье «О воцарении Александрове»: «Старий же прѣвые размыслят и со спасением ходят на противныйя, чтобы

⁴ Б. М. Клосс. О времени создания Русского хронографа. — ТОДРЛ, т. XXVI. М.—Л., 1972, стр. 244—255.

⁵ См. ниже нашу статью «К изучению древнерусских хронографических сводов» (стр. 393—404).

⁶ К Академическому виду мы относим списки: 1) БАН, 33.8.13 («Академический») — БАН-2; 2) ГБЛ, собр. Пискарева, № 162 (список прежде принадлежал собранию Румянцевского музея под № 597) — Писк; 3) ГБЛ, собр. Егорова, № 867 (копия списка Писк) — Ег; 4) ГПБ, Кирилло-Белозерское собр., № 1/6 и его продолжение — ГИМ, Синодальное собр., № 86 — КБ; 5) ГПБ, Софийское собр., № 1520 — Соф; 6) ГБЛ, собр. Ундольского, № 720 — Унд. Дефектный список Унд и список Ег в дальнейшем к рассмотрению не привлекаются.

⁷ К Чудовскому виду мы относим списки: ГИМ, собр. Чудовское, № 51/353 (Чуд) и ГПБ: Ф. IV, № 91 (бывш. Толстовского собр. I, № 319), обозначаемый далее — Т и ОЛДП, Ф. 33 — ОЛДП.

⁸ Впервые на противопоставленность списка Чуд спискам Академического вида указал Д. С. Лихачев в статье «Еллинский летописец второго вида и правительственные круги Москвы» (ТОДРЛ, т. VI, М.—Л., 1948, стр. 106). Академический вид в нашей стемме соответствует «редакции 1392 г.» по стемме Д. С. Лихачева. Подробнее о редакциях и видах Еллинского летописца см. ниже в нашей статье «К изучению древнерусских хронографических сводов» (стр. 380—393).

⁹ Хронограф редакции 1512 г. — ПСРЛ, т. XXII, ч. 1, СПб., 1911, стр. 167. (Далее в сносках: Хр. 1512).

¹⁰ Странное слово «второпрѣвое» в заголовке второй статьи гл. 85 Хр. 1512 — следствие недоумения, в которое впал редактор или один из переписчиков ЕЛ-2: после перемещения статей в Академическом виде статья «Видение прѣвое Данилово о пленении Иоакима царя» стала второй. В списке КБ также: «Видѣние второе 1-е Данилово».

себѣ и другим не сътвори ти пагубы».¹¹ Близость Хр. 1512 именно к спискам *КБ* и *Писк* (в списках *БАН-2* и *Соф* — сходно) бесспорна.

3. В статье «Царство 18 в Сурии» в Хр. 1512 читается: «Быша же таковаа три лѣта и полъ»;¹² в списках *КБ* и *Писк*: «Се же сотвори им 3 лѣтъ и пол», в *Чуд* и *Т*: «две лѣтъ и пол».

4. Есть основания думать, что Хр. 1512 восходит к списку, сходному со списками *КБ* и *Соф* (отличаясь от списков *БАН-2* и *Писк*). Так, в Хр. 1512 и *КБ* читается: «растерзаючи ногты»,¹³ в списке *Писк*: «растрѣгающа ногты»; в Хр. 1512 и *КБ* читается: «церковь Диосову»,¹⁴ в *Писк*: «Дионисову», в *БАН-2*: «Дионосову». В Хр. 1512 и *КБ* читается: «и отгна»,¹⁵ в *Писк* и *БАН-2*: «и гна». В Хр. 1512 и *КБ* читается (с орфографическими различиями): «волнам кровавым»,¹⁶ в *Писк* и *БАН-2*: «вълнам морьским кровавыи».

Как известно, списки *КБ* и *Писк* начинаются с «Видений Даниила» (списки *Соф* и *БАН-2* — с «Александрии»). Характерно, что с первой частью ЕЛ-1 или со сходным началом ЕЛ-2 Чудовского вида у Хр. 1512 есть единственное совпадение: оба памятника включают в библейский рассказ о сотворении мира фрагмент из Сказания Епифания Кипрского. Однако в Хр. 1512 этот фрагмент полнее и ближе к тексту Епифания, чем в ЕЛ, и, следовательно, Хр. 1512 обратился к этому источнику непосредственно. Из всего сказанного можно сделать вывод, что составитель Хр. 1512 располагал списком ЕЛ-2, начинавшимся с «Видений Даниила». Но целью его было представить «всемирную историю» в ее полном объеме, как это и предполагается жанром хронографа.

Хронист обратился, однако, не к спискам ЕЛ, где читается первая часть памятника, посвященная начальному периоду всемирной истории и опущенная в Академическом виде (возможно, такие списки ЕЛ были ему неизвестны), а непосредственно к библейским книгам. Поэтому правильнее говорить не об одном, а о двух основных источниках Хр. 1512: библейских книгах и ЕЛ-2 Академического вида. Хр. 1512 не просто внес изменения в состав своих основных компонентов, что-то сократив, что-то добавив, что-то пересказав по другому источнику и т. д. Хр. 1512 — это не третья, дополненная библейской историей редакция ЕЛ, а качественно новый этап в развитии русской хронографии. ЕЛ при всей своей значительности был все же по преимуществу компиляцией, составитель которой был озабочен в основном подбором источников и сведением их в единое повествование. В Хр. 1512 источники не механически соединены, как может показаться при ознакомлении с описанием Хр. 1512 в монографии А. Н. Попова,¹⁷ но существеннейшим образом переработаны. Хронист, как правило, не цитирует источники, а пересказывает их, широко применяя при этом перестановки, лексические поновления, стилистическую правку. В результате он добился в Хр. 1512 такого композиционного, а отчасти и стилистического единства, что порой говорят о «стиле Хронографа» как о чем-то цельном и постоянном. Обращают на себя внимание пропорции составных частей Хр. 1512 г. Он не сочетает краткий конспект библейской истории со значительно более подробным изложением последующих событий, как ЕЛ-1 или *Чуд.*, не представляет

¹¹ Хр. 1512, стр. 188.

¹² Там же, стр. 217.

¹³ Там же, стр. 173.

¹⁴ Там же, стр. 216.

¹⁵ Там же, стр. 217.

¹⁶ Там же, стр. 229.

¹⁷ А. П о п о в. Обзор хронографов русской редакции, ч. 1. М., 1866, стр. 99—215.

собой механического соединения Хронографа с текстом полных библейских книг, как *КБ*, или с фрагментом из Хроники Амартола (далее: Хр. Амартола), как *Лиск*. Источники в Хр. 1512 переданы с равной степенью подробности, как бы в одном временном масштабе. И это несомненное достоинство Хр. 1512 (не понятое и искаженное в некоторых из последующих редакций).

Взглянем на композицию Хр. 1512. Он начинается рассказом о творении мира, но краткий библейский перечень актов творения не удовлетворяет составителя Хронографа: хронист дополняет этот рассказ вставками из Сказания Епифания Кипрского и особенно из Хроники Манассии (далее: Хр. Манассии), где содержится яркий рассказ о прекрасном мире, поражающем человека разнообразием растений, существ, красок, звуков, форм: «сияет» «крин многообразный», поднимаются «класи, отягчени пшеницею», зеленеет «трава мягка», распевают «дроздове, славие... синици, скворци»; «пучина водная» и «земляная суша» «исполнены» разнообразными животными и рыбами и т. д.¹⁸ Этот рассказ о мире, в котором живет человек, дополняется рассказом о рае. В статье «О рае» речь идет не только о грехопадении Адама и Евы, но создана картина идеального края, который «присно всегда исполнен плодов бывает, овы цветуща, овы же зреюща и инаа съзревша», где мирно существуют «лев вияющий», «медведи грозноощи», «частопахиа лисица» и «юнец рогобивый» и «пав златокрилный».¹⁹ Эти статьи как бы находят продолжение в описании земли, в статье «О четырех великих морях»,²⁰ и в описании неба — Солнца, Луны и планет — в статье о Сифе.²¹ Рядом с «пространственными» ориентирами — ориентиры временные: статья «О родословии», где исчислены «лета» от Адама до его ближайших потомков. Мир описан, даны отправные даты, можно приступать к изложению событий — того, что совершилось на этой земле.

Со статьи «О потопе» начинается повествование о событиях библейской истории. Любопытно, что в самом начале рассказ прерывается несколькими инородными, порой сугубо «мирскими», порой апокрифическими легендами, которые мы бы назвали сведениями по «истории культуры». Это апокрифическая история Сифа, который «первое написа сложение словес жидовьским языком и знамениа небеснаа, лунное течение и лета, и в лете [положи] четыре времена и месяца и неделя, и звездам сътвори имена...»;²² легенда, как астрономические сведения, полученные от Сифа, и изобретенный им календарь потомки записали на глиняной и каменной досках и укрепили их на глиняной и каменной стеллах («столпах»), «глаголюще, яко аще от воды весь мир погыбнет, каменный (столп, — О. Т.) останеться, аще ли ото огня, то глиняный пребудеть и еже написано на нем».²³ К той же теме Хр. 1512 возвращается и в последующих главах. В статье «О родословии» сообщается, что Овал «показа цевницу и гусли», а Фовел был «ковачь железу и меди».²⁴ В статье «О Евере» рассказывается, что «первое убо грамоту финикиане обретша, творчества же иройское — Омир, диялевътикию — Зиноп Елатянин, ритосрикию же — Кракс Сиракусянин, грамотам же сложение, и

¹⁸ Хр. 1512, стр. 22—23. Здесь и далее цитаты из Хр. 1512 даются с орфографическими упрощениями.

¹⁹ Там же, стр. 25—26.

²⁰ Там же, стр. 24—25.

²¹ Там же, стр. 28.

²² Там же, стр. 27—28.

²³ Там же, стр. 28.

²⁴ Там же, стр. 28—29.

речи, и числа, и меры, и уставы Паламидий обрете»;²⁵ а следующая статья «О сложении еллинския грамоты» специально посвящена происхождению греческого алфавита.²⁶

Любопытен сам факт введения «историко-культурных» сведений в повествование о библейской истории, но примечательно и то место, которое занимает эта вставка на «хронологической оси» Хр. 1512. Так же как в Хронике Малалы,²⁷ ЕЛ-1 и Чуд, сведения о легендарных персонажах, изобретателях наук и ремесел, соотнесены с самым началом исторического процесса, с «допотопными» временами. Если сведения о Сифе или Евере, согласно средневековой церковной хронологии, и должны быть соотнесены с рассказом о первых поколениях потомков Адама, то упоминание тут же Гомера, Паламеда или Зенона, видимо, объясняется лишь тем, что эти лица, подобно Сифу и Еверу, были создателями каких-либо наук или искусств.

Здесь же, в 6 гл., помещены и сведения об античных богах. Эти сведения традиционны для средневековой хронографии: мы находим их и у Амартола, и у Малалы, а позднее и в Хронике Мартина Бельского. Несмотря на христианскую интерпретацию «сущности» античных богов, обязательно присутствующую во всех названных источниках, само наличие этих сведений указывает на сложное взаимоотношение античной и христианской культур, когда последняя, во многом выросшая на почве античной учености, не могла полностью избавиться от ее могучего культурного влияния, хотя бы оно и несло в себе элементы языческих мифов и преданий. Так или иначе, но составитель Хр. 1512 специально обратился к своим источникам, чтобы вставить в сугубо ортодоксальную статью «О родословии по потопе» сведения о египетском и греческом языческих пантеонах; упоминание имени Серуха становится поводом для вставки фрагмента из Хр. Манассии, где рассказывается, как Серух первый стал создавать «истуканов», которых обожествили его потомки. Тут же сообщается о религии египтян, поклонявшихся обезьянам, собакам, крокодилам, «пегому волу» и т. д.²⁸ Затем хронист приводит выдержку из Хр. Амартола, рассказывающего как «еллини» «скверныа человеки обоготвориша» и поклонялись Гесту, Деметре, Посейдону, Афродите, Аресу и другим богам, и, снова обратившись к Хр. Манассии, приводит оттуда легенду о Кроне, Нине, Зороастре, Аресе.²⁹ Эта последняя легенда (правда, из другого источника — из Хроники Малалы) приводилась и в ЕЛ. Однако это говорит лишь о популярности ее в средневековой хронографии, так как составитель Хр. 1512 не знал, как уже говорилось, первой части ЕЛ. Интерес к сюжетам античной мифологии в Хр. 1512 г. был не случаен: в дальнейшем, в Хронографе редакции 1617 года, этой теме будет уделено еще большее место (см. ниже, стр. 223).

После статьи «О родословии» продолжается библейский рассказ. В Хр. 1512 передано содержание Пятикнижия, книги Иисуса Наввина, книги Судей, четырех книг Царств, книги Руфь, книги Товит и книги Есфирь. Изложение библейских книг чрезвычайно компактно. Это достигается не только тем, что текст источника искусно пересказывается,

²⁵ Там же, стр. 31. Здесь упомянуты Гомер, Зенон Элейский, Коракс Сиракузский и Паламед, герой Троянской войны, которому древние приписывали изобретение букв и цифр.

²⁶ Текст статьи восходит к известному сказанию Черноридца Храбра.

²⁷ Ср.: В. И с т р и н. Первая книга Хроники Иоанна Малалы. — Записки имп. АН по историко-филологическому отделению, т. 1, № 3, СПб., 1897.

²⁸ Хр. 1512, стр. 31.

²⁹ Там же, стр. 31—32.

но и «тематическим» отбором: составителя Хронографа привлекали по преимуществу события библейской истории, а догматической и ритуальной части библейских книг он уделяет несравнимо меньше внимания. Из книг Левит, Числа и первых глав книги Второзаконие, основным содержанием которых являются ритуальные и религиозно-правовые предписания, сделаны лишь ничтожные извлечения,³⁰ тогда как «исторические» библейские книги переданы в Хр. 1512 достаточно подробно. И все же удельный вес библейской истории в Хр. 1512 достаточно велик, во всяком случае намного больше, чем в ЕЛ-2: в Хр. 1512 библейская история занимает примерно одну треть всего объема текста.

После окончания IV книги Царств, где повествование завершается рассказом о захвате Иерусалима вавилонским царем Навуходоносором, следует раздел, как бы подводящий черту под изложением библейской истории и вводящий в историю новозаветную: это статьи «О Иеремии пророце», «О пророцех» и «О еллинских мудрецах»,³¹ где приводятся высказывания библейских пророков и античных философов (в числе которых оказались боги, Аполлон и Дионис, и персидские «волхвы»), будто бы предвещавших явление Христа или же призывавших исповедовать единобожие. Далее следует статья «Избранно от книги глаголема Есфирь»,³² а затем — пересказ книги пророка Даниила с толкованиями Ипполита. Соседство этих статей в тексте Хр. 1512 объясняется, видимо, тем, что описанные в них события происходили в одну эпоху, во времена Навуходоносора. Вынесение статей о пророках перед ними, вероятно, не случайно: по мнению хрониста, ветхозаветная история заканчивается именно с захватом Иерусалима Навуходоносором и концом Иудейского царства.

Статьи, содержащие «видения» Даниила с толкованиями Ипполита, как и в ЕЛ-2, прерываются собственно историческими статьями о вавилонских, мидийских и персидских царях. В Хр. 1512 они значительно дополнены вставками из Хр. Манассии и Хроники Зонары.³³ Но одновременно текст «видений» значительно сокращен, особенно в части их «толкований». Так, от огромного (занимающего, например, в списке Писк 8 листов in folio) толкования видения «О образе тела» в Хр. 1512 осталось лишь несколько строк.³⁴ Видение 11-е — «О царех южьских и о северьских»³⁵ — в Хр. 1512 полностью опущено. Значительно сокращено также видение 10-е — «О рве и о вметании», но при этом в текст «видения» вставлена добавочная статья «Тлькование от Златоустовых», содержащая столь любимые составителем Хр. 1512 хронологические выкладки: «От исхожения слову, еже есть отнелиже Гавриил сказа Данилу, оттулева подобает счести, еже рече „создатися Иерусалиму до Христа игумена седмиць седмь и седмиць 60 и две“, еже есть всех 70 без единых. Седмици же не деньми ни месяци, но по седми лет в седмици, съчитаеть же ся четыреста и осьмьдесят и три лета до Христа, от Кира бо до Антиоха Объявленого (видимо, вместо «Явленого», как переводилось в древ-

³⁰ См. описание «Сени сведения» в гл. 20 (стр. 68—69) и в гл. 22 (стр. 72), заповеди в гл. 26 (стр. 83) и гл. 27 (стр. 84—87), а также статью «Толкование о святой Троице, иже явися Аврааму» в гл. 8 (стр. 36—38).

³¹ Хр. 1512, стр. 161—165.

³² Там же, стр. 165—166.

³³ Статьи «О Кире», «О училищех, иже в Персех» (стр. 177—178), «Паки о Кире и о щедролубии его и о Криссе» (стр. 181—182), «Царство Дариа Истапсова» и «Царство Ксерксова» (стр. 182—183).

³⁴ Хр. 1512, стр. 169.

³⁵ КБ, л. 831; Писк, л. 128.

ней Руси прозвание «Эпифанос», — О. Т.), иже плени Иерусалим, триста и девятыдесят и четыре лета...».³⁶

После статей о персидских царях (Дарии I, Дарии II, Ксерксе и других, кончая Хусом) следует статья «О еллинских мудрецах и о зодях (зодиаке, — О. Т.)», в которой упоминаются Софокл, Еврипид, Геродот, Сократ, Демосфен, Аристофан и другие деятели античной культуры.³⁷ Нам уже приходилось отмечать интерес к этой теме, проявляемый составителем Хр. 1512.

После истории стран Востока следует «Александрия», носящая в Хр. 1512 название «Избрание от хождения царя Александра Македонскаго». Ее место в Хр. 1512 определяется средневековой исторической традицией: когда персидский царь Хус, упомянутый последним в статье «Царие [и]же в Персех царствоваша», завершающей повествование о царях Востока, напал на Египет и разгромил его, египетский царь-чародей Нектанав бежал в Македонию, а от него, согласно легенде, родился Александр Македонский.³⁸ В Хр. 1512 находится «Александрия» четвертой редакции (по классификации В. М. Истрина³⁹). Он же указал на ряд сокращений в тексте «Александрии» сравнительно со второй редакцией «Александрии», входящей в состав ЕЛ-2.⁴⁰ Но для нас представляют интерес не эти сокращения и пересказы, характерные для Хр. 1512, а добавления, извлеченные по большей части из «Сербской Александрии». Эти добавления следующие: 1) В начале «Александрии» добавлено: «Дарий Арсаманин царствова в Персех лет 6, егоже уби Александр Македонский и разруши царство Перьское и царствова лет 12, а преже разрушения лет 6. Ото Адама до умертвия Александрова лет 5100 и 67, а от пленения лет 200 и 61. При сем философи Аристотель, и Менандр, и Диоген [и] инии предречени».⁴¹ 2) Добавлен рассказ о приходе Александра на Афины и на Рим.⁴² 3) Добавлены статьи «О пришествии в Трои» и «О добродетелех Александровых».⁴³ 4) В конце «Александрии» добавлено: «Повесть же сотвори о Александре Ариан, ученик Епиктита философа, в времена Нерона, царя Римскаго. Позно той был философ, нечто будет ото иных творцев переписал, которыи со Александром ходили, ото Аристотеля».⁴⁴ Все дополнения, внесенные в «Александрию», находятся в русле постоянных интересов составителя Хр. 1512, усердно пополнявшего свой труд и новыми фактическими подробностями, и сведениями об античной культуре.

За «Александрией» следует статья «Начало царства греческаго». Ее первая часть (до слов «и оскврвят землю Израильтеску»⁴⁵) — сокращение статьи «Начало царства Царяграда» ЕЛ-2. Эта статья появилась только во втором виде ЕЛ; она является извлечением из апо-

³⁶ Хр. 1512, стр. 176.

³⁷ Там же, стр. 185.

³⁸ Нектанав «Александрии» отождествляется с египетским фараоном Нектанебом II (360—341 гг. до н. э.), потерпевшим поражение в войне с персидским царем Артаксерксом III и бежавшим из страны. Имя Хус (в греческом тексте «Александрии» — Ἰσος) — передача имени Ох, которое носил Артаксеркс до вступления на престол. См.: В. М. Истрина. Александрия русских хронографов. М., 1893, стр. 143—144.

³⁹ В. М. Истрина. Александрия русских хронографов, стр. 261 и след.

⁴⁰ По гипотезе В. М. Истрина, между второй и четвертой редакциями «Александрии» существовала еще промежуточная, не дошедшая до нас редакция, к которой восходила и третья редакция «Александрии».

⁴¹ Хр. 1512, стр. 185.

⁴² Там же, стр. 188—190.

⁴³ Там же, стр. 190—191.

⁴⁴ Там же, стр. 213.

⁴⁵ Там же.

крифического «Откровения Мефодия Патарского» и кратко сообщает о происхождении Александра Македонского, его победе над Дарием и излагает легенду о «нечистых народах», заключенных в «Северьских горах» по молитве великого полководца.⁴⁶ Составитель Хр. 1512 по-своему переделал текст своего непосредственного источника — ЕЛ-2. Во-первых, он заменил действительно неуместный заголовок «Начало царства Царя-града» заголовком, показавшимся ему более подходящим: «Начало царства греческого». Во-вторых, он внес несколько изменений в текст ЕЛ-2 (при этом значительно сократив свой источник). Вместо слов «Филип убо, Александровъ отецъ, македонянин бе и поя жену Хузиту, глаголемую Алимпиаду, дщерь Фола, царя ефиопска, от нея же родися Александр-гречин»⁴⁷ в Хр. 1512 приводится разъяснение, возможно как-то связанное с новым заголовком статьи, в котором упоминается греческое царство, — «Александр убо Макидонский еллин, еже есть гречин, греческий бо род от еллин и языком еллинским глаголють» — и пытающееся устроить противоречие двух названий одного народа — греки и еллины. Два других изменения текста — возможно, след влияния упомянутого выше (см. прим. 46) фрагмента из «Откровения» в «Повести временных лет». В ЕЛ-2: «доиде земля, яже наричається Солнца», в «Повести временных лет»: «наричаемое Солнче место»; в Хр. 1512: «до Солнечнаго града». В ЕЛ-2 ничего не говорится о высоте «Северьских гор», в «Повести временных лет» сказано, что это были «горы высокия», в Хр. 1512 также: «иже зело суть высоки». Вторая часть статьи «Начало царства греческого» и следующие за ней статьи повествуют об эллинистических государствах, возникших после смерти Александра Македонского. Составитель Хр. 1512 существенно переработал эти статьи, частично сократив текст ЕЛ-2, а частично дополнив его по Хронике Зонары. Но самое примечательное — это вставка после статей о Селевкидах статьи «Повесть о создании и поплении Тройском». Как мы увидим далее, составитель Хр. 1512 стремился к синхронному изложению событий (см. ниже, стр. 216). Троянская война произошла, как следует из заглавия «Повести о создании и поплении Тройском», «при Давиде, цари иудейском». Поэтому помещение «Повести» после рассказа о завоевании Египта римлянами в конце первого века до нашей эры — явный анахронизм. Однако он имеет свое объяснение. В Хр. Манассии рассказ о Троянской войне⁴⁸ предшествует статье «Царство елин вечерних иже в Риме», где повествуется о возникновении Рима.⁴⁹ Это соседство обусловлено легендарной генеалогией будущих римлян от троянцев — Энея и его спутников. Рассказ о Троянской войне в Хр. Манассии рассматривается, таким образом, как некий пролог к рассказу о римской истории. Составитель Хр. 1512 в этом случае полностью следует за Хр. Манассии. Он опустил рассказ о первых римских царях, читавшийся в ЕЛ-2 (при этом предшествовавший «Александрии»), и вслед за «Повестью о создании и поплении Тройском» поместил статьи об Энее, Ромуле, Реме и первых римских царях, извлеченные из той же Хр. Манассии, предпослав им

⁴⁶ Эта же легенда из «Откровения» вошла и в «Повесть временных лет»; см.: Лаврентьевская летопись, ПСРЛ, т. 1, вып. 1, изд. 2, Л., 1926, стлб. 235—236.

⁴⁷ См. ЕЛ-2: КБ, л. 143; Лиск, л. 206.

⁴⁸ «Повесть о создании и поплении Тройском» соединяет рассказ так называемой «Притчи о кралех» (южнославянской версии латинской повести, читающейся в некоторых списках Хроники Манассии) с рассказом о Троянской войне основного текста Хр. Манассии. Подробней см. в кн.: Троянские сказания. Л., 1972 (серия «Литературные памятники»), стр. 161—177.

⁴⁹ Die slavische Manasses Chronik. Slavische Propyläen. Bd. 12, München, 1966, SS. 67—71.

заголовок, также заимствованный из этой хроники: «Царство вечерних еллин, иже в Риме,⁵⁰ и чесо ради Италия нарицашеся Римская страна и живущии в ней латыни наречени».⁵¹ Далее следуют статьи о Юлии Цезаре, Октавиане Августе и других римских императорах. Таким образом, нарушив синхронность, составитель Хр. 1512 тем не менее выиграл в последовательности изложения.

Дальнейший рассказ о римских императорах вызывает невольное восхищение мастерством составителя Хр. 1512: он значительно дополняет текст ЕЛ-2 многочисленными и порой довольно пространными выписками из Хр. Манассии,⁵² Хр. Зонары,⁵³ «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия,⁵⁴ и тем не менее его рассказ в целом оказывается даже короче, чем в ЕЛ-2. Это достигается, во-первых, путем сокращенного пересказа источников, а во-вторых, благодаря пропуску целых статей и фрагментов. В этих сокращениях проявляется все та же тенденция, которую мы обнаружили в отборе по преимуществу «исторического» материала при пересказе библейских книг или в значительном сокращении текста «толкований» при передаче видений Даниила. В рассказе о римских императорах составитель Хр. 1512 опускает статьи, имеющие, по его мнению, второстепенный характер для описываемого им исторического процесса. Так, опущены или значительно сокращены рассказы о чародеях (Симоне волхве или Аполлонии Тианском) и еретиках (подробный рассказ о которых находился в статье об императоре Аврелиане), сокращены перечни христианских мучеников, опущены естественнонаучные рассуждения в связи с извержением Везувия, опущена статья «О Феодоре жидовине», значительно сокращен рассказ о «прении» иудеев с епископом Сильвестром и т. д.

Тот же характер носит и редакторская работа над статьями о Византии. Здесь также сокращены или опущены статьи о чудесах, совершившихся во времена императора Валента, целая серия статей о смерти и загробном мире («Слово Иоанна Златоуста о умерших», «Святаго Григория Богослова о усопших» и др.) в описании царствования императора Константина III и т. д. Как и в повествовании о восточных царях и римских императорах, в византийской части Хр. 1512 наряду с многочисленными сокращениями имеется большое число вставок. Особенно значительные добавления (по преимуществу из хроник Манассии и Зонары) находятся в статьях о Феодосии Малом и царице Евдокии, об императорах Анастасии, Юстине I, Юстине II, Тиберии, Маврикии, Фоке, Ираклии, Константине Бородатом, Юстиниане Корноносом, Филиппике Вардане и других. В Хр. 1512 введен новый материал о западноримском императоре Гонории и о вандальских королях Гейзерихе и Гелимере. В нескольких главах и статьях излагается история славянских народов: это статьи о происхождении славян, крещении болгар, о переводе книг на славянский язык, о епископе Иларионе Мегленском, о сербских деспотах, о болгарских царях Калуяне, Бориле, Асане, о Савве Сербском и т. д.

Прежде чем перейти к рассмотрению последней темы Хронографа — истории Русского государства — оглянемся на уже просмотренный материал и попытаемся охарактеризовать на первый взгляд противоречивую работу составителя Хр. 1512, одновременно и сокращавшего и допол-

⁵⁰ Ср. приведенный выше заголовок в Хр. Манассии.

⁵¹ Хр. 1512, стр. 224—228.

⁵² См. главы 109, 110, 111, 115, 116.

⁵³ См. главы 115, 116.

⁵⁴ См. главы 111, 112, 113.

нявшего свой основной источник — ЕЛ-2. Можно прибегнуть к такому сравнению. ЕЛ-2 подобен крепости, строившейся в течение многих лет и отразившей в своем современном виде замыслы и вкусы нескольких поколений строителей: на одном ее углу — огромная толстенная башня, а на другом — ветхая стрельница, едва достигающая уровня стены. С севера крепость восхищает нас своей суровой простотой и строгостью, а с востока ее стены обросли живописными пристройками... И вот искусный и мудрый инженер-фортификатор начинает перестраивать крепость. Он не стал надстраивать все ее стены и башни еще на сажень или, напротив, разрушать все, что было построено его предшественниками. Он озабочен другим: чтобы со всех сторон крепость была бы одинаково неприступна, чтобы все в ней служило нуждам обороны и ничему более. Поэтому он приказывает разобрат верх самой высокой башни, но одновременно надстроить до ее нового уровня все остальные, он разрушил остатки старой стены, но зато новая, возведенная им стена стала шире и выше.

Составитель Хр. 1512 подобен этому фортификатору. Он сосредотачивает все свое внимание на изложении истории мира в ее главном, «магистральном» течении. Он сокращает чрезмерно громоздкие разделы повествования, но зато дополняет слишком краткие, он заменяет менее выразительные рассказы новыми, извлеченными из других источников, безжалостно опускает все лишнее, все, что отвлекает от основной задачи его труда. Он добивается единого стиля, единого ритма изложения. Гармония форм его создания не была самоцелью, она результат гармоничности содержания, как симметрия и строгость силуэта перестроенной крепости в конце концов — результат стремлений улучшить ее боевые качества.

Мы уже приближаемся к ответу на вопрос, поставленный нами в начале работы, — на вопрос о назначении жанра хронографа в представлении его создателя. Что интересовало его более всего: создать систематическое и исчерпывающее изложение основных этапов мировой истории или же собрать коллекцию нравоучительных исторических анекдотов (разумеется, в прежнем, глубоко серьезном значении этого термина), где каждый из них важен сам по себе, но менее существенна их связь друг с другом?

Ответить на этот вопрос поможет нам анализ последней тематической части Хр. 1512 — рассказа об истории Русского государства. Здесь составитель Хр. 1512 словно бы утратил присущее ему чувство единства стиля: использованные им летописные заметки сохраняют свою традиционную форму, чаще всего это краткие погодные записи, предваряющиеся традиционной летописной формулой «в лето...». Меняется даже стиль заголовков: они становятся безлико однообразными. Например, «Великое княжение Русское»,⁵⁵ или «Русское великое княжение»,⁵⁶ или «Великое княжение Московское».⁵⁷ Сюжетных рассказов становится крайне мало: это статьи «О взятии Москвы», «О убиении великого князя Юрия», «О князи Дмитрии Красном» и некоторые другие.

В чем же причина этого нарушения гармонии, о которой мы только что говорили? Ответ на этот вопрос осложнялся предположением, что русские статьи Хр. 1512 были специально обработаны для своего труда его составителем. Но после того как Б. М. Клосс убедительно доказал

⁵⁵ Хр. 1512, стр. 382, 388, 396, 401, 409, 411, 422, 435.

⁵⁶ Там же, стр. 386.

⁵⁷ Там же, стр. 409, 430.

зависимость русских статей Хр. 1512 от сокращенных сводов конца XV в.,⁵⁸ стало ясно, что составитель Хр. 1512 не редактировал эти статьи, а взял их почти без изменений из летописного свода. Стиль русских статей Хронографа был создан не его составителем, а составителем сокращенных сводов. К какому выводу приводит нас это обстоятельство? Думается, оно подтверждает уже не раз высказанную мысль, что создание исторического, «научного» труда было основной задачей, поставленной и успуно разрешенной составителем Хр. 1512.

Итак, задачей составителя Хронографа было создание исторической энциклопедии, но при этом выходящей за узкие рамки историографической концепции Израиль—Рим—Византия или ее модернизированной формы, уже чисто христианской «триады»: Рим—Византия—Русь.⁵⁹ Хронист стремился всемерно расширить исторический кругозор своего труда, одновременно, по необходимости, сжимая его объем. Поставив перед собой задачу ввести в русло мировой истории историю славянских народов и историю Руси, он оказался в затруднительном положении, так как в основных источниках его труда — в хрониках Амартола, Зонары и Манассии — о славянах говорилось лишь вскользь, при этом в названных хрониках изложение доводилось лишь до IX—XI вв. Правда, составитель ЕЛ-2 ввел в состав своего свода статьи о походах Олега и Игоря на Византию, основанные или дополненные на материале «Повести временных лет»,⁶⁰ но это не решало задачи.

Материал по истории южных славян составитель Хр. 1512 нашел в житиях сербских государственных и церковных деятелей — архиепископа Саввы, деспота Стефана, Илариона Меглинского. Для изложения русских событий он нашел, как ему представилось, крайне благодарный материал — Сокращенный летописный свод, представлявший собой весьма компактное, но в то же время достаточно подробное изложение основных событий русской истории.⁶¹

Можно заметить, что принципы использования Сокращенного свода (далее: СКС) у составителя Хр. 1512 постепенно менялись. Первоначально он, видимо, намеревался полностью включить текст СКС в состав Хронографа: он почти дословно цитирует свой источник и прибегает к пропускам лишь в исключительных и вполне объяснимых случаях. Так, хронист обращается к СКС лишь начиная с рассказа о «разделении языков»,⁶² поскольку предшествующее изложение библейской истории уже имелось в Хр. 1512. Он пропускает краткие сведения о крещении болгар,⁶³ поскольку эти события изложены им подробнее по другим источникам.⁶⁴ Он позволяет себе даже дополнять краткий рассказ СКС, вставив (из другого места того же СКС) более подробные сведения о Рюрике, Синеусе и Труворе⁶⁵ или рассказав подробнее о подвиге юноши-

⁵⁸ Б. М. К л о с с. О времени создания Русского хронографа.

⁵⁹ Идеологические воззрения составителя Хр. 1512 уже привлекали внимание исследователей; см.: А. А. Шахматов. К вопросу о происхождении Хронографа, стр. 108—113; Н. Н. Масленникова. Присоединение Пскова к Русскому централизованному государству. Л., 1955, стр. 162—164.

⁶⁰ См. подробнее: Б. М. К л о с с. К вопросу о происхождении Еллинского летописца второго вида, наст. сб., стр. 370—379.

⁶¹ Наиболее близок к Хр. 1512 текст Мазуринского списка Сокращенного свода 1495 г. (ПСРЛ, т. XXVII, М.—Л., 1962, стр. 301—366), с которым далее и проводится сравнение.

⁶² Хр. 1512, стр. 345; ср. СКС, стр. 308.

⁶³ СКС, стр. 311, статьи 6377 и 6407 гг.

⁶⁴ По хроникам Манассии и Зонары. См. Хр. 1512, стр. 347—348.

⁶⁵ Хр. 1512, стр. 349; ср. СКС, стр. 306.

кожемяки.⁶⁶ Но начиная со статьи 6777 года (1271 г.) пропуски целых годовых статей (впрочем, как правило, очень кратких, часто состоящих лишь из одной-двух фраз) или фрагментов из статей становятся все более частыми. Так, в статье 6804 года опущено сообщение о приходе посла из Орды,⁶⁷ в статье 6812 года — сведения о месте захоронения князя Андрея Александровича и о выступлении боярина Иакинфа против своего князя,⁶⁸ опущены статьи 6818—6820 гг.,⁶⁹ сообщение о смерти князя Бориса Даниловича из статьи 6824 г.⁷⁰ и т. д. Нам не удалось проследить в этих сокращениях какой-либо определенной тенденции. Скорее всего эти сокращения были вызваны чисто «техническими» причинами (конспективность изложения в СКС не позволяла составителю Хр. 1512 прибегнуть к испытанному им методу краткого пересказа источника); так как объем труда угрожающе возрастал, хронист должен был поступиться какими-то показавшимися ему не слишком важными сведениями.

При этой общей тенденции к сокращению источника имеется лишь несколько дополнений в повествовании о русских событиях, сравнительно с СКС (статьи «О пришествии Руси на Царьград», «О войне Олгове на Царьград», «О русском князи Игоре», начало статьи «О русском князи», статья «О Цветославе», пространный рассказ о нашествии Батыя на Русь и статья «О князи Димитрие Красном»).

Итак, рассмотрев композицию Хр. 1512, мы можем прийти к выводу, что, каково бы ни было наше читательское восприятие Хронографа (как, впрочем, и читательское восприятие на Руси XVI—XVIII веков), он по своим задачам и замыслу составителя был прежде всего серьезным историографическим исследованием. Мы утверждали эту точку зрения, рассматривая хрониста как редактора, но у нас есть (хотя и чрезвычайно ограниченная) возможность увидеть его также как автора и исследователя. Упомянем некоторые характерные факты.

Во-первых, обратим внимание на «предисловие» к Хр. 1512. Оно состоит из четырех статей (возможно, впрочем, что собственно «предисловием» является лишь первая из них, а остальные три — вводящие статьи к Хронографу): «Изложение о вере», «Святаго Феодорита, како подобает креститься», «Указ, чесо ради поклоняемся на вьсток» и «Летописчик вкратце». Богословский характер первых трех статей несомненен: в них излагаются основы христианской веры и ритуала. Но в конце статьи «Изложение о вере» есть любопытный авторский рассказ о своей работе.⁷¹ «Мы, желающе нечто разумети от части таковых (Ветхого и Нового заветов, — О. Т.) в многи и длъговременныя труды внидохом, еже избрати ото многих летописных и бытийских книг нужнейшаа и совокупити во едино, занеже те книги вси о едином пишут, а во всех многаа рознь: тот то оставил, а ин ино, и за величество тех книг неудобно есть их всех стяжати . . . Божиим же попущением нашешду искушению тяжку и за многое уныние и скорбь одержашую, получих таковыа книги, начах такое дело и многа лета в сих упражняся и вьстерзаа от многих летописных книг добрейшаа, якоже цветы некия и совъкупляа во едино, или

⁶⁶ Хр. 1512, стр. 367; ср. СКС, стр. 314.

⁶⁷ СКС, стр. 322; ср. Хр. 1512, стр. 402.

⁶⁸ СКС, стр. 322; ср. Хр. 1512, стр. 402.

⁶⁹ СКС, стр. 323; ср. Хр. 1512, стр. 403.

⁷⁰ СКС, стр. 323; ср. Хр. 1512, стр. 403.

⁷¹ Предположение А. Н. Попова (Обзор хронографов русской редакции, вып. 2. М., 1869, стр. 3—4), что предисловие к Хр. 1512 — перевод с иреческого, опровергнуто в ходе дальнейшего изучения истории памятника.

якоже сог медвеный исполнь сладости духовный, или яко очи исторг от всех тех книг, мног же подъях труд за разногласие речей в тех книгах, изыскупа праваа и за разгласие многих пословиць». Далее составитель Хронографа, по обычаю средневековых книжников, просит будущих читателей и переписчиков «не поставитъ в грех», «елико неразумна ради речи силу премених, или за неудобь разумныя старья [и] иностранныя речи». ⁷² Хронист, как видим, характеризует именно те стороны своего труда, на которые мы уже обратили внимание: необходимость сократить свои источники, так как «за величество тех книг неудобно есть их всех стяжати»; его беспокоила «многаа рознь» источников и «разгласие речей» в них; он собирал материал «въстрезаа от многих летописных книг добрейшаа». Словом, перед нами средневековый историк, если угодно — источниковед, с чувством большой ответственности подходивший к своему труду.

Рассмотрим несколько «микровставок» — комментариев и моральных сентенций, принадлежащих составителю Хр. 1512. ⁷³ Передав библейский рассказ об избииении младенцев по приказу египетского фараона, хронист добавляет: «Не точию же того ради сие сотвори, яко умножахуса людие, но пишет инде, яко рекоша фараону вольсви яко родися отроча, иже имат погубити Египта». ⁷⁴ В рассказе о «сени сведения» — снова добавление: «инде пишет: смирны и цвета и кинамома благоуханиа и масло от четырех вид съставлено». ⁷⁵ В рассказе о переводе «книг иудейского закона» при Птолемее Братолюбивом добавлено из иного источника («Сие же пишет инде»), что «Симион Богоприимец един бе от тех учителей (72 «толковников», — О. Т.)» и когда «лучися ему преводити пророчество Исаия пророка», он «вземь ножь, хотяше загладити» пророчество о рождении Христа, но ангел удержал его руку и обещал, что он не умрет, пока не увидит и не «приимет на руку свою» чудесного младенца. ⁷⁶ В рассказе о распятии Христа хронист приводит свидетельство из апокрифического Евангелия Никодима («Деяние святыя Троица»), что после распятия «Семионови Богоприимца два сына въсташа, Карин и Лицешь, и возвестиша сотвореная Христом во аде». ⁷⁷ Все приведенные вставки обнаруживают специальный интерес составителя Хр. 1512 к богословским толкованиям, ⁷⁸ апокрифическим версиям ⁷⁹ и к подробностям церковного ритуала.

Многие вставки носят сугубо исторический или источниковедческий характер. Так, после сообщения Хр. Манассии, что Эней построил город Леун, добавлено: «во имя жены своея Лаунии, и сего ради страна она наречеша Латыя и елици вселишася в ней именовашеся Латыне». ⁸⁰ Комментируя миф о волчице, воспитавшей Ромула и Рема, хронист добавляет: «Инде же глаголють, яко обрете их жена польскаа, пасущиа овца и всегда с волкы пребывающи все время, сего ради нарицають еа Волчицю». ⁸¹

⁷² Хр. 1512, стр. 18.

⁷³ Сюда же относим и ссылки на другие источники, вводимые обычно словами «инде пишет», где составитель Хр. 1512 является, по существу, комментатором текста.

⁷⁴ Хр. 1512, стр. 59.

⁷⁵ Там же, стр. 69.

⁷⁶ Там же, стр. 215.

⁷⁷ Там же, стр. 239.

⁷⁸ Ср. также статью, добавленную составителем Хр. 1512, «Толкование о святей Троици, иже явися Аврааму».

⁷⁹ В Хр. 1512 имеется несколько значительных по объему вставок апокрифических легенд (находящих соответствие в тексте Палея).

⁸⁰ Хр. 1512, стр. 225.

⁸¹ Там же, стр. 226.

Приведя «свидетельство» Иосифа Флавия о воскресении Христа, хронист сообщает о самом Иосифе: «Си пишеть Иосип Евреин, слыша чюдеса Спаса нашего, со удивлением глаголетъ, веру же истинну не подшася стяжати, яко поистинне бог явися во плоти...».⁸² В рассказе о смерти Тита, основанном на Хр. Манассии, добавлена версия из Хроники Зонары: «А инде пишеть, яко убиен бысть в полате», и тут же — версия ЕЛ-2: «а в Бытии пишеть, яко в час жатвеный, весь день шествовав и солнцем палим... зело изнемог».⁸³ В летописные статьи, извлеченные из СКС, хронист постоянно вставляет генеалогические сведения — чаще всего перечисления сыновей упоминаемого в летописной статье князя.⁸⁴

Другой редакторский принцип хрониста заключался в постоянном внимании к правильному расположению фрагментов, извлеченных из разных источников, исходя из хронологического соотношения описываемых в них событий. Как уже говорилось, структура памятника была подчинена церковно-исторической концепции о смене «богоизбранных царств». Но эта схема иногда нарушается и нарушается, как правило, в угоду подлинному историзму. Именно этим могут быть объяснены случаи, когда связанный рассказ перебивается вставками из других источников. Обратим, например, внимание на место, выбранное составителем Хр. 1512 для вставки двух статей из Хр. Манассии — «О разрушении царства Асирийскаго. Царство Сосистрия, царя египетского, иже Асирийское царство разруши» и «Царство Сарданапала, царя сирскаго».⁸⁵ Статьи эти оторваны от основного рассказа об истории стран древнего Востока (см. статьи «О Кире», «О Лидийском царствии» и др.) и разрезают повествование между рассказом о 15-м царстве в Иудее и о 15-м царстве в Самарии. Но все объясняют добавления в конце обеих статей, не находящие себе параллелей в тексте Хр. Манассии. После рассказа о Сосистрии говорится: «Египетская убо царьская власть постиже в 1000 лет и 600 и 63, царство же паки рода асирийскаго бысть тысяща лет и триста, даждь и до Сарьданапала». После статьи о Сарданапале добавлено: «Потом же преиде асирийская власть и на инья: на Теглатефальсара, иже плени многи от 12-те племен низраилевых, таже на Салмонасара, иже Самарию разори и жиды в плен отведе, потом же (на Сенахерима Гордаго, иже облада землею Асирийскою и языком Вавилонским и родом мидским).⁸⁶ Евъреи же облада тогда Езекия». Видимо, составитель Хр. 1512, выбирая место для статей о Сосистрии и Сарданапале, стремился соотнести описываемые в них события с современными им событиями библейской истории. В дополнении к первой статье упоминается Сарданапал, о котором пойдет речь во второй из добавленных статей, а в этой последней говорится о Салмонасаре, том самом, о завоевании которым Израильского царства пойдет речь в следующей статье — «Царство 15 над Израилем в Самарии». О Езекии, упоминаемом в дополнении ко второй статье, говорилось в статье «Царство 15 надо иудю во Иерусалиме», предшествовавшей рассматриваемым статьям из Хр. Манассии.

Другой пример — глава 70, представляющая собой извлечение из библейской книги Товия. События, описываемые в этой книге, происходили во времена асирийского царя Салмонасара. Исходя из хронологического принципа, составитель Хр. 1512 вставил извлечение из книги Товия между статьями, восходящими к XVII и XVIII главам IV книги Царств, та-

⁸² Там же, стр. 239.

⁸³ Там же, стр. 253.

⁸⁴ См., например, статьи 6633, 6665, 6712, 6771 гг. и др.

⁸⁵ Хр. 1512, стр. 150—151.

⁸⁶ Слова, заключенные в скобки, восходят к Хр. Манассии.

ким образом, снова разрезав библейский текст. Статьи о Христе и богородице, значительно дополненные сравнительно с ЕЛ-2, не собраны воедино, а читаются (в соответствии с хронологией описываемых событий) фрагментарно — в главах, посвященных правлению императоров Октавиана Августа, Тиберия и Нерона. Хронологическим принципом определяется и место статей о славянах. Статья «О словенском языке и о русском», рассказывающая о расселении славян, и примыкающие к ней статьи о крещении болгар соотнесены с рассказом о императоре Михаиле III (842—867 гг.) и его соправителе, будущем императоре Василии I, ибо дата крещения болгарского царя Бориса и деятельность создателей славянской азбуки Константина-Кирилла и Мефодия приходится на середину шестидесятых годов IX века. Естественно, что тут же помещается и статья о нападении Руси на Царьград, происшедшем, согласно летописи, в 866 году. Сохранение хронологической сетки в статьях по русской истории, наличие нескольких хронологических выкладок — расчетов лет до того или иного события «от Адама» или иной знаменательной даты прошлого⁸⁷ — все это также говорит о хронологии как важном, с точки зрения составителя Хронографа, элементе его труда.

Нам кажется, что эти наблюдения подтверждают взгляд, высказанный еще в процессе анализа композиции Хронографа, а именно мнение, что Хронограф — это жанр исторического повествования; в глазах своего создателя Хронограф — прежде всего «научный», исторический труд. Композиция его, соразмерность частей, их хронологическая соотнесенность, а главное — «фактическая достоверность» (в понимании того времени и доступная по состоянию источников) — вот что было основной заботой составителя Хронографа, его нелегким трудом, с которым он справился, как мы старались показать, мастерски.

Теперь, когда мы привели достаточно фактов, свидетельствующих, что хронист субъективно был не писателем, но историком и именно с историко-познавательных позиций рассматривал свой труд, можно обратиться к другой стороне его творчества — к его литературному мастерству, сыгравшему немаловажную роль в том, что Хронограф стал одним из популярнейших памятников древнерусской литературы XVI—XVII вв.

Редакторская работа составителя Хр. 1512 проходила как бы на двух уровнях: композиционно-сюжетном и стилистическом. Мы уже говорили о композиционных принципах хрониста, о его методах обработки источников: сокращении, пересказе, контаминации. Сейчас же обратимся к собственно стилистической редактуре. Формально и здесь можно говорить о сокращениях, вставках, пересказах, но по существу перед нами один метод — близкий к источникам пересказ, сопровождаемый искусной стилистической правкой: хронист упрощает синтаксические конструкции, заменяет непривычные или устаревшие обороты речи более современными и традиционными, с помощью «микровставок» проясняет текст, делает рассказ более понятным и образным. Приведем несколько примеров изменения текста Хр. Манассии под пером редактора Хр. 1512.

1. Хр. Манассии:⁸⁸ «и убо наветовавшей на царе сътрясешся душами от страха варварова, злоумие отвръгош(я) и злонравие, и от съвета осташ(я)ся злаго и начинания» (стр. 100).

Хр. 1512: «они же, убоявшеся страха варварова, престаша леть сшивати на юннаго» (стр. 284).

⁸⁷ См., например, Хр. 1512, стр. 253—254, 269, 354 и др.

⁸⁸ Текст Хр. Манассии цитируется с орфографическими упрощениями. В случаях смещения юсов восстанавливается этимологическое чтение; реконструируемые буквы заключаются в скобки.

2. Хр. Манассии: «Беше в Афинох некто муж, Леонтие нарицаем... сему от едины(я) жены родиш(я)ся три дети: две же бесте мужьскыи пол, а третие дъщи, дъщи светообразна и весела, Афина же наречена быт отъцем своим отроковица» (стр. 101).

Хр. 1512: «Бяше же во Афинех муж, именем Леонтие ... имяше два сына от единыя жены и дщерь именем Афина, дщи светообразна и весела» (стр. 284).

3. Хр. Манассии: «Царица убо плавааше в мори житеистем, ясными и тихыми ветры носима, безмольвно проваждаше плавание добраго житиа, якоже корабль отоварен прилежным ветром плава(я). Н(о) напрасно дъхну яки буре вражда, и ветр смути море, и буре облак разседесе мутен и низведе буря, съмути и сътрясе ладиу, яки листо, и мльвы въздвиже люты и съмушениа тяшка, и ладиу убо съкруши, на возящ(яя) же ся уста люта отвръзе зиания злоплавнаго. От сего убо царица горести наплънися и с искушении брася тьшкобедными. Что же бе нападшее на ня, слово скажет» (стр. 102—103).

Хр. 1512: «Царица убо Евдокиа добре плаваше в мори житийстем, ясными и тихими ветры носима. Но напрасно дохну яко буря вражда и стрясе ладиу, яко лист. Что бе нападшее на ню, слово скажет» (стр. 287).

4. Хр. Манассии: «Удиви бо ся царица възору овошному, паче естества въмени доброту абльчнуу, и любочъстие имящи к светлому Павлину, яко съспешествовавшу ей възыти на высоту царства, абльком горкотворивым мужа почте. Он же цареви дар възпускает, не веды, якоже достоин, откуду принесено быт, ключи бо ся не быти с царем тогда окаанному, егда Феодосие приемааше аблько адово горкое, аще речет кто, овозие съмрътно, емуже насадитель съмръть и садоделатель ад. Виде же аблько дръж(а)и, и позна овозие, съкры убо аблько у себе и мльчанием удръжа, възпроси жену свою, где ест аблько» (стр. 103).⁸⁹

Хр. 1512: «Удивися убо царица взору овошному и посла его к светлому и другу цареву Павлину, любочъстующи его, яко спешествовавшу ей възыти на высоту царства, яблоком горкотворивым мужа почте. Он же пакы его к цареви посылает, не ведый, яко от царя к царици доиде, не случи бо ся тогда ему быти с царем. Царь же, взем, скры е и възпроси царицу, где ест яблоко» (стр. 287).

5. Хр. Манассии: «Се пособника възем Гизерих прокаженыи, толикуу възможе потопити рать. Василиск бо многыи уязвен быв златом, пръвыи погляда на бег по съвещанию, и оттоли възпятившуся имениа гръчьскаа, и индианы устрашившаа и сущиих в Вретании и възсек язык и възся земля и рать страшнуу един блъськ злата възможе погубити, без руку и без стрел и без оружия» (стр. 110).

Хр. 1512: «Сие пособника приим, Гизирих проказивый толику възможе потопити рать безо оружия и стрел едином блеском злата, обеща Василиску множество того. Василиск же многим уязвися златом, на бегство устремися. И всех победи Гизирих, инии же сами истопишася. Сиа приключишася греком и римляном в Ливии» (стр. 289).

Приведенные сопоставления позволяют проследить процесс стилистической правки, которой подвергся текст Хр. Манассии под пером составителя Хр. 1512. Ему была не чуждой словесная пышность и яркая образность языка, присущие Хр. Манассии, но он избегает ее риторических

⁸⁹ Речь идет о следующем: император Феодосий подарил своей жене Евдокии яблоко невиданных размеров и красоты. Евдокия же преподнесла яблоко царедворцу Павлину, помогшему ей стать женой Феодосия. Павлин же в свою очередь подарил яблоко императору. Феодосий приревновал жену: Павлин был казнен, а Евдокия была вынуждена покинуть двор и уехать в Палестину.

излишеств, чрезмерно громоздких сравнений или метафор, ее усложненного синтаксиса, редких и устаревших слов. Так, в приведенных выше примерах мы видим, что составитель Хр. 1512 значительно сократил развернутое сравнение судьбы Евдокии с судьбой корабля, застигнутого внезапной бурей (пример 3). Он опустил перефразы, в которых, варьируясь, повторяется мысль о роковой роли, которую сыграло в судьбе Евдокии подаренное ей Феодосием яблоко: «аблько адово горкое, аще речет кто, оwoщне смъртно, емуже насадитель смъртъ и садоделатель ад» — и оставляет лишь первый осудительный эпитет: «яблоком горкотворивым» (пример 4). Зачастую оборот Хр. Манассии заменяется в Хр. 1512 синонимичным, но более простым по конструкции оборотом. Например, вместо «сътрясешся душами от страха варварова» в Хр. 1512 — «убоявшися страха варварова» (пример 1). Вместо «злоумие отврѣгоша и злонравие и от съвета ошастуся злаго и начинаниа» в Хр. 1512 коротко — «престаша лещь шивати». Вместо слов «сему от единыя жены родишася три дети: две же бесте мужьскый пол, а третие дѣщи» в Хр. 1512 короче и проще: «имяще два сына от единыя жены и дщерь» (пример 2). Вместо «поглядя на бег» — «на бегство устремися» (пример 5).

Добиваясь ясности и простоты изложения, составитель Хр. 1512 не только сокращает текст. В рассказе о Евдокии и Павлине, например, вводится новое сказуемое: «Удивися убо царица взору оwoщному и посла его (яблоко, — О. Т.) к ... Павлину», тогда как в Хр. Манассии указание на поступок царицы — «абльком горкотворивым мужа почѣте» — находилось в конце фразы, создавая тем самым инверсию. В том же примере любопытна также замена слов «дар въспущает» словами «паки его (яблоко, — О. Т.) к цареви посылаетъ»; при этом наречием «паки» подчеркивается, что яблоко вновь возвращается к царю. В Хр. Манассии сказано, что Павлин «не веды... откуда принесено быст» яблоко; в Хр. 1512 определенной: «не ведый, яко от царя к царице доиде».

В статье «О вражде царицы Евдокии», откуда извлечены 2—4-й примеры, мы встретим две искусно введенные в текст «уточняющие» вставки из Хр. Амартола. Во фразе «Он же (император Феодосий, — О. Т.) благозрачию удивлься оwoщному и красоте и величеству почюдився, и дарова убоzому, принесѣшему ему, сто и пятьдесят златиць, яблоко же посла, яко нов дар царицы» выделенные курсивом слова восходят к Хр. Амартола.⁹⁰ Возможно, под влиянием того же источника в Хр. 1512 добавлено, что Павлин был «другом царя».⁹¹ Из Хр. Амартола вставлен и фрагмент «испрошається у царя и отходить во Иерусалим ... без вины убиен бысть».⁹²

В 5-м примере, извлеченном из статьи «Царство Лава Великаго» (гл. 133), составитель перекомпоновал текст своего источника, переставив слова «един блъск злата ... и без оружия», опустив фрагмент «оттоле въспятившуся ... и въся земля и рать страшнуу» и добавив в конце слова «и всех победи Гизгирих, инии же сами истопишася. Сие приключишася греком и римляном в Ливии», прекрасно завершающие рассказ, тогда как в Хр. Манассии он заключался эффектно выраженным, но далеко не конкретным сообщением.

⁹⁰ См.: В. М. Истрин. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Т. 1. Пгр., 1920, стр. 401. Слова «принесшему ему» добавлены составителем Хр. 1512.

⁹¹ Ср. там же, стр. 401: «помогшу ей (Евдокии, — О. Т.) другу и въспитану с цесаремъ Павлину» и далее: «Павлин ... дружив цесарю».

⁹² Там же, стр. 401—402.

Те же приемы редакторской правки и перекомпоновки текста мы увидим и в других статьях Хр. 1512. В статье «Царство Михаила старца Апостратиотика» (гл. 183) не совсем ясное выражение Манассии «от служения убо его рать погыбе» (Хр. Манассии, стр. 211) заменено словами «При нем же греческое военачалие оскудеваше, яко при старцей немощне» (Хр. 1512, стр. 375), просто и внятно рисуящими обстановку, сложившуюся во время правления старца императора; метафору «не возможе сердечны отрасли на свет произвести и показати сущий во глубине клас» составитель Хр. 1512 сопровождает разъяснением: «рекше сына родити наследника царствию»; в последующем рассказе также добавлены необходимые разъяснения и уточнения, опущены некоторые эпитеты и т. д. Словом, можно с уверенностью сказать, что стиль Хр. 1512, особенно статей по римской и византийской истории, в значительной мере является результатом редакторской работы его составителя.

Редакторская обработка не могла, однако, полностью стереть тот особый стилевой колорит, который привнесен в Хронограф его источниками и особенно Хр. Манассии. Экспрессивно-эмоциональный стиль, присущий этой Хронике и унаследованный у нее Хронографом, заслонил своей яркой образностью, каскадом сравнений, эпитетов, эмоциональностью авторских восклицаний и т. п. более скромный стиль библейских книг, «Александрии», хроник Амартола и Малалы, сербских житий, русского летописного свода. Поэтому именно он стал представлять в глазах читателя и исследователя особый «стиль хронографа». Д. С. Лихачев, характеризуя стиль Хр. 1512 (в восходящих к Хр. Манассии частях), пишет: «Автор как бы не может удержать своих чувств, он одержим необходимостью высказаться. ... Речь его превращается в сплошной поток: образы, сравнения, эпитеты заполняют текст. Автор не находит точных, необходимых слов для выражения своих мыслей: он нагромождает синонимы, уснащает речь сравнениями, обильно пользуется неологизмами и т. д. и т. п.»⁹³ Эта характеристика верна, но необходимо одно существенное уточнение: перед нами не «стиль Хронографа», а лишь те черты Хр. Манассии, которые составитель Хр. 1512 счел возможным сохранить. Для его собственных добавлений характерна, как правило, ясная простота и конкретность — черты, противоположные тем, которые отличают стиль Хр. Манассии.

Хронограф редакции 1617 г.

Следующей после Хр. 1512 редакцией Русского хронографа была редакция, названная нами Пространной и дошедшая до нас в двух своих разновидностях: редакциях 1599 и 1601 г.⁹⁴ Пространная редакция не представляет интереса для наблюдений над эволюцией жанра хронографа: ее основное отличие от Хр. 1512 заключается в распространении по библейскому тексту сокращенного пересказа библейских книг, содержащегося в Хр. 1512, и во вставке нескольких новых статей, не объединенных, однако, какой-либо общей тенденцией.⁹⁵ Поэтому мы обратимся далее к редакции 1617 года — важнейшему этапу в истории русского хро-

⁹³ Д. С. Лихачев. Человек в литературе древней Руси. М., 1970, стр. 88.

⁹⁴ Текстологическому обоснованию вторичности Пространной редакции по отношению к Хр. 1512 (вопреки мнению С. П. Розанова и последовавшего за ним в этом вопросе А. А. Шахматова) посвящена особая работа, в настоящее время подготовленная к печати.

⁹⁵ С. П. Розанов. Заметки по вопросу о русских хронографах. — ЖМНП, 1904, ч. CCCLI, январь, стр. 112—115.

нографа, к редакции, определившей лицо жанра на протяжении XVII и первой половины XVIII в.

В начале XVII в. (если судить по расчету лет в статье «Об отложении мяса иноком» — в 1617 году) создается новая редакция Русского хронографа (далее: Хр. 1617), существенно отличающаяся от Хр. 1512 — своего основного источника.⁹⁶ Эти отличия проще всего было бы объяснить влиянием второго по значимости и степени использования источника Хр. 1617 — Хроники Мартина Бельского (далее: Хр. Бельского).⁹⁷ Но справедливее, на наш взгляд, говорить не столько об изменении характера Хронографа под влиянием Хр. Бельского (хотя такое влияние, бесспорно, имело место), сколько о том, что само обращение к Бельскому явилось уже следствием возникших в это время в русском обществе новых запросов и интересов. Этот идеологический процесс заслуживает особого рассмотрения, но в данной работе перед нами стоит более скромная задача: отметить отличия Хр. 1617 от редакции 1512 года, т. е. изменения, являющиеся не только следствием указанного идеологического процесса, но и наглядным материалом для его изучения.

Прежде всего отметим, что в Хр. 1617 значительно сокращены статьи, посвященные библейской истории. Короче изложен рассказ об Аврааме, причем полностью опущена статья «Толкование о святой Троице, иже явился Аврааму», сокращены рассказы о Исааке, Иакове, Иосифе, короче излагается история Моисея. В дальнейшем сокращения текста становятся все более значительными. Возможно, это объясняется чисто формальными причинами: видя, что, несмотря на сделанные уже купюры, текст редакции грозит остаться непомерно большим, составитель Хр. 1617 становится от статьи к статье все решительнее: он не только выпускает небольшие сюжетные фрагменты и отдельные фразы, как это делал и раньше, но все чаще прибегает к конспективному пересказу целых глав и статей. Так, в статье о Самсоне опущены такие эпизоды, как ссора Самсона с женой, история с лисицами, избиение иноплемеников ослиной челюстью и др. Полностью отсутствует соответствие статье «О левите» (гл. 29 Хр. 1512), главе 30, первым статьям главы 31. Статьи «О Самуиле» и «О пленении кивота господня» (см. стр. 103—106 в издании Хр. 1512) в Хр. 1617 пересказаны двумя фразами: «И посем бысть судия во Израили иереи Или, иже судил Израиля 20 лет, тогда киот завета господня пленен бысть. И по нем судил Израилю Самоил пророк лет 30».⁹⁸ Правда, редактор не только сокращал текст Хр. 1512, но и перерабатывал его, привлекая иногда новые источники. Он заменил, например, читавшийся в Хр. 1512 рассказ о Каине и Авеле (из Хр. Манассии) фрагментом из Библии, сделал вставку из ЕЛ в статью о Сифе и в статью «О столпотворении и о разделении язык», вставил из летописи рассказ о разделении земли между сыновьями Ноя, сделал несколько вставок из Хр. Бельского и т. д. Но в целом, повторяем, библейская тема в Хр. 1617 подверглась значительному сокращению.

Мы помним, что в Хр. 1512 была представлена и тема «географическая». Хронист дополнил скупой библейский рассказ о сотворении мира

⁹⁶ О соотношении редакций 1512 и 1617 гг. и обоснование выбора цитируемого далее списка Хр. 1617 (БАН, Арханг. собр., С 139), как представителя древнейшего вида этой редакции, см. в нашей статье «О Хронографе редакции 1617 г.» (ТОДРА, т. XXV, М.—Л., 1970, стр. 162—177).

⁹⁷ Русский перевод Хроники Мартина Бельского был осуществлен с ее польского издания 1564 г. в последней четверти XVI в. Все цитаты даются по списку перевода: БАН, Арханг. собр., Д 422.

⁹⁸ Хр. 1617, список БАН, Арханг. собр., С 139, л. 96 (далее: Арх.).

выписками из Епифания Кипрского, Севериана Гевальского и Хр. Манассии, содержащими многочисленные красочные подробности, а рассказ о пребывании в раю Адама и Евы дал повод Константину Манассии (и цитирующему его хронисту) рассказать о разнообразии растительного и животного мира (см. выше, стр. 206). Непосредственно к рассказу о рае в Хр. 1512 примыкала собственно географическая статья «О четырех великих морях».

В Хр. 1617 географическая тема значительно расширена. За статьей «О четырех великих морях» последовали статьи, извлеченные из Хр. Бельского: «Паки о морях», «О островах великих», «О горах великих». В 11-й главе Хр. 1617 приводится рассказ Хр. Бельского «О дивных людях» (это заглавие в Хр. 1617 отсутствует, а рассказ входит в статью «О размещении язык и прочее»). Любопытно, что текст Хр. 1617 распространен сравнительно с текстом перевода Хр. Бельского (дословно следующего оригиналу). Так, если в переводе хроники сказано: «Аstromовые люди живут в Индейской земле, а губ у себя не имеют, ни пьют, не едят, лише носом отдыхают, тем и живут»,⁹⁹ то в Хр. 1617 — иначе и с новыми подробностями: «Люди астромове, или астонии, живут во Индийской земли, сами мохнаты, без обоих губ, а питаются от дров и корення пахнучего, и от цветов, и от яблок лесных, а ни пьют, ни ядят, толко нюхают. А покаместа у них те запахи есть, по та места и живут».¹⁰⁰ Про одноглазых гигантов, живущих под горой Этна, в Хр. 1617 добавлено: «А мнят, что и нет на земли таких людей, чтобы у них было два ока. А родом те люди добре хороши, а молятся солнцу и месяцу».¹⁰¹ Отсутствует у Бельского следующий рассказ: «Люди зовоми апотамии ходят на ногах и на руках, браны у них долги, половина человека, а другая конь. А у жон их власов на главах нет, а живут в воде».¹⁰² Приведем еще любопытное заключение рассказа о «дивных» людях, также отсутствующее в переводе Хр. Бельского: «А все те люди на вселенную пошли от единого человека, рекше Адама. И за умножение грехов тако ся учиниша. Можем разумети то от жены Лотовы и от прочих, их же множество окаменеша».¹⁰³ Перед нами своеобразная попытка объяснить существование (сам факт существования у составителя Хронографа сомнений не вызывает) диковинных людей и примирить его с библейской концепцией о происхождении всех людей от Адама и Евы.

В 14-й главе «О Египетской и о Сирской земле», заимствованной также из Хр. Бельского, рассказывается о нравах и обычаях египтян; при этом составитель Хр. 1617 вносит в рассказ терминологию современной ему юридической процедуры. В переводе Бельского говорится: «Коли кто имел дело на суд итти, и оне памяти писали да давали царю. Какову ищеа (истец, — О. Т.) память даст, такову и ответчик. Потому что друг другу не может искати и отвещати для слез, и цари по их челобитным дела их разсуждали».¹⁰⁴ Этот не совсем ясный текст в Хр. 1617 передан так: «Суд царей египетских таков был: кому с кем судитися, и он преже истец подаст судие исковую роспись, за что и чево ищет. И потом ответчик так же подаст ответную роспис, и по тем их росписям судят, и скаску без их, и по суду скаску им учинят. И после тое скаски не крамолят».¹⁰⁵

⁹⁹ Хр. Бельского. Арханг. собр., Д 422, л. 15.

¹⁰⁰ Хр. 1617. Арх., л. 28.

¹⁰¹ Там же, л. 29 об.

¹⁰² Там же, л. 30.

¹⁰³ Там же.

¹⁰⁴ Хр. Бельского. БАН, Арханг. собр., Д 422, л. 17 об.

¹⁰⁵ Хр. 1617. Арх., л. 33—33 об.

Географические и этнографические сведения мы встречаем и далее. В главе 50 находится несколько статей, восходящих к хроникам Бельского и Конрада Ликостена: «О граде Родисе», «О Коринфе граде», «О французовех», «О потоплении града Лакриса», а также сведения о землетрясениях, извержении Этны, солнечных затмениях и других чудесных «знамениях».¹⁰⁶

В 159-ю главу входят статьи, рассказывающие об открытии Америки, о ее природе и населении (сведения об Америке содержатся также в статье 3-й главы — «О островах великих»). Описание Америки и, особенно, быта туземцев полно фантастических подробностей. Например, рассказывается, что спутники Колумба «нашли остров диких людей, ходят наги, а ноги у них как лапы, а толь велики, что может весь человек плюсною (стопой, — *О. Т.*) покрытися».¹⁰⁷ Упомянем еще описание Медины, гроба Магомета и фрагменты из Хождения в Иерусалим купца Трифона Коробейникова, входящие в состав 159-й и 160-й глав Хр. 1617. Уже это перечисление «географических» статей Хронографа свидетельствует о значительном интересе, проявленном его составителем к космографической тематике.

При рассмотрении Хр. 1512 нам пришлось отмечать вставки, свидетельствующие об интересе его составителя к античной культуре и мифологии (см. выше, стр. 207). В начале XVII в. этот интерес продолжал возрастать, и составитель Хр. 1617 ввел в свою редакцию несколько статей, посвященных античной мифологии. Здесь мы находим пересказы мифов о Кроне (Сатурне), о борьбе богов с титанами, мифы о Геракле, Персее, Прометее, Дедале и Икаре, Вулкане, Орфее, царе Мидасе, Дидоне и др. Особенно любопытна статья «Имяна волхвом по родословию их», содержащая сведения о «генеалогии» нескольких десятков греко-римских богов и героев. Среди них оказываются также персонифицированные «страсти» и недуги: Немилость, Работа, Вред, Сон, Кашель, Упрямство, Старость, Драка и т. д. О внимании составителя Хр. 1617 к античным мифам свидетельствует и замена «Повести о создании и похищении Тройском», читавшейся в Хр. 1512, другой версией троянского цикла — повестью «О златом руне волшебного овна». Эта повесть, входящая в состав 24-й главы Хр. 1617, является переработкой одной из глав Хр. Бельского; при этом составитель Хр. 1617 использовал миф о Юпитере и Леде из статьи «О родстве и житии поганских богов» той же хроники, заменил некоторые сюжетные мотивы и имена и т. д.¹⁰⁸

Расширены, сравнительно с Хр. 1512, и сведения об античной культуре, хотя и в Хр. 1617 они по-прежнему ограничиваются в основном перечислением имен. Так, в статью «О Евере и еврейских письменех» из ЕЛ внесен фрагмент: «Инии глаголют, яко Промифеус грамматическую философию обрете, Епимеус же мусикийскую хитрость изыска, Атлас же астрономию сказа. Сего ради глаголют, яко Атлас в небо бьет, рекше небесное иматъ в сердцы своем».¹⁰⁹ В статье «О Деворе пророчице» эта вставка вновь повторена, но уже в большем объеме: она продолжена перечислением имен Софокла, Аристофана, Демосфена, Сократа, Пифагора (которому приписывается установление знаков зодиака), Гераклита и других реально существовавших или легендарных деятелей античной

¹⁰⁶ Там же, лл. 198 об.—200 об.

¹⁰⁷ Там же, л. 409 об.

¹⁰⁸ Подробней см. в нашей статье: «Троянские сказания в древнерусской литературе». (В кн.: Троянские сказания, стр. 159—160).

¹⁰⁹ Хр. 1617. Арх., л. 30 об.

культуры.¹¹⁰ В ту же главу введена и новая статья «О грамоте латинской», представляющая собой пересказ статьи Хр. Бельского о царевне Никострате, которая «сотворила письмена, рекше азбуки, с языка греческого по латинскому языку».¹¹¹ В главе 33 — «Сказание о пророце Данииле» — добавлена статья «О Афане, философе еллинском»: «При Ехонии цари иерусалимском бысть во еллинех философ Афан песнотворец, иже и лечебную хитрость позна и о воинских бранех книги написа, и те книги Александр Македонский любил и с собою их возил и часто прочитал».¹¹² Источник этой статьи, видимо, Хр. Бельского, однако текст ее сильно искажен: у Бельского говорится, что Гомер и Гесиод были «певчие и звездочетцы и лекари» и что Гомер «писал книги о делех воинских, которые книги Александр всегда носил и чел».¹¹³

Итак, античная мифология и культура, бесспорно, интересовали хрониста: он не случайно извлек все относящееся к этой теме из Хр. Бельского и сделал новые выписки из ЕЛ. Но при этом нельзя не отметить ограниченность его возможностей и малую осведомленность: для удовлетворения своего интереса составитель Хр. 1617 располагал лишь двумя уже упомянутыми источниками, причем был не в силах исправить их ошибку, а порой делал ошибки и сам, например спутав Гомера с Афаном (искажение имени Аристофан?).

Правомерен вопрос: насколько глубок был интерес книжника XVII в. к античности? Не был ли этот интерес чисто «литературно-этикетным»? В этом последнем случае имена античных философов и «песнотворцев» являлись для древнерусского книжника лишь атрибутами, олицетворениями наук, ремесел или искусств. Упоминание имен Гомера, Аристофана или Гераклита не только не могло свидетельствовать о знакомстве пишущего с произведениями этих авторов, но и не обязательно говорило о наличии у него и стремления к такому знакомству. Упоминание имен вполне могло быть своеобразной данью «культурному этикету». Семнадцатый век в истории русской культуры «принял на себя функции эпохи Возрождения».¹¹⁴ Установление степени и глубины знакомства книжников XVII в. с античной культурой позволило бы объективнее судить об одной из сторон этого знаменательного процесса.

Обратившись теперь к собственно исторической части Хр. 1617, мы обнаружим знакомые нам редакторские приемы: сокращение текста Хр. 1512 и одновременно с этим привлечение новых источников, прежде всего — Хр. Бельского. Не имеет смысла рассматривать каждое из таких изменений Хронографа. Существеннее рассмотреть то новое направление, в котором эволюционирует жанр.

На первый взгляд Хр. 1617 продолжает и даже совершенствует тот тип хронографического повествования, который был выработан редакцией 1512 года: в Хр. 1617 также последовательно, а в отдельных случаях и более подробно (ибо в поле зрения хрониста оказываются благодаря Хр. Бельского новые исторические факты) излагается история человечества. Казалось бы естественным, что составитель Хронографа, работающий в начале XVII в., перешагивает тот временной рубеж, на котором остановился его предшественник,¹¹⁵ и доводит изложение собы-

¹¹⁰ Там же, л. 91 об.

¹¹¹ Там же, л. 94—94 об.

¹¹² Там же, л. 144.

¹¹³ Хр. Бельского. БАН, Арханг. собр., Д 422, л. 223.

¹¹⁴ Д. С. Лихачев. Семнадцатый век в русской литературе. — В кн.: XVII век в мировом литературном развитии. М., 1969, стр. 301.

¹¹⁵ Характерно, что в Хр. 1599 и Хр. 1601 изложение оканчивается, как и в Хр. 1512, рассказом о падении Константинополя.

тий до своего времени. Но именно это и свидетельствует о нарушении основного принципа первой редакции Русского хронографа.

Хр. 1512 кончался на 1453 г. не случайно. Падение Константинополя, «второго Рима», было важнейшей вехой для ортодоксального историографа средневековья. Это стало особенно отчетливо осознаться после того, как Б. М. Клосс доказал, что в руках у хрониста был СКС, доведивший повествование до самого конца XV в., и, следовательно, обрыв изложения на 1453 г. не определялся отсутствием материала. В Хр. 1617 идея «циклическости» или какой-либо иной закономерности исторического процесса отсутствует. Для составителя Хр. 1617 течение истории не имеет предела во времени: не случайно в отдельных списках изложение продолжено и включает сведения о дальнейшем царствовании Михаила Федоровича, о правлении Алексея Михайловича и о воцарении Петра I. Это расширение временных рамок сопровождается и другим, не менее знаменательным явлением: утрачивается соразмерность частей, равномерность изложения, которую мы отмечали в Хр. 1512. Так, русская история изложена в Хр. 1617 крайне неравномерно. События до середины XV в. изложены в основном по Хр. 1512,¹¹⁶ при этом текст источника значительно (и, как увидим далее, бессистемно) сокращен. В гл. 143 опущены погодные записи за 6654, 6660, 6661, 6665, 6666, 6667 и 6683 годы, в том числе сообщение о смерти Юрия Долгорукого и об убийстве Андрея Боголюбского, однако сохранено куда менее значительное сообщение, что в 6669 году «град Ростов погоре и церковь соборная деревяная сгорела». В гл. 144 пропущено сообщение о походе южнорусских князей на половцев и рассказ о походе Игоря Святославича. В гл. 148 сохранено сообщение о закладке церкви в Ярославле, но значительно сокращено описание нашествия Батыея. В гл. 150 опущены сообщения о вокняжении Ивана Калиты или о смерти Максима Грека, но сохранена заметка о голоде, когда «жито все мыши поели». Уже приведенные примеры показывают произвольность сокращений, отсутствие каких-либо определенных принципов отбора известий. Сведения о событиях 1452—1534 гг. составитель Хр. 1617 черпал из источника, который пока не удалось установить, и это не дает возможности судить о степени его использования в Хронографе.

Тем не менее бесспорен повышенный интерес составителя Хр. 1617 к событиям Смутного времени. Именно в рассказе о Иване Грозном и его преемниках составитель отказывается от летописных приемов изложения, переходит к связному сюжетному повествованию, подробно излагая события и еще более рассуждая о них и оценивая происходящее.¹¹⁷ Таким образом, не судьбы христианского мира вообще и православного христианства в частности, а судьба Русского государства и народа оказывается в центре внимания хрониста. Знаменательно в этом отношении окончание Хр. 1617 — своего рода панегирик царю Михаилу Федоровичу: «И тогда приемлет боговрученное ему Московского государства скипетродержание, и нача правити мудрокормный царствия корабль, и бысть православию глава и богозрачному благочестию начало, и государь всем правоверным, иже под солнечным течением, и всему православному хри-

¹¹⁶ Новый источник обнаруживается лишь в статье «О русском великом князе Владимире и о крещении его».

¹¹⁷ Мы не останавливаемся на своеобразном стиле статей о Смуте и проявившемся в них особом методе изображения личности. См. об этом: П. Г. Васенко. Заметки к статьям о Смуте, включенным в Хронограф редакции 1617 года. — Сборник статей по русской истории, посвященных С. Ф. Платонову. Пб., 1922, стр. 248—261; Д. С. Лихачев. Человек в литературе древней Руси, стр. 12—16.

стианству наречеса боговенчаннй царь и великий князь Михайло Феодорович... отья бо от нас господь наш укоризну нашу всю и странеск страх и дарова державному держати в крепости достояния его ... ему же буди благопробывателно и многолетно здравствовати и во всяком благоденствии и радости расти и мужъствовати».¹¹⁸ Здесь, правда, упоминается «все православное христианство», но радость, переполняющая составителя Хронографа, вызывается прежде всего торжеством русского государства, освободившегося наконец от «странеского страха».

Не отвечают старой историографической концепции и многочисленные дополнения в собственно исторической части Хр. 1617. Хотя здесь сохранены противолатинские статьи Хр. 1512 («Сказание о латынех, како отступиша от православных»), но непосредственно за ними следуют статьи об истории католической Польши.¹¹⁹ Интерес к Польше можно было бы объяснить влиянием Хр. Бельского, а также естественным интересом к стране, с которой налаживались все более тесные связи, хотя и омраченные в последние годы борьбой за московский престол. Но наряду со статьями о Польше мы встречаем в Хр. 1617 и другие сведения, также выходящие за пределы сферы узко православной историографии. Это сведения о римских папах,¹²⁰ статьи об императорах Священной Римской империи,¹²¹ «Сказание Ивана Пересветова о царе турецком Магмете».¹²² Все это свидетельствует о том, что интерес к истории соседних стран, независимо от их вероисповедания, оказывается сильнее отходящей в прошлое средневековой хронографической традиции.

Итак, с Хр. 1617 начинается новый этап в развитии хронографического жанра. Хр. 1617 освобождается от церковно-исторической концепционности, делает «крупный шаг на пути секуляризации русской хронографии».¹²³ Но одновременно он утрачивает былую композиционную собранность, превращается скорее в сборник исторических статей, чем в систематическое изложение истории. На первое место выступает самостоятельная значимость отдельных компонентов Хронографа, их сюжетная занимательность или политическая актуальность. Именно поэтому в XVII—начале XVIII в. стало возможным появление многочисленных вариаций Хронографа (см., например, виды Хронографа 1620 г.) и различных хронографических компиляций, так называемых хронографов особого состава и хронографических сборников. Создателем таких хронографических компиляций мог быть любой достаточно грамотный и располагающий источниками книжник. Его уже не заботила историографическая концепция его труда, соразмерность частей, единство стиля. Он стремился лишь к тому, чтобы в его индивидуальной «исторической энциклопедии» был собран интересный и важный, с его точки зрения, материал. Единственный принцип, соблюдавшийся в хронографических сборниках, был принцип хронологический: составитель располагал статьи в хронологической последовательности описываемых в них событий.

Такова в самых общих чертах эволюция жанра хронографа на протяжении полуторавекового отрезка его истории от Хр. 1512 до Хронографа начала XVII в.

¹¹⁸ Хр. 1617. Арх., л. 445 об.

¹¹⁹ Статьи «О польском короле Леске», «О Попеле короле польском» и другие в гл. 115. Повествование о западных славянах начинается в гл. 100 статьей «О начале государства полского и чешского».

¹²⁰ См. гл. 63, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72 и др.

¹²¹ См. гл. 117.

¹²² См. гл. 157.

¹²³ Д. С. Лихачев. Человек в литературе древней Руси, стр. 12.

С. МАТХАУЗЕРОВА

Функция времени в древнерусских жанрах

Характеристика древнерусских жанров долго исходила или из логически-систематической генеалогии Аристотеля, в той ее форме, в какой ее развило немецкое Просвещение XVIII и XIX вв., или же из генетической систематики позитивизма, заимствованной литературоведением у естественных наук в конце прошлого века. В последние десятилетия благодаря вниманию к значению знака появилась возможность изучать жанры как производную, вторичную структуру знаков, которая основана на языковом signifiant, однако имеет специфическое signifié. Значение знаков в данном аспекте воспринимается нами в духе марксизма «как самое отражение, зафиксированное в знаке».¹ Д. С. Лихачев² еще в своем докладе на Международном конгрессе славистов в 1963 г. начертал определенную систему жанров древнерусской литературы, носящую структуральный характер (например, жанры взаимосвязаны, при изменении одного своего компонента меняется вся структура, она построена так, что способна воспринять все, что появляется в поле зрения, и т. д.).

Д. С. Лихачев совершил переворот в подходе к древнерусским жанрам, основанный на глубоком знании материала и теоретической эрудиции. Новый подход оказался более адекватным материалу, чем прежние. В особенности материал древнерусских жанров сопротивлялся и всегда будет сопротивляться аристотелевской логической систематике. Возникший сам вне рамок воздействия аристотелизма, он не может отождествляться с его категориями (эпос, драма, лирика). На указанную трудность натолкнулся, прежде всего, Р. Ягодич;³ установив отсутствие драмы и лирики в древнерусской литературе, он не избежал отрицательной характеристики ее, обнаружив в ней — из аристотелевской тройной системы жанров — только эпос.

Генетическая точка зрения также не привела изучение древнерусских жанров к окончательной цели. Самое выдающееся произведение данного методологического направления — «Историческая поэтика» А. А. Веселовского⁴ — осталось неоконченным. Думается, что завершить построение жанровой системы на этом базисе невозможно и, быть может, в конечном итоге нецелесообразно. Сама генетическая точка зрения содержит в себе

¹ Л. О. Резников. Гносеологические вопросы семиотики. Л., 1964, стр. 53.

² Д. С. Лихачев. Система литературных жанров древней Руси. — В кн.: Славянские литературы. V Международный съезд славистов. М., 1963, стр. 47—69.

³ R. Jagoditsch. Zum Begriff der «Gattungen» in der altrussischen Literatur. — Wiener slavistisches Jahrbuch VI, Graz—Köln, 1958, SS. 113—137.

⁴ А. А. Веселовский. Историческая поэтика. М., 1940.

неразрешимое противоречие — взаимоотношение теорий самозарождения и заимствования. Сложные проблемы влияний и самозарождений, по-видимому, останутся темными.

Пытаясь определить один из возможных исходных пунктов классификации древнерусских жанров, мы сосредоточимся на функции темпоральных глагольных форм в некоторых древнерусских жанрах, т. е. на функции времени как конституирующем факторе жанра.⁵ При этом мы не ставим себе целью дать характеристику отдельных жанров во всем диахроническом диапазоне (такая характеристика была бы не только слишком общей и бедной, но также не цельной и не систематической), а ограничимся некоторыми примерами из литературы XVII в., когда во многих жанрах происходили важные структуральные изменения.

Жанровая система древнерусской литературы пережила в XVII в. кризис, тесно связанный с разложением структуры церковнославянского языка в данное время. В. В. Виноградов писал по этому поводу: «Изменения в структуре церковно-книжной речи были связаны с ростом литературного значения светских — деловых, публицистических, повествовательных — стилей русского письменного языка и с расширением литературных прав бытовой речи».⁶ Изменения, происшедшие в обеих литературах, были бесспорно проявлением таких более глубоких сдвигов в социальной и культурной сферах XVII в., как демократизация общества, эмансипация личности и т. д. Однако взаимная связь языковых и жанровых изменений была настолько значительной и обнаженной, что нам представляется возможным и выгодным показать движение жанровой структуры через посредство языковой структуры. Таким образом, мы стремимся постичь самое языковую сущность жанра.

В Беседе первой протопопа Аввакума, которая называется «Повесть о страдвших в России за древлецерковная благочестная предания», имеется предложение: «Со мною 60 человек у всенощнова взял, муча и бив и проклиная, в тюрьме держал, малии в живых обретошася» (125).⁷ Здесь видны характерные для стиля Аввакума черты — частое использование причастий и чередование глагольных форм прошедшего сложного и аориста (или же имперфекта). С грамматической и стилистической точек зрения в данном предложении нет ничего необыкновенного, что не отмечалось бы в науке уже раньше.⁸ Языковедение выделяет главным образом два фактора, способствовавших замене аориста формой прошедшего сложного: а) фактор исторический — постепенное стирание первоначальной семантической разницы между прошедшим сложным и аористом; б) фактор информации — стремление различить 2-е и 3-е л. ед. ч., которые не различались в аористе. Вот почему в древнерусских памятниках прошедшее сложное чаще всего встречалось во 2-м л. ед. ч., затем в 3-м л. ед. ч., в то время как в остальных лицах оно употреблялось редко. Например, Максим Грек заменил в Псалтыри формы «видяше», «течаше» формами прошедшего сложного «видел еси», «текл еси».

⁵ Вопросам времени и его функции в литературе посвящены работы: Д. С. Лихачев. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967, стр. 212—353; E. Staiger. Die Zeit als Einbildungskraft des Dichters. Zürich, 1953; Käthe Hamburger. Die Logik der Dichtung. Stuttgart, 1957; H. Weinrich. Tempus. Besprochene und erzählte Welt. Stuttgart, 1964.

⁶ В. В. Виноградов. Очерки по истории русского литературного языка XVII—XIX вв. М., 1938, стр. 5.

⁷ Здесь и далее цитирую по изданию: Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1960.

⁸ В. В. Виноградов объясняет это как результат сплетения «двух форм стиля», т. е. сказа и проповеди (О задачах стилистики. — В сб.: Русская речь, вып. 1, Пгр. 1923, стр. 215).

Итак, с языковой точки зрения в данном предложении нет ничего неправильного, так как автор имел возможность выбрать любую из форм прошедшего времени. Однако напрашивается вопрос: нет ли закономерного соотношения между чередованием глагольных форм, обозначающих прошедшее время, и данным жанром? Какие временные значения имеют те или иные предикативные формы глагола у протопопы Аввакума в том жанре, который назван им «повестью»? Почему в одной фразе стоят рядом прошедшее сложное и аорист? Пытаясь дать ответ на поставленные вопросы, мы постараемся определить семантику отдельных темпоральных форм в зависимости от их различных отношений.⁹

1. Из лексико-синтаксического анализа вытекает, что все глаголы, субъектом которых являются Никон или «никонияна», стоят в форме прошедшего сложного (вскрался, разослал, сожег, заморил, стриг, сослал, приказал, погубил, перевел, взял, вытащил; вырезали, отсекли, удавили, сожгли, рассекли) и, напротив, глаголы, субъект которых — последователи Аввакума, «ревнители закона», стоят в аористе или в имперфекте (быша, обретошася, сожигахуся, преидоша). В особенности сопоставление двух разных форм того же глагола («никонияна» сожгли, но «ревнители закона» сожигахуся) свидетельствует о том, что значения прошедшего сложного и имперфекта различались в повести семантически.¹⁰

2. Семантическую разницу обеих форм можно определить парадигматически. Взаимоотношение данных форм как частей того же кода отражается в догматических спорах того времени. Еще в XVI в. Максим Грек обвинялся в ереси за то, что он исправил в богослужебных книгах прежние аорист и имперфект, заменив их формами прошедшего сложного. Там, где до него в службе читалось о Христе: «взыде на небеса и седе одесную отца», он поправил на: «седел одесную отца». На этом основании ему было предъявлено следующее обвинение: «Максим инок святогорец говорил и учил многих и писал о Христе, яко сидение Христово одесную отца мимошедшее и минувшее».¹¹ Замена аориста и имперфекта формами прошедшего сложного в священных книгах считалась преступлением, и хотя Максим Грек ссылаясь на греческий оригинал и настаивал на правильности перевода, он был осужден за значение формы прошедшего сложного — «мимошедшее и минувшее».

Также один из раскольничьих второй половины XVII в. справщиков, Савватий, обращается к «московским грамматикам» с протестом против прошедшего сложного: «Нас уничижают, а и сами справщики грамматики не умеют, и обычай имеют тою своею мелкою грамматикою бога определять мимошедшими времени ... В воскресном тропаре на пасху прежде сего печатали: и на престоле беяше Христе со отцом и духом; се ныне в новой триоде напечатали мимошедшим временем: и на престоле был еси Христе со отцем и духом. Яко же иногда был, иногда есть. А сего не разумеют, ако лепо богу всегда быти».¹²

⁹ Мы согласны с Л. О. Резниковым, который говорит: «Иманентно-структурный анализ всевозможных сочетаний языковых знаков той или иной языковой системы безусловно необходим для понимания значений, но недостаточен для раскрытия их отношения к обозначаемым предметам» (Гносеологические вопросы семиотики. Л., 1964, стр. 53).

¹⁰ «Перфект первоначально имел значение результивное, выражая результат действия, совершившегося в прошлом... Аорист (а также имперфект) отношения к современному результату не выражают ... в особенности, между аористом и перфектом была явная разница» (J. Kurz. Učebnice jazyka staroslověnského. Praha, 1969, s. 158).

¹¹ Е. Голубинский. История русской церкви, т. 2. М., 1900, стр. 712.

¹² Цитируется по кн.: В. В. Виноградов. Очерки по истории русского литературного языка XVII—XIX вв., стр. 14.

Другие памятники также свидетельствуют о стремлении выделить в языковой структуре глагольные формы, обозначающие вечное, и отличить последнее от «мимошедшего». Инок Евфимий в своем рассуждении приводит некоторые формы, выражающие вечное пребывание («Сый же и бе являют божественное существо безначальное и бесконечное»); он указывает и другие, которые «не знаменуют вечности, но наченшееся что и кончущееся».¹³

Такое понимание темпоральных форм было, по В. В. Виноградову, направлено против грамматик тогдашнего времени.¹⁴ Действительно, стараясь устранить языковой разброд, грамматики нормировали значение глагольных форм без учета «вечности» как языковой категории. Мелетий Смотрицкий приводит четыре формы прошедшего времени — переходящее, прошедшее, мимошедшее, непредельное, но ни одна из них не приурочена к «вечности». Напротив, во всей классификации наблюдается падение специальных аористного и имперфектного оттенков и ощущается попытка ввести аспект глагольного вида.¹⁵

Следование нормам грамматики М. Смотрицкого стало в высоком стиле московских книжников признаком литературности, и в ее стилистическом использовании сошлись «грекофилы» и «московские западники». Однако протопоп Аввакум в своей ненависти к «грамматикам» вообще, видимо, не признавал этих норм и отстаивал особое понимание значения форм времени. Аввакум создал свои специфические законы использования глагольных форм в разных жанрах. Его концепция глагольных форм в определенном жанре ощущается как некая геометрическая сеть для подвешивания конкретных действий: она напоминает ту сетку, которую придумали итальянские художники Ренессанса, чтобы на плоскости картины выразить конечное и бесконечное при помощи проективных отношений.

Благодаря геометрической сети художники сумели внести в картину все, что исходит из законов перспективы, научно сформулированных лишь позже Джордано Бруно.¹⁶ На картине стали теперь изображать не пространство и вещи сами по себе, а их сознательную проекцию на плоскость картины. Вещи, доступные человеческому зрению, художники переносили в визуальную геометрическую сеть так, чтобы сохранить их такими же, какими они являются по законам перспективы. Даже находящееся за границей видимости нашло свое место в этой гениальной структуре вещей: горизонтальная черта выражает бесконечную глубину пространства. Образ, в котором находит свою проекцию рациональная схематизация смысловых восприятий, отличается от «видений», какими были картины доренессансные, в которых не участвовала упомянутая рациональная схематизация.

Аввакум, для которого столь характерны «видения», тем не менее владеет искусством перспективы. Парадигматические глагольные формы в некоторых его жанрах образуют настолько точную темпоральную сеть

¹³ Там же, стр. 8.

¹⁴ Из грамматик мы приводим: Кграматыка словенска языка. Вильно, 1586; Грамматика доброглаголиваго еллинославенскаго языка. Львов, 1591; Грамматика славенска съставлена Лакрентием Зизанием. Вильно, 1596; Грамматика Мелетия Смотрицкого. Евю, 1919 (Вильно, 1621, Кременец, 1638).

¹⁵ П. Ж и т е ц к и й. Очерк литературной истории малорусского наречия в XVII и XVIII вв. Киев, 1889, стр. 22.

¹⁶ О вкладе гениального ученого Дж. Бруно в понимание пространства и времени см.: Jan P a t o č k a. Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové. Praha, 1964, p. 247.

(структуру), что автор мог в нее вносить все находящееся в его поле зрения; «вечное» он мог включать в человеческую перспективу.¹⁷

Итак, мы возвращаемся к значениям глагольных форм в приведенной цитате. Из анализа парадигматических отношений вытекает, что формы «обретюшася», «сожигахуся» имеют значение действия, относящегося к «вечности», в то время как действие глаголов «взял», «держал», «сожгли» этого признака не имеет. Формы «сожгли» и «сожигаху» отличаются не только своим видовым признаком, но и своим временным значением, и их нельзя в тексте взаимозаменить. Их значение определяется еще одним, третьим отношением, что и будет показано в следующем выводе.

3. Желая доказать, что время в некоторых аввакумовских жанрах создает перспективу, мы попытаемся проанализировать в приведенной цитате отношение глагольных форм к другим элементам жанровой структуры. Самым главным для значения глагольных форм является их отношение к рассказчику. Из синтаксического анализа вытекает, что рассказчик — это субъект, но отчасти и объект повествования. Время, охваченное «повестью», является субъективным временем.¹⁸ Оно проецируется на временную ось самого рассказчика. Время потеряло свой наивно объективный характер и стало субъективным, перспективным. Рассказчик стоит посредине между тем, что случилось в прошлом, и тем, что произойдет в будущем. Прошлые его поступки отнесены к моменту рассказа. Действия, обозначенные формой прошедшего сложного времени,¹⁹ целиком — во всех своих периодах — обозримы с позиции рассказчика. Он — свидетель, сообщающий слушателю (читателю), что последствия действия до сих пор продолжают (взял, держал, сожгли).

Напротив, формы аориста и имперфекта (сожигахуся) выражают качественно отличающееся действие — «безначальное и бесконечное». Данное действие нельзя обозреть с того места, где рассказчик ведет свои наблюдения, так как речь идет о времени «вечности», и оно относится к наблюдателю трансцендентному. Его нельзя измерять человеческим временем, так как оно находится в божественном ведении. Д. С. Лихачев напомнил о формальном принципе древнерусского искусства: предметы на иконах вырисовывались полностью, они не могли пересекаться (стол рисовался сверху, и у него видны были все четыре ноги). В искусстве преобладал закон целостности: «... художественное время не только имеет свой конец и начало, но и известного рода замкнутость на всем своем протяжении».²⁰

Время было субстанциональным, оно обладало предметным существованием и как таковое ориентировалось к трансцендентному. Иконопи-

¹⁷ Это стремление разгадать, обмирщить «вечное» типично для человека XVII в. вообще и в западной культуре считается признаком барокко (ср.: Zdeněk Kalista. *Ceské baroko*, Praha, 1941, s. 24—30).

¹⁸ Д. С. Лихачев характеризует понимание художественного времени Аввакумом в его *Житии* следующим образом: «Субъективность времени, взгляд на прошлое из авторского настоящего, своеобразная перспектива времени, обусловленная появлением индивидуализированной авторской личности» (*Поэтика древнерусской литературы*, стр. 310).

¹⁹ «По своему значению прошедшее сложное первоначально обозначало, по-видимому, результативность действия, совершившегося в прошлом; ... (оно) представляет результаты его продолжающимися в настоящем. Эта соотносительность перфекта с настоящим, несомненно, выражается и связкой „есть“, которая, служа прежде всего выражением лица, все же проецирует прошлое (выраженное причастием) в настоящее, обуславливая наряду с оттенком перспективности, совершенности и оттенок продолжения действия (его результатов), т. е. незавершенности» (Л. П. Якубинский. *История древнерусского языка*. М., 1953, стр. 242).

²⁰ Д. С. Лихачев. *Поэтика древнерусской литературы*, стр. 258.

сец рисовал предметы не такими, какими они представлялись его взгляду с определенного места, а такими, какими они представлялись наблюдению сверху, со всех сторон.²¹ То же самое касается и времени в древнерусских памятниках. Изображаемый отрезок времени надо было воспроизвести не в опосредованной авторским субъектом форме, а в аутентическом, т. е. абсолютном или «наивно объективном» виде. Поэтому в древней литературе существовал целый ряд глагольных форм и сочетаний с причастиями, которые как раз благодаря своему номинальному характеру лучше всего могли выражать субстанциональное понимание времени.

Это соблюдалось также протопопом Аввакумом. Формы «обретошася» и «сожигашася» у него не случайны: они выражают отнесенность действия к другому существу, разобщенность действия от момента высказывания и от рассказчика. Однако Аввакум не был бы человеком XVII в., если бы только повторял средневековое значение данных форм и старое понимание времени. Аввакум напоминает человека барокко в своем стремлении прикоснуться к вечности, проникнуть в нее и овладеть ею.

Европейское барокко стремилось к усложненной перспективе как в территориальном (статическом), так и временном (динамическом) отношениях. Аввакум не хочет отказаться от старого понимания времени (субстанционального, вечного); лицом к лицу с новой цивилизацией он делает попытку объединить обе концепции: на свою собственную темпоральную ось он проектирует события, которые продолжают существовать в его сознании рассказчика и временные интервалы которых подчиняются законам перспективы. Но в его поле зрения, как рассказчика, входит даже и то, что раньше относилось к существу сверхъестественному.

Итак, установив значение отдельных глагольных форм, мы можем задать вопрос: каким образом применены темпоральные отношения в отдельных жанрах?

Повесть

(«Повесть о страдавших в России за древлецерковная благочестная предания», 124—127)

Если подытожить семантический анализ глагольных форм в приведенной цитате (см. выше, стр. 228), то получается следующее значение темпоральной структуры в жанре, который сам автор называл «повестью».

Это такая жанровая форма, в которой рассказчик, сам принимая участие в действии, различает смысл и ценность прошедших действий тем, что выражает их или во времени человеческого (прошедшее сложное), или во времени вечном (аорист), относя данные действия к себе или непосредственно (прошедшее сложное), или через трансцендентного наблюдателя. Старое, наивно объективное понимание действия, созерцаемого как бы абсолютным наблюдателем, включается в субъективное восприятие того же действия, развивающегося как бы в поле зрения рассказчика.

Данная жанровая форма отличается от традиционной повести. Примером могут послужить «Слово и дивна повесть Динары царицы»,²² а также «О девице Динаре Иверского града, како победи перскаго царя».²³ Оба произведения при описании событий прошлого систематически поль-

²¹ Б. А. Успенский говорит о внутренней точке зрения как причине обратной перспективы в средневековом изобразительном искусстве (Б. А. Успенский. Поэтика композиции. М., 1970, стр. 180).

²² Напечатана Г. Кушелевым-Безбородко в сб. «Памятники старинной русской повести» (СПб., 1860, стр. 373—375).

²³ Хронограф. СПб., 1888, стр. 151—157.

зуются, с одной стороны, имперфектом для обозначения действия, продолжавшегося в прошлом, значит определенным статическим фоном (прилежание имейше велие к писанию...; со мною кротостью правяше державу свою...; попечение велие имейше...; печашеся...), с другой стороны, оба произведения пользуются аористом для постижения динамического движения, протекающего на фоне данного продолжающегося состояния (и умысли перский царь, и посла к ней). Рассказчика здесь нет, он целиком отделился от фикции, изображаемой, следовательно, как объективная действительность. Равно как в Хронике Манассии на фоне длительной деятельности (монастыре раскопавахуся) демонстрируются динамические действия (умысли, разби, раскопа, написа).²⁴

Повесть обычно открывается причастием, которое своим номинальным характером как будто выражает субстанциальное понимание времени (Давыду же обладающу—умершу же иверскому самодержцу, прият власть ненавистный кровопица). Время как бы состоит из неподвижных предметов, в которых окаменело живое время событий прошлого. Некогда живое действие словно заколдовано в неподвижном причастии, но с помощью глаголов действия неподвижность снимается и действие на короткое время оживляется. Однако ряд номинально-причастных форм продолжает свидетельствовать о том, что время и дальше несет характер субстанции, что оно еще не стало измеряться движением точки в пространстве, что оно еще не превратилось в динамическое, исторически реалитивное время новой цивилизации.

Время еще сохраняло свой цвет и запах, будучи отчасти процессом, отчасти предметом, иногда двигаясь, иногда оставаясь на месте и излучая вечность.

Повесть же Аввакума создана в перспективном человеческом времени. Это сказывается в преобладании форм прошедшего сложного времени над формами аориста и имперфекта при отношении 34:10.²⁵ Из «повестей» XVII в. уже только «Повесть об Азовском осадном сидении» более последовательна в использовании прошедшего сложного. Другие повести — «О Савве Грудцыне», «О Юлинии Осорбиной» — в данном отношении более традиционны, они употребляют формы аориста и имперфекта, а прошедшим сложным пользуются только во 2-м л. ед. ч. (-л еси).

Повесть о страдвших в России	Прошедшее сложное	Аорист, имперфект
Носители действия с признаком временности (Никон, „никонияна“)	26	0
„Я, окаянной“	4	1
Носители действия без темпорального признака (вожь, владыка)	4	3
Носители действия с признаком вечности (ревнителю)	0	6
Всего	34	10

²⁴ Die slavische Manasses-Chronik. München, 1966, S. 150.

²⁵ «Повестью» можно данное сочинение считать лишь до слов «Душа моя, восстани», с которых начинается проповедь; в этом неэпическом жанре временные отношения подвергаются другим закономерностям. (Для наших наблюдений «повести» мы использовали текст Сочинений протопопа Аввакума в издании «Academia», 1934).

С л о в о

(«О трех исповедницах слово плачевное», 295—301)

Определенную структуру времен можно обнаружить также в жанре «слова». Правда, в сочинениях Аввакума нельзя считать с последовательным соблюдением принципа временной сети, так как ни одно из данных сочинений стилистически не выдержано. Вставки и эмоциональные отступления — это та центробежная сила, которая толкает рассказ за рамки подготовленной сети. Однако нет сомнения в том, что такая сеть на самом деле существует: как начало каждого произведения, так и постоянные возвращения к данной сети после каждого отклонения от нее являются доказательством ее существования.

Основное время рассказа о Феодосии — имперфект (прилежаше, глаголаше, ношаше), который вместе с формами аориста, предназначенными для более динамических отрезков действия (повеле, обрете, притече), составляет большинство по сравнению с формами прошедшего сложного времени в отношении 69 : 54.

Если поступки Феодосии даны в имперфекте, то тем более интересно, что сам автор выступает в рассказе также во времени «вечном», в аористе, — там, где его поступок соприкасается с поступками Феодосии. Ее деяния бросают свет и на него. Напротив, во второй части «слова» Аввакум, перейдя к автобиографическому рассказу, говорит о поступках своих и Феодосии в прошедшем сложном. Эта форма вообще находит применение в тех местах, где Аввакум не способен совладать со своими эмоциями и согласовать их с требованиями жанра (будь то озлобление против Никона или же умиление поступками Феодосии).

Слово о трех исповедницах	Прошед- шее сложное	Аорист, импер- фект
Носители действия с признаком вечности (Феодосия, Евдокия)	24	40
Вещи в символическом использовании (пламя, буря, трава)	3	9
„Аз, грешный протопоп“	5	8
Носители нейтральных действий (сноха, царь, сотник)	22	12
Всего	54	69

В и д е н и е

Время как конституирующий фактор жанра можно наблюдать в жанре «видения». Данный жанр использован трижды в «Пятой челобитной царю Алексею Михайловичу» (195—202). Всякий раз он характеризуется преобладанием аориста (ядох, начах, прииде, пребых, нападе, быша, начах), причем как в 1-м л. ед ч., так и в 3-м л. ед. ч. и мн. ч. Отношение аориста к формам прошедшего сложного — 10 : 5. Во втором «видении» отношение 19 : 2 (падох, плакахся, начах, видех, явихся, очутихся), в третьем — 8 : 0 (отяготихся, размышлях, ста, яви, рече). Отношение в целом — 37 : 7. В тексте челобитной, где прошлые действия даны в большинстве случаев в форме прошедшего сложного, последовательно выдержанные аористы производят впечатление сигнала, обращающего внимание

на пределы новой жанровой формы вместе со вступлением: «Повеи ти вся чудеса господня».

„Видения“	Прошедшее сложное	Аорист, имперфект
„Аз многогрешный“	0	16
	1	5
	0	3
Виденные вещи и люди	2	3
	4	5
	0	5
Всего	7	37

Итак, стараясь определить функцию времени в нескольких жанрах, мы пришли к выводу о закономерности использования отдельных глагольных форм. Типический признак времени — прикосновение к вечности, измерение темпоральной дали — осуществляется в различных жанрах разным образом:

«Видение» — рассказчик и рассказываемое остаются в области вечного.

«Слово» — рассказчик и рассказываемое реализуются в области вечного, реальное приводится в качестве воспоминания о жизни.

«Повесть» — рассказчик и рассказываемое остаются на почве человеческого действия, но часть рассказываемого относится уже к вечному; в качестве параллели приводится цитата из Апокалипсиса, о вневременности которого свидетельствует факт, что действие Апокалипсиса, приведенное в прошедшем, только ожидается в будущем.

В заключение можно сказать что к таким разным определениям стиля Аввакума, как «просторечие», «вякание», «беседа», «bavardage», «das Sprechen», «сплетение сказа и проповеди», надо добавить еще одно — жанротворчество.



Р. Б. ТАРКОВСКИЙ

К истории повествовательных форм русской басни XVII века

Басня, или — как обыкновенно ее называли в XVII в. — притча, — один из хорошо известных в предпетровской Руси повествовательных дидактических жанров. Чтение Эзопа (на древнегреческом и на латинском языках) включалось в программы западнорусских школ еще в XVI в., а в 1607 г. «Притчи или Баснословие Эзопа Фриги» (145 басен) и его житие появляются в славяно-русском переводе Ф. Гозвинского, тщательнейше выполненном с древнегреческого текста Аккурсианы.¹

Во второй половине века один за другим были переведены еще два собрания басен: «Зрелище жития человеческого» (134 басни), в 1674 г. переведенное думным дьяком А. Виниусом с немецкого,² и «Притчи Эзопа Фригийского» (260 притч, вместе с баснями Бабрия и Абстемия), переведенные в 1675 г. «сибирским рохмистром» П. Кашинским с польского.

Так, древнерусскому читателю оказались знакомы не менее 350 различных жанровых фабул — почти полный круг известных впоследствии в России басен Эзопа. И обращаются басни не только в составе переводных кодексов. В тех или иных вариантах они встречаются как самостоятельные повествовательные единицы в различных сборниках XVII — начала XVIII в. — в ряду ли изначально составивших рукопись текстов или несколько более поздними приписками.

Осуществленные с разных языков и лицами различной речевой культуры и социальной принадлежности, эти переводы разнятся и своей идеологической ориентацией и — особенно резко — повествовательно-стилистическими тенденциями, составляя как бы две параллельные, но противопоставленные друг другу традиции: опирающейся на нормы так называемого «церковнославянского» языка (переводы Гозвинского и Виниуса) — одна, и на обиходно-деловую и бытовую речь (перевод Кашинского и анонимный перевод басен Локмана) — другая, тогда как общность фабульного материала только подчеркивала их внутреннюю контрастность. Как иллюстрация тут подойдут практически любые сюжетно-аналогичные контексты из переводов той и другой традиций,

¹ См.: Р. Б. Тарковский. Государев толмач Федор Гозвинский и его перевод басен Эзопа. — Вестник Ленинградского университета, 1966, № 14, стр. 104—116.

² См.: Р. Б. Тарковский. Басня в России XVII—начала XVIII века. — «Научные доклады высшей школы. Филологические науки», 1966, № 3, стр. 101—107; Р. Б. Тарковский. «Зрелище жития человеческого». — ТОДРА, т. XXIV, Л., 1969, стр. 249—253.

например из перевода Гозвинского (по списку ГПБ, собр. Погодина, № 1964) и перевода Кашинского (ГПБ, Q.XV.16).

Так, в басне о пастухе и море:

Зиме же зелней сущи и кораблю бедствующу погрузитися, — вся своя бремена и мехи изверже в море, едва токмо сам караблем праздным избавися (л. 80).

А когда великия ветры встали, хотя, чтобы ему струга не заливалось, товар с него выкинул, на силу сам ушел (л. 66 об.).

Или в басне о комаре и льве:

Рече: «Кая ти есть сила и крепость, яко дереши ногтями и грызеши зубами? Сие и жена с мужем бранящися творит. Аз же зело емь сильнейши тебе. Аще же хочеши, — изыдем на брань!» (л. 105—105 об.).

Молвячи: «Хто сы таков есть, что за богатырь, что зубами кусаешь, а нахтями дережь? Бабье то дело есть, которые мужам своим так бронятца. А я сильнейши тебе, которой тебя могу окрававить. Бейся со мною, аще хочешь!» (л. 97 об.).

И даже в сентенциях, как например назидание к басне о бобре:

Человецы разумни ради своего спасения имения не щадят (л. 72).

Великая то мудрость — для набития и здоровья своего не жалеть денег, аки старые люди сказывают: лутчи утерять ожерелье, нежели целый ковтан (л. 62).

Переводы опираются на различные, внутренне полярные структурно-образные системы. Они противостоят уже не только элементами языка, а и самими способами раскрываемых в них мыслительных представлений — рядами образов и предметов, следующих в потоке повествования.

Атмосфера рационалистической точности и сдержанности языка и серьезный, строгий тон изложения как бы ограждают перевод Гозвинского от всего случайного и преходящего, превращая его в кодекс всеобщих, непреложных и вечных нравственно-этических истин. Но это же являлось отказом от экспрессивно-динамических и, в конечном счете, более образительных и картинных средств языка.

Напротив, в переводе Кашинского разговорная речь стихийно оборачивается большей энергией повествования, живописующей интенсивностью действия и его колоритной окрашенностью. Конечно, еще нет оснований говорить об особых, образительно-характерологических, т. е. собственно эстетических функциях языка в тексте Кашинского, однако в нем вполне явственно стихийное вторжение цепкой образности и экспрессии народной речи.

Но переводы не были единственными источниками жанровой фабулистики в России и не исчерпывали круга басенных сюжетов, знакомых читателям допетровской эпохи. Тотчас же за первым переводом Эзопа являются опыты самостоятельного изобретения басенных фабул по повествовательным образцам «Притч или Баснословия Эзопа Фриги». Одна из таких басен, например, находится уже в рукописи 1610-х годов (ГИМ, собр. Уварова, № 170, лл. 72 об.—73), в списке, восходящем к черновой редакции перевода Гозвинского:

Кот, мыши и торокан

Некогда збирающемся мышам и слышавше торокана зело шумяща, и разуме животное коту быти. И хотящим им розно бежати, и умыслиша едину послати от мышей, что есть за шум.

Подождавше же мало мышь и виде ползуца из щели торокана, и поймавши же его, приведоша на соборище мышам. И поругашеся ему кояждо, зубами носяще. И пометавше его на землю, и приступи едина от них, и ухватиша его зубами, и удавиша. Притча (являет), яко не подобает преже видения слухом самим смущатися.³

Оригинальная по сюжету, басня эта, однако, еще следует повествовательным шаблонам Аккурсианы, хотя и не обладает столь компактной и строгой однолинейностью. Так, композиционная посылка притчи уже в завязке перебивается новым мотивом («и хотящим им розно бежати, и умыслиша едину послати от мышей, что есть за шум»), в русло которого и направляется дальнейшее течение фабулы. Мало характерна для Аккурсианы композиционная пауза: «пождавше же мало мышь и виде...», — равно как и сегментация развязки: «И поругашеся ему кояждо, зубами носяще. И пометавше его на землю, и приступи едина от них, и ухватиша его зубами, и удавиша». Но и тут несколько беспорядочная детализация действия не знает, как и Аккурсиана, живописующих и колористических элементов. Что же касается нравочужения, то оно дословно выписано из басни «О льве и о жабе» того же перевода Гозвинского (№ 33).

Повествовательнее более отточена притча «О псе и о мельнице». Сочиненная кем-то из переписчиков, она внесена в один из списков IV редакции перевода Гозвинского (ГПВ, собр. Титова, № 1903, л. 116—116 об., рукопись 1650-х годов) и выполнена в тех же формах нейтрально книжной славяно-русской речи, что и текст самого перевода.

О псе и о мельнице

В некоей веси стояше на реце мельница. И приходваше в нея пес вельми злокозен и лизаше муку. Мельники же того пса многожды биша и от сего отлучити не возмогоша.

Некогда же пес рек к ним: «Не можете мя от сего моего естественного нрава отлучити — разве мене извести или мельницу разнести».

Толк: таков убо нрав злотворных человек: аще и наказание над собою видят, но от прежняго нрава не престають, донележе шиблице предани будут.

Примечательна композиционная строгость фабулы, логическая стройность и ясность ее изложения. Экспрессивно выделяется рифмованная концовка. Вместе с тем и эта басня исходной локализацией действия («В некоей веси стояше на реце мельница...»), а также подчеркивающими характеристиками и акцентами («вельми злокозен», «многожды биша») несколько отходит от схематического лаконизма Аккурсианы и следует не столь самому переводу Гозвинского, сколько его позднейшим, повествовательнее ощущимо осложненным редакциям.

Но старший из русских переводов Эзопа только вводит басню в круг назидательно-дидактического, хотя и не лишено известной занимательности, чтения. Тщательнейшее следование древнегреческому тексту Аккурсианы тут как бы консервировало характер оригинала на русской почве и вело к известной инородности «Притч или Баснословия Эзопа Фриги» изобразительно-речевым традициям древнерусской литературы. Эстетическая ассимиляция басни намечается позже и отражается в экспрессивно-речевом, композиционном и даже сюжетном приспособлении переводных притч к литературно-художественным формам русской книж-

³ Пространнее поздний вариант этой басни в рукописи ГБЛ, собр. Полякова, № 2, лл. 144—145 об.

ности, а впоследствии и фольклора. Приспособление происходило то исподволь, от списка к списку, то более интенсивно, но это, разумеется, совсем не значит, будто сама эта ассимиляция иннервировалась теми повествовательно-стилистическими включениями и акцентами, которые настойчиво вносили все новые и новые переписчики. Однако именно эти акценты свидетельствуют о появлении эстетического отношения к басне, — отношения, которое теснило, а то и заслоняло мотивы сугубо дидактические и назидательные.⁴

XVII веку принадлежат и первые опыты стихотворного пересказа басен, не говоря уже о довольно обычном для притч рифмованном оформлении сентенций (например, в «Зрелище жития человеческого»). Иногда под пером переписчиков стихотворный облик принимают целые отрывки, как например стихи в басне о комаре и о льве, поначалу славившиеся в списках перевода Гозвинского, а затем попавшие в «Зрелище»:

Воструби комар громким
своим гласом великим,
окрест носа львова седяше,
лице его угрызаше.
Лев ногты себе драше,
дондеже вознегодоваше.
Комар же лва победивый,
победную песнь воспевый:
«Сильнии изнемогоша,
а немощнии восташа,
аще полк на мя ополчится,
сердце мое не убоятся!»
Услышав же паука похвалы сия,
постави на пути тенета своя,
где комару летети,
как бы его изловити.
Комар в тенетах спутася
и горко о сем восплакася:
яко сильного льва победих,
ныне сам от паука погибох!⁵

Литературность стиха и речи тут очевидны. Вместе с тем на фоне силлабических версификаций конца XVII—начала XVIII века этот текст невольно привлекает простотой и ясностью стихотворной фразы. Совпадение ярко ритмизированных единиц с синтаксическим членением речи и отсутствие неестественных, пугающих инверсий сообщают стихам известную легкость, непринужденность. Стилистическая же согласованность словесной ткани, чуждой как изощренных метафорических перифраз и ученых архаизмов, так и явно бытовых форм выражения, — обеспечивает внутреннюю слаженность текста, архаичного разве лишь в русско-славенских формах имени и глагола и в некоторых служебных лексемах.

Во второй половине XVII в. литературная экспансия басни нарастает. Сюжеты Эзопа проникают в другие жанры и находят новое применение — в дидактическом стихотворстве и школьных инсценировках, а то и как форма сатирического иносказания о каких-то собственно русских событиях.⁶

⁴ См.: Р. Б. Тарковский. «Притчи или баснословие Эзопа Фриги» в списках XVII—начала XVIII века. Л. (в печати).

⁵ ГБЛ, собр. Тихонравова, № 293, лл. 287—288 об.

⁶ См.: М. Д. Каган-Тарковская. Басня Эзопа «О льве и волке» в русских переделках XVII в. — ТОДРЛ, т. XXIV, Л., 1969, стр. 245—248.

В «Вертограде многоцветном» Симеона Полоцкого (1678) эзоповых сюжетов почти полтора десятка, в том числе столь известных, как басня о петухе, нашедшем жемчужное зерно («Клеветник»), о крестьянине и о змее («Мысль злая»), о матери и о сыне-воре («Нос, скушенный отцу»), о крестьянине, завещавшем своим сыновьям якобы зарытый в огороде клад («Завет»), о связке стрел, которую отец предлагает переломить сыновьям («Согласие»), и ряд других, менее популярных.

Но в традиционные схемы Полоцкий вносит новые мотивы, даже перекраивает самые фабулы и, тем более, заключительные истолкования, ловко повертывая их к темам Евангелия и Псалтыри, с символической интерпретацией подчас каждого фабульного мотива. Особенно тут выделяется стихотворение «Труба» по сюжетной канве басни о незадачливом рыболове. Однако приведу прежде самое басню, известную еще в переводе Гозвинского (ГПБ, собр. Погодина, № 1604, лл. 785—785 об.):

О рыболове и свирелех

Рыболов сый неискусен рыболовства, взем свирели, сиречь дуды, и сети, изыде на море и ста на некоем камени, вначале убо заигра во свирели, мя, яко к сладкогласию рыбы приидут послушати и внидут в сети. И тако многое время пребысть играя, не улови ничто же. Посем отложи свирели и взем сети, вложи в воду, многия рыбы пойма и изложи я от сети и, яко узре их скачущих на земли, рече: «О злейшая животная! егда играх вам во свирели, не плясасте, егда же престах играти, сие творите скачущие!».

Толкование: притча ко иже при словесех и времени настоящее и подобающее творящим.

Но в традициях церковной гомилетики — «море» и «невод» могли быть исполнены и теологической символики,⁷ идущей, в частности, от притчи о неводе из Евангелия от Матфея (гл. 13, ст. 47—50):

... подобно царство небесное неводу, закинутому в море и захватившему рыб всякого рода, который, когда наполнился, вытащили на берег и, севши, хорошее собрали в сосуды, а худое выбросили вон. Так будет при кончине века: изыдут ангелы и отделят злых из среды праведных, и ввергнут их в печь огненную: там будет плач и скрежет зубов.

У Полоцкого оба сюжета — и басня Эзопа, и евангельская притча — смыкаются, один накладывается на другой и сквозь второй преломляется первый:

Труба

Трубитель некий рыбы ловити хотяше
и пришед на брег реки, надолзе трубяше,
Призывая ко себе, но тыи не идяху,
толко во быстрой воде с собою играху.
Он же восприем мрежу, нача я ловити
и заем, множество их на брег извлачити.
Рыбы же, елма из вод извлеченны бяху,
по обычаю, пред ним от нужды скакаху.
Он рече: престаните прочее скакати,
ибо аз уже престах трубный глас даяти.
В не же время трубих вам, в то вы не скакасте,
но елма ях мрежею, скакати начасте.
Не скаканию время ныне вам дается,

⁷ См.: В. П. Адрианова-Перетц. Очерки поэтического стиля древней Руси. М.—Л., 1947, стр. 45—53.

но во сладкое брашно всяка заколется, —
И нача по единой оны закалати
и во пиру мертвыя свою полагати.

Тако грядущий господь во последнем часе
во трубе торжественней в архаггелстем гласе
Над морем мира сего трубит ныне выну
усты проповедников человеку сыну
Всякому: да приходит из пучины к нему,
яко ко истинному господу своему,
Да из глубины грехов к нему притекает
и от адских челюстей тако ся спасает.
Аще убо кто гласа не послушив сего,
играя в бездне хрегов, бегает от него,
Мрежею смерти имат уловенный быти,
ею же никому же подобно избыти.
Изъят же на брег суда, имат не скакати,
но от страха и беды люте трепетати.
Наконец заклан будет ножем казни вечны
и вовержется во ад, в муки бесконечны.
Тамо огнем сжарится и сварится зело,
будет в пищу демоном и душа и тело.
Оле казни лютыя! тоя вси гонзайте,
на глас проповедников к богу притекайте!
Бежите грехов бездны, ко Спасу теците,
донележе есть время, бегством ся спасите.
Не ожидайте мрежи смерти, ибо тако
заятый поневоли не спасется всяко.⁸

Разумеется, тут нет нужды искать внутреннего единства сюжета и его применения. Их совмещение построено только на самих метафорах (и то не полно): «море мира», «глубина грехов», «бездна грехов», «пучина» (однако — «мрежа смерти»), — метафорах, либо совершенно традиционных, либо продолженных по тому же кругу ассоциаций: «брег суда», «нож казни вечны», «адские челюсти».

Проникает басня и в церковную проповедь, хотя служила здесь только подобием («прилогом»), чаще внешним, — а то и просто как атрибут ученой осведомленности проповедника. Для южной Руси это вполне обычно: тут сказывались определенные черты юго-западной духовной образованности, традиции ее красноречия и далее — традиции проповеди католической.⁹

Иной настроенности придерживаются во второй половине века московские ревнители православия. Рекомендации гомилетов византийско-греческой ориентации сдержаннее и строже. «Яко мирской краснословец согрешает, аще в слове своем прилогов церковных или писма святаго часто употребляет... тако и проповедник слова божия воздержится от прилогов мирских и възыщет прилоги с писма святаго», — предостерегает «Риторика» Софрония Лихуды.¹⁰

Да и самый жанр басни гомилетикой оценивается весьма невысоко. Тот же Лихуда в главе «О предсудии или законе» наставляет судебного оратора: «...басни зело приличны суть честным человеком, егда народословят к людем. Обычай имеют еще басни привлеكاتи сердца человек, изряднее грубьянов и неученых... Да не часты зело будут, ниже да

⁸ БАН, 31.7.3, лл. 482 об.—483.

⁹ См.: Ю. Ф. Самарин. Стефан Яворский и Феодан Прокопович как проповедники. — В кн.: Сочинения Ю. Ф. Самарина, т. V, ч. III. М., 1880, стр. 345—391; Н. Ф. Сумцов. Иоанний Галатовский. (К истории южнорусской литературы XVII в.). Киев, 1884, стр. 5, 21, 22.

¹⁰ ГПБ, собор. Погодина, № 1659, л. 287.

туктятся, сиречь сочиняются, словом зело смешным и теми, яже преступают к кошунству (шутке, — *Р. Т.*)».¹¹

Примеры и сравнения, заимствованные у светских авторов, могли приличествовать разве лишь темам нравственного обличения, но они неуместны ни в торжественном слове церковного праздника, ни в поучении истинам святого писания.

Даже прокатолически настроенный Симеон Полоцкий в громадном корпусе своих проповедей к сюжетам Эзопа обращается крайне редко. В «Обеде душевном», воскресные проповеди которого часто связаны с темами воспитания, эзоповские прилоги отмечены только трижды. В «Вечере душевной» — посмертном сборнике проповедей на господские и богородичные праздники и на дни святых — они отсутствуют совершенно.

Тем любопытнее пример памфлетно-сатирического применения эзоповской басни у иеромонаха Евфимия Чудовского, воспользовавшегося традиционной фабулой о волке и осле (в варианте Франческо Филельфа) в «слове» на тему «всяк возносяйся да смирится» (Лука, гл. 14, ст. 11), направленном против Полоцкого.¹² И дело не в том, что к Эзопу обращается «известный представитель строго-православной части на Москве», — жанр обличительного «слова» этому не препятствовал. Интересна прежде всего сама повествовательно-речевая архитектоника «Слова»: динамическое единство ораторских периодов, вводящих темы обличения, и стремительно бойких, лепких рифмованных прибауток и ядовитых присловий, эти темы развивающих и квалифицирующих. При этом резкие переходы от ораторской славяно-русской речи к простонародно-бытовым интонациям и прибауточные включения служат у Евфимия отнюдь не пародийному разрушению церковно-книжной основы самого «Слова», а воспринимаются как гротескно заостренные формы карикатурной дискредитации сатирического адресата. Тут впервые, и задолго до Сумарокова, басня на Руси сталкивается с рашником.

Слово иеромонаха Евфимия*

Глаголет евангелист: ¹ всяк возносяйся — смирится, а смиряяйся — вознесется.¹ Есть бо во человецех творятся истинне главою, устами и² сердцем — сущим волчим, а не овчим.

Смирением челом бьет и кланяется до земли, дабы камень собрал³ и на главу твою метал; и некогда сказует: виноват! виноват!⁴ — а за дверми наготовал на тебя семь допат.

Смирение сие⁵ волчье, а не овчье.

Ведати подобает, како ся волк смиряет, когда ⁶ овцу или коня уловляет:⁶ не точию главою челом бьет к земли пред овцею, но и на чреве ползает, и хвостом ласкательне творит, и очима блискает весело, яко свещами.

Овца же⁷ разсуждает, яко то у волка и на сердце,⁸ что ⁹на очех⁹ и на хвосте.

¹¹ Там же, лл. 29 об. и 30 об.

¹² Список «Слова» находится в рукописи ГИМ, Синодальное собр., № 557, лл. 92 об.—95 об. и —не без ошибок—опубликован Н. Костомаровым в «Летописях русской литературы и древности» (М., 1859—1860, т. III, кн. 5, отд. 3. Смесь, стр. 17—19).

* Текст «Слова» воспроизводится по рукописи Синодальной библиотеки, № 557, с некоторыми сокращениями ораторской части. Вместе с тем в этот текст внесен ряд исправлений и дополнений по рукописи собрания Н. С. Тихонравова, № 249, лл. 437—439 (далее: *Т*), что всякий раз оговаривается в сносках, как и основные разночтения списков.

¹⁻¹ всяк убо смиряяся — вознесется, а возносяйся — смирится *Т*. ² *В ркп.* же и; *испр. по Т.* ³ собирал *Т*. ⁴ *В ркп. нрзбр.; испр. по Т.* ⁵ се *Т*. ⁶⁻⁶ *В ркп.* овцу уловляет или коня хватает; *испр. по Т.* ⁷ Нет *Т*. ⁸ сердца *Т*. ⁹⁻⁹ *В ркп. нет; доб. из Т.*

Нет, нет, бедная овечка! плюй на его челобитье!¹⁰ утекай от него, бежи, ибо стомах волков и чрево, яко пещь халдейская, на тебя распадается,¹¹ — згоришь¹² без огня! —¹³ потолка ошибом ласкательствует, поколя зубов не рознял, а егда отворит, тогда тебе испод творит . . .

Слушайте пророка Исаи, глаголюща: людие мои, блажаще вы ловят!

Разумеите же, возлюбленнии, что он: дарование ли божие в тебе похваляет? — никакто то правда, но обманует, прельщает: потолка тебя хвалит, поколя не обманет, а как обманет, абие тебе, аки волк, потребит.

О окаянне волчий нрав! и что же то твое смирение? — человека снядение, погложение. Кая ти отсюду прибыль, кая гордость? — да знаешь, с ким гадаешь!

Несть ли чел еси: таковым гордым господь противится, смиренным же дает благодать. Но и Соломон глаголет сия: помыслиша и соблазнишась, ослепи бо их злоба их, и не ведеша тайн божиих.

Христе, свете истинны! отими от нас сию злобу и слепоту, и даждь нам свет правды и истинны, благодати и смиренномудрия!¹³

Повем вам, возлюбленнии, притчу о волце и о осле — на смиренно-лукавых, изряднее же¹⁴ на тех, котории¹⁵ людем зло деяти¹⁶ умышляют, по мале некогда и сами в нъ¹⁷ впадают, по пророку глаголющему:¹⁸ ископаша яму и впадоша в ню!

О волце,¹⁹ яко уже¹⁹ есте²⁰ слышали, о его²¹ хитрости и коварстве.²¹
²²Прииде некогда волк ко ослу,²² на поли пасущемуся, и глаголет: «Дружек, здрав ли еси? Что зде²³ делаеши?»

Отвещает осел: «Челом бью на твоём добром вопрошении. Но не вельми здоров,²⁴ волочу ногу за ногу, не могу же²⁵ и травы²⁵ вкусити».

А волку то и на руку. Приближается волк и мяжкими словесы глаголет к нему:
²⁶«Дружек, како ти имя?»²⁶

Осел же яко дурень, обаче и в дурне некогда обретается²⁷ свой разум, рече волку: «Братец волк!²⁸ того тебе, прости мя, не умею сказати, забых, бо уже давно от отца и матери своей^{28а} отидох.²⁹ Только одиначе памятую, что имя мое они написаху³⁰ на копыте задние ноги. ³¹Аще хощеши знати,³¹ прочти: подыму³² яз копыто тебе³² горе».

Волк³³ же любомудрствующи,³³ хотя знати имя ослово, присмотруется, близ став,³⁴ на копыте писания. ³⁵Осел же его, яко пырнем, в чело ударив, — тогда ему весь мозг из головы выпал.³⁵

Лисица же³⁶ от стороны стоящи,³⁷ яко хитрая, — все знает, и вся гадания отгадани³⁸ их, — и без³⁹ толку разуме, и пришедши⁴⁰ к волку глаголет: ⁴¹«Откуда поздно изыде, тако же и прииде».⁴¹

Сия притча смешная, обаче тым не вельми потешная, которые коварствы своими людем сети претинают,⁴² некогда же сами себе ими уловляют, по пророку: в сети своей увязе грешник. . .

Включение мирской притчи в текст обличительного «слова» тут основывается не только на единстве темы или аллегорических образов. Оно с самого начала готовится избираемыми формами развертывания этого «слова» — его острыми композиционными и речевыми контрастами и широким привлечением просторечия. Так, первая же этически благовидная посылка: «со смирением челом бьет и кланяется до земли» — саркастически и неожиданно поворачивается своей действительной стороной:

¹⁰ В ркп. челобитье; испр. по Т. ¹¹ разгорется Т. ¹² згориши Т. ¹³⁻¹³ Нет Т. ¹⁴ Нет Т. ¹⁵ которые Т. ¹⁶ В ркп. делати; испр. по Т. ¹⁷ В ркп. ню; испр. по Т. ¹⁸ В ркп. нет; доб. из Т. ¹⁹⁻¹⁹ якоже уже Т. ²⁰ В ркп. есть; испр. по Т. ²¹⁻²¹ В ркп. коварстве и хитрости; испр. по Т. ²²⁻²² В ркп. который прииде некого ко ослу; испр. по Т. ²³ В ркп. зле; испр. по Т. ²⁴ здрав Т. ²⁵⁻²⁵ В ркп. и с травы; испр. по Т. ²⁶⁻²⁶ Нет Т. ²⁷ Вписано над строчкой; нет Т. ²⁸ Нет Т. ^{28а} Нет Т. ²⁹ В ркп. первоначально поидох затем зачеркнуто и написано отразлучихся; испр. по Т. ³⁰ В ркп. написали; испр. по Т. ³¹⁻³¹ Но аще хощеши знати, то Т. ³²⁻³² В ркп. ти ю; испр. по Т. ³³⁻³³ мудрствующи Т. ³⁴ Доб. смотря Т. ³⁵⁻³⁵ Так в Т; в ркп. текст испорчен лакуной и зачеркнуто, под страницей же вписано другой рукою: Осел же имея велику силу в ноге, видев волка смотряща писмени на копыте, отведе копыто и елико скоро и силно пусти и улучи волка по губе и сотвори его пасти, аки бездушна, сам же отиде. Сия видевши последние два слова вписаны над строчкой. ³⁶ В ркп. зачеркнуто; восстановлено по Т. ³⁷ стояще Т. ³⁸ Нет Т. ³⁹ бес Т. ⁴⁰ пришед Т. ⁴¹⁻⁴¹ Так в Т, так первоначально в ркп., но затем зачеркнуто и написано: «Здравствуй откушав, а остатки осла побереги к завтраку». ⁴² препинают Т.

«дабы камень собрал и на главу твою метал», — и тотчас же квалифицируется непрекаемым приговором: «смирение сие волчее, а не овчье». И те же структуры опять варьируются в следующем цикле.

Непринужденность басенного рассказа предreshается тут и словно бы произвольным порывом обращения к доверчивой жертве: «Нет, нет, бедная овечка! плюй на его челобитье! утекай от него, бежи!» — со скороговоркой торопливо набегающих синонимов, за которыми контрастно следуют то библейские сопоставления, то бытовые присловия: «ибо стомах волков и чрево, яко печь халдейская, на тебя распаляется, — згоришь без огня! — потоля ошибом ласкательствует, поколя зубов не рознял, а егда отворит, тогда тебе испод творит».

И уже просто великолепен рассказ самой притчи. Включающие ее («Поведем вам, возлюблени, притчу...», «яко уже есте слышали») и замыкающие («сия притча смешная...») авторские скобки позволяют оратору как бы отстранить повествование и обратиться к сказу. Но и тут подвижное сочетание книжно-литературных и бытовых форм выражения опирается на структурную основу книжных при широко характерологической роли просторечных.

Понятно, что такая роль просторечия принципиально и качественно отлична от его использования в ряду разнохарактерных языковых форм приказно-деловой речи, как например в варианте той же басни в составе перевода Кашинского:

О коню со львом

Захотелось было льву конины, а когда для своей старости лев не мог осилить коня, учинился лекарем, чтобы его обманул. Увидевши (конь) иво хитрость, молвил ему, чтобы винял с ноги еиво увязлую кость. Лев того поднялся и стал осматривать кости, а конь тым временем что мел силы ударил его в лоб копытом и бежав от него прочь.

После лев с того удару чюдь пришел к памяти и само о себе осудил, что годно за свою хитрость так терплю, а как а конь в том не виноват, понеже хитрость хитростию отбил, хотячи здрав быти.

Толк: несть ничево на свете хуже над лукавство: не так бо есть страшен неприятель видимый, аки человек лукав и хитр, который иное на языку, а иное на сердцу держит.¹³

Конечно, языковые формы этого изложения, ориентированного на приказно-демократические стили, тоже не идентичны просторечию. Обнаружить литературные претензии переводчика не так уж трудно — стоит взглянуть хотя бы на синтаксическое устройство текста. И тем не менее просторечие (с примесью свойственных языку переводчика многочисленных полонизмов) служит Кашинскому не как специфический источник экспрессивно-характерологических красок или оценок, а как естественно присущие (если и не единственно свойственные) переводчику языковые средства, что, однако, не лишало этого перевода стихийной образности и динамизма народной речи.

* * *

Таким образом, басня как жанр знакома была предпетровской Руси и по ряду обширных переводов, и как оригинальное творчество — будь то в прозаической или в стихотворной формах. Причем безусловно преобладает в течение всего XVII в. была книжная, славяно-русская традиция басенного жанра. Но тем интереснее, что и эта, книжно-литера-

¹³ ГПБ, Q.XV.16, лл. 15—16.

турная традиция басни также не исключала использование просторечия. Обращение к живой речи (на фоне строго сознаваемой книжно-литературной нормы) тут оказывалось органически связанным с зарождением и проявлением новых, даже оригинальных факторов басенного жанра — композиционно-художественных и экспрессивно-повествовательных. Именно в экспрессивной мобилизации народно-речевых элементов преломления традиционных басенных сюжетов, равно как и средства концентрированного гротеска и даже личных интонаций то иронического, то негодующего рассказчика, — особенности, так характерные впоследствии для притч А. П. Сумарокова и столь знакомые нам по выпадам Сумарокова против его литературных противников. Разумеется, масштабы такой мобилизации не идут ни в какое сравнение с сумароковскими, но тем не менее басне в России XVII в. они знакомы. И выявление и прослеживание возможных тут преемственных связей или зависимостей были бы небезынтересными как для исследования поэтики и стилистики сумароковской притчи, так и для истории самой русской басни в целом.

В свое время Белинский писал по поводу басни: «Выдумать сюжет для басни теперь ничего не стоит, да и выдумывать не нужно: берите готовое, только умеете рассказать и применить. Рассказ и цель — вот в чем сущность басни; сатира и ирония — вот ее главные качества». Высшее воплощение этих качеств Белинский находил в баснях Крылова. Но поиски и становление живых повествовательных форм басни и ее сатирических качеств на Руси намечаются задолго и очень задолго не только до Крылова, но даже и до Сумарокова.

О. А. БЕЛОБРОВА

Черты жанра хождений в некоторых древнерусских письменных памятниках XVII века

Исследованию жанровых особенностей древнерусских хождений за последние годы уделялось значительное внимание, в частности, в работах В. В. Данилова,¹ Н. И. Прокофьева.² Подобные работы стали возможными на основе изучения и публикации текстов хождений, предпринимавшихся еще в XIX в., например, в серии томов «Православного Палестинского сборника». Издание хождений в этом своеобразном корпусе сопровождалось, как правило, историко-филологическим комментарием и указателями (имен, географических названий); придавалось большое значение выявлению исторических реалий, выделялись и легендарные элементы. К хождениям при этом обычно относились как к не вполне достоверному историческому источнику, и только.

Включение древнерусских паломничеств в круг литературных явлений при подготовке к изданию десятитомной «Истории русской литературы»³ имело важное значение. Обзор хождений позволил здесь в обобщенной форме охарактеризовать бесспорно литературные элементы этого рода письменных памятников, весьма распространенных среди русских средневековых книг, сборников: записи устных рассказов, легенды и чудеса, бродячие литературные сюжеты и т. п. Здесь же был предложен взгляд на древнерусские хождения как на устойчивый очерковый жанр, в котором немаловажное значение приобретает смешение достоверного и легендарного (иногда книжного, а порой устного происхождения). Справедливо отмечалась связь паломничеств с деловой письменностью, в частности с статейными списками русских послов. Хождения получили здесь суммарную классификацию по трем группам: собственно паломничества на пути к святыням Востока, сказочные путешествия и светские хождения.

К XVII в. традиция древнерусских хождений прошла длительный путь своего развития. На протяжении многих столетий не только воз-

¹ В. В. Данилов. О жанровых особенностях древнерусских хождений. — ТОДРА, т. XVIII, М.—Л., 1962, стр. 21—37.

² Н. И. Прокофьев. 1) «Хождения» как жанр в древнерусской литературе. — Ученые записки Московского гос. пед. института им. В. И. Ленина. Вып. 288. Вопросы русской литературы. М., 1968, стр. 3—24; 2) Русские хождения XII—XV вв. — Ученые записки Московского гос. пед. института им. В. И. Ленина. Вып. 363. Литература древней Руси и XVIII в. М., 1970, стр. 3—264; 3) Древнерусские хождения XII—XV веков. (Проблема жанра и стиля). Автореф. дисс. на соискание уч. степ. доктора филол. наук. М., 1970.

³ История русской литературы, т. I. М.—Л., 1941, стр. 365—374; т. II, ч. 1, М.—Л., 1945, стр. 511—515; т. II, ч. 2, М.—Л., 1948, стр. 420—427.

никали новые описания путешествий, но и переписывались (причем нередко дополнялись или видоизменялись) и более ранние. Эти произведения нередко объединялись составителями сборников-конволютов или же переписывались одно вслед за другим. На подобные факты неоднократно обращали внимание исследователи.⁴ Стало быть, уже средневековыми книжниками хождения воспринимались и ощущались как определенная жанровая категория.

Среди древнерусских памятников XVII в. встречаются такие, которые нельзя отнести к какому-либо определенному жанру. Нередки произведения, несущие признаки не одной, а двух или трех жанровых категорий, а в их числе — черты паломничества или характерных для них литературных вкраплений типа «чудес» или «явлений». Для примера рассмотрим два памятника XVII в., объединяемых общей для них антитурецкой темой.

Первый из них — так называемая Челобитная Василия Полозова, адресованная царю Федору Алексеевичу;⁵ второй — Отписка московского посла в Крым Степана Тарбеева и подъячего Ивана Басова царю Михаилу Федоровичу и патриарху Филарету.⁶

⁴ Ср., например: М. Н. Сперанский. Из старинной новгородской литературы XIV века. Л., 1934; Д. С. Лихачев. Изучение состава сборников для выяснения истории текста произведений. — ТОДРА, т. XVIII, М.—Л., 1962, стр. 3—12; Р. П. Дмитриева. Изучение русских рукописных четких сборников XV—XVI вв. — В кн.: Пути изучения древнерусской литературы и письменности. Л., 1970, стр. 85—95.

⁵ См. публикации текста: а) по списку Григоровича (ныне Одесская библиотека, № 418) (Г), XVIII в.: М. Ф. Шугуров. Список с Челобитной Васильева сына Полозова. — «Русский архив», М., 1865, стлб. 977—983; по тому же списку, с поведением различений по списку ГБЛ, ф. 310 (Ундольского), № 635 (У), XVII в., опубликован П. А. Сырку. — Православный Палестинский сборник, т. X, вып. 3. СПб., 1890, Приложение I, стр. 45—50; б) по списку БАН, 33.15.26 (Б), 1767 г., в издании: В. И. Срезневский. Сведения о рукописях, печатных изданиях и других предметах, поступивших в Рукописное отделение Библиотеки имп. Академии наук в 1904 г. СПб., 1907, стр. 320—322.

В настоящее время мы располагаем девятью списками: тремя — XVII в. (ГБЛ, ф. 310 (Ундольского), № 635 (У); ГБЛ, ф. 205 (ОИДР), № 197 (О); ГПБ, собр. СПб.ДА, № 432 (Д)); пятью — XVIII в. (Одесская библиотека, № 418 (Г); БАН, 33.15.26 (Б); БАН, 33.15.239 (А); ГБЛ, ф. 178 (Музейное собр.), М.7274 (М); ГИМ, собр. Забелина, № 382 (З)) и одним — конца XVIII — начала XIX в. (ИРЛИ, Р. IV, оп. 17 (Пинежское собр.), № 320 (П)).

⁶ См. публикации текста: а) по списку ГПБ, собр. ОЛДП, О. № 8 (О), XVIII в.: Л. Н. Майков. Сказание об иконе богоматери на Туровецком погосте. — ПДПИ, вып. III, СПб., 1879, стр. 104—105; X. М. Лопарев. Описание рукописей имп. ОЛДП, ч. III. СПб., 1899, стр. 17—19; А. И. Соболевский. Переводная литература Московской Руси XIV—XVII веков. СПб., 1903, стр. 386—387 (в извлечениях); б) по списку ГБЛ, ф. 173 (МДА), № 202 (М), XVII в.: Леонид, архим. Сведение о славянских рукописях, поступивших из книгохранилища св. Троицкой Сергиевой лавры в библиотеку Троицкой духовной семинарии в 1747 г. (ныне находящихся в библиотеке Московской духовной академии), вып. I. М., 1887, стр. 152—153; в) по списку ГПБ, собр. Погодина, № 1576 (П), XVII в. (только концовка): А. Ф. Бычков. Описание церковнославянских и русских рукописных сборников имп. Публичной библиотеки, ч. I. СПб., 1882, стр. 152—153 и 531.

А. И. Соболевскому были известны четыре списка. В настоящее время мы располагаем девятью списками, из них XVII в. — шесть (ГБЛ, ф. 173 (МДА), № 202 (М); ГИМ, собр. Забелина, № 262 (503) (З); ГПБ, собр. Погодина, № 1576 (П); ЦГИА, архив Синода, ф. 834, оп. 1, № 881 (С); ГБЛ, ф. 37 (Большакова), № 116 (Б); ГБЛ, ф. 310 (Ундольского), № 1306 (У)); рубежа XVII—XVIII вв. — один (Архив ЛОИИ, ф. 11, оп. 1, № 44 (А)). Список любезно указал мне Д. Уо) и XVIII в. — два (ГПБ, собр. ОЛДП, О. № 8 (О); ИРЛИ, Р. IV, оп. 9 (Красноборское собр.), № 2 (К)).

Сообщение об этом памятнике было сделано нами в 1971 г. в Бухаресте (см.: О. А. Белоброва. Древнерусская литературная традиция произведения «Чудеса

Уже название Челобитной Василия Полозова не оставляет сомнения у читателя, что перед ним документальный памятник. Форма челобитной выдержана на протяжении всего текста, от начала до конца. Однако эта челобитная по своему содержанию представляет собою своеобразную одиссею служилого костромитина,⁷ которому довелось попасть в плен к крымским татарам, затем — в Турцию, где он пережил длительное (более 20 лет) «полонное терпение», от приближенного султана до прикованного к веслу невольника-гребца. Освободившись от неволи во время бури, он становится, по обещанию, паломником к «святым местам», хотя вынужден принимать обличье турка («и ходил я, холоп твой, по турецкому и в турецком платье; по платью и по языку нигде меня, холопа твоего, не задерживали и никто не роспрашивал»). Паломничество затянулось: кроме Иерусалима, Вифлеема, Голгофы Полозов посетил Египет, Синайскую гору. Длительным было и возвращение в Москву. Описание плена и путешествия сопровождалось мотивом борьбы против «обусурманивания», постоянно угрожающего герою. Василий Полозов подчеркивает, что ему удалось не изменить православной вере и просит царя наградить его «за полонное терпение». Во время странствований Полозов становится свидетелем «явлений» и чудес от христианских святынь, например схождения небесного огня в великую субботу. Уверовавший в это чудо и в православную религию турок тут же был жестоко наказан: его сожгли «на лобном месте».

Итак, в этом памятнике наблюдаются одновременно черты делового документа, описания путешествия (вынужденного) и чуда, свершившегося при рассказчике, т. е. — признаки сразу нескольких литературных жанров.

В Отписке московского посла в Крым Степана Тарбеева содержится описание чудесного явления над дверьми царьградского Софийского собора богородичной иконы. Очевидцем «явления» выступает находившийся в турецком плену Афанасий Васильев, родом из Курска. Важную роль в этой отписке играет мотив христианской святости, не освоенной ничем вопреки усилиям могущественного турецкого царя. В рассказе фигурирует наказанный нечестивый турок, пытавшийся снять икону.

Отписка производит впечатление подлинного рассказа, записанного за очевидцем еще в Крыму, сразу по освобождении Афанасия Васильева от многолетних подневольных работ в Турции. А. И. Соболевский отнес этот текст к «записям устных рассказов»,⁸ не сомневаясь в том, что Отписка исходит от вполне реальных лиц.

Оба рассказа, обладающие чертами различных литературных жанров, представляют определенный интерес и как образцы очерковой паломнической литературы. Но в одном случае описываются перемещения

Софии Константинопольской». — XIV Congrès International des études byzantines. Busergest, 6—12 septembre 1971. Programme, p. 27). В настоящее время названный памятник в ряду подобных ему изучается Д. Уо (Гарвардский университет, США), который заканчивает диссертацию на тему: «Московские памфлеты на турецкую тему (материалы по истории литературного быта Московской Руси XVII в.)».

⁷ Помещики Костромского уезда Полозовы известны по ряду документов. Ср., например, материалы коллекции Н. П. Лихачева в Архиве ЛОИИ, ф. 238, II, 50 (Путеводитель по Архиву Ленинградского отделения Института истории АН СССР. М.—Л., 1958, стр. 245—246) или собрание грамот ГПБ (грамота с прочетом царя Петра I на Кострому ... об отставке от полковой службы стольника Глеба Матвеева сына Полозова для старости и болезни его. № 5296. 1702 г. июля 29).

⁸ А. И. Соболевский. Переводная литература Московской Руси XIV—XVII веков, стр. 386—387.

героя (сначала в плену, а потом — на пути к христианским святыням, под видом турка), а в другом — передан рассказ невольного очевидца чуда (явления), происходившего в турецкой столице на глазах «полоненика», получившего впоследствии свободу.

Привлекая названные памятники, нельзя пренебречь данными их литературной истории.

Так, Челобитная Василия Полозова дошла до нас не в одной, а в двух различных редакциях. К первой, очевидно более ранней (в двух ее видах), следует отнести, по-видимому, шесть списков (*Д, О, Г, П, У, М*); ко второй, несколько более поздней, — три (*А, Э, Б*). Сравнение обеих редакций показывает, что во второй значительно усилены черты всех трех присущих памятнику жанровых категорий: 1) здесь распространена и уточнена в своей деловой части концовка Челобитной: сюда включена «помета» с назначением Василию Полозову и жалованья и чина — сыщика и межешника в 17 городах «за многое ево полонное терпение»; 2) здесь гораздо больше легендарных и фантастических сведений — о «дивных людях», о Стекланной горе и т. д.; 3) здесь, наконец, изменены обстоятельства возвращения героя в Россию: не через московских послов (иногда названных поименно⁹), а через «московского розидента», и по несколько иному пути. Черты собственно «хождения» (как мытарств, так и паломничества) в литературной истории памятника не сокращаются, а, напротив, развиваются, изменяются, дополняются как легендарными мотивами, так и чертами некоторой модернизации.

Отписка Степана Тарбеева известна тоже в двух редакциях; восемь списков первой из них имеют достаточно разночтений. Среди них, например, неодинаковая дата: 7138=1630 г. (в списках *О, М, П*); 7130=1622 г. (*Б*), 7136=1628 г. (*У*, то же и в *К*) и 7137=1629 г. (*Э*). Вместо имени подьячего Иван Басов в списках *Б, У, А* и *К* читается имя Ивана Холопова. Курчанин посадский человек Афанасий (Афонка, Офонка) Васильев назван в списках *Б, У, П* турчанином (турченинином); советники турецкого царя — афендеи — то именуются как анфиден (*О, П*), то заменяются собственным именем: «паша ево Афеньдей» (*Б*), Афендей (*У, С*). Нечестивый турок, ударивший икону смолою по лицу, в списке *У* наносит этот удар «палицею железною», а в *С* — «рукою». Неуменье Афанасия Васильева, отвыкшего от «руссково обычая», объяснить, какая именно это была икона («каким переводом и что на том образе ... подпись»), в списках *У, А* скрыто за концовкой-императивом: «А что на том образе подписано, про то сказать Афонке Васильеву на Москве». Различно наименование рассказа: в *М* и *Э* это «Список с отписки...», в *Б* — «Сказание о иконе пресвятой богородицы, како являлася в Царьграде», в *У* — «Явление о иконе пречистыя богородицы, како явися в Царьграде». Вторая пространная редакция представлена списком *К* (дошел с утратами).

⁹ В списках *Д* и *О* названы переводчик Стенька Христофоров и подьячий посольский Никифор Ларионов. Переводчик Христофоров фигурирует в документах ЦГАДА, ф. 124 (Малороссийские дела), например, под 1670 г. (Ср.: С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, кн. VI, т. 12, стр. 421—422). С именем Григория Ларионова, дьяка Посольского приказа при царе Михаиле Федоровиче, встречаемся в ряде публикаций (ср., например: Родословная роспись рода Кикиных. Грамоты и указы воеводе И. Ф. и столынику В. П. Кикиным. — Сибирский сборник. Часть историческая, том 1. М., 1845, стр. 37 (третья пагинация); С. А. Белокуров. О Посольском приказе. М., 1906, стр. 56, примеч. 2). Среди подьячих Посольского приказа в 1689 и 1699 гг. числился Михайло Ларионов. Ср.: С. А. Белокуров. О посольском приказе, стр. 153 и 130, 133.

При обращении к документальным данным о посольстве в Крым Степана Тарбеева и Ивана Басова удастся уточнить дату, названную в Отписке и имеющую разночтения: она должна быть не ранее 1626 и не позднее 1630 г.¹⁰ Привлекают особое внимание два документа: «Дело по челобитью возвратившихся из крымского и турецкого полону разного звания людей Труфанова с товарищи, выехавших с посланником Тарбеевым и выкупленных им же, о пожаловании им за их полонное терпение и за выход и на окуп поместной денежной придачи»¹¹ и «Дело по челобитью бывших в Крыму полоняников Васильева с товарищи о награждении их за полонное терпение».¹²

Однако среди выкупленных Тарбеевым «полоняников» мы не находим Афанасия Васильева — курчанина, посадского человека. Здесь, правда, назван «Николы Заразского стрелецкой сын Лучка Васильев», который «в роспросе сказал: взяли иво в полон под Заразским крымские люди, тому ныне дватцать лет и жил де все в Крыму. И ис Крыму де продали иво турченину во Царь город. И как де тот турченин поехал было ис Крыму во Царь город, и он у того турченина ушел на Дон, а з Дону вышел к Москве».¹³ Таким образом, Лука Васильев, как видим, не имеет отношения к рассказу о чуде от царьградской богородичной иконы.

Среди бывших пленников перечислены курчане: жена кропивенца стрельца Мартина Григорьева Микулина, Фетиньца; полонянка Матренка; «да вольной человек полонянин курчанин казачей сын Якушка Герасимов сын» и другие.¹⁴ Здесь же орленин сын боярской Михайла Труфанов, белевец стрелецкой сын Онтонка Степанов, вязьметин крестьянской сын Максимко Филипов, смольянин крестьянской сын Павлик Прокофьев, козлитин крестьянской сын Васка Петров, олексинского уезду попов сын Офонка Обросимов и многие другие.¹⁵

Материалы крымских дел показывают, что Степан Тарбеев и Иван Басов подолгу ждали отправления или отпуска в Крым, например, в Ельце, в Валуяхах. Из Валуек московским послам поручили взять и вести с собой в Крым разноплеменных «полоняников», названных так: «турченин Осан Усейнов, да мутьянин Семейка Павлов, да крымских татар трех человек».¹⁶ За время своего пребывания в Крыму (1627—1628 гг.) Степан Тарбеев выкупил немало русских «полоняников», среди которых вел расспросы о их происхождении и об обстоятельствах пленения. В одной из своих отписок в Посольский приказ Тарбеев и Басов сообщали: «Да в Крыме, государь, приходят к нам, холопом, полоняники

¹⁰ Ф. Ф. Лашков. Реестр II Крымского двора старых лет делам, в столпах содержащимся, с 1579 по 1700 год. — Известия Таврической ученой архивной комиссии, № 15, Симферополь, 1892, стр. 27—40. Здесь не менее 20 дел относятся к посольству Тарбеева и Басова. Ср. выборочные публикации: Л. М. Савелов: 1) Посылки в Крым в XVII в. — Записки Одесского общества истории и древностей, т. XXIV, Одесса, 1902, стр. 73—75; 2) Из истории сношений Москвы с Крымом при царе Михаиле Феодоровиче. Посольство С. И. Тарбеева в Крым в 1626—1628 гг. — Известия Таврической ученой архивной комиссии, № 39, Симферополь, 1906, стр. 1—105.

¹¹ ЦГАДА, ф. 123 (Крымские дела), д. 1629 г., № 19, октября 2, на 28 лл.

¹² Там же, д. 1630 г., № 14, августа 15, на 4 лл.

¹³ Там же, л. 2.

¹⁴ Там же, д. 1629 г., № 19, лл. 1, 2, 4, 27.

¹⁵ Там же, лл. 10, 12, 14, 16, 17, 18.

¹⁶ Там же, д. 1627 г., генваря—ноября, № 3, л. 31, 32 («а изговоря отдать полоняников Степану Тарбееву да подьячему Ивану Басову, от государя к ним отписано, велено им тех полоняников взять и вести в Крым с собою вместе»).

и полонянки, Московского государства люди, с плачем, чтоб их вывезть к Москве. А живут на воле, отработався. Июля в 9 день посылали мы, холопы твои, переводчика Семена Андреева к Маметше-аге говорить: которые твои государевы люди в прежних летех иманы в полон, а ныне отработались, живут в Крыме на воле, а хотят с нами итти к государю к Москве, и он бы Маметша-ага государю послужил, царю доложил, чтоб царь для братские дружбы и любви тех государевых людей велел к государю отпустить, а великому государю то судить в любовь, да и на отпуске царю и калге мы о тех полоняниках говорили, и царь хотел тех вольных людей отпустить к государю. . .».¹⁷

Таким образом, Степан Тарбеев и Иван Басов имели длительные контакты с пережившими плен и выдавшими чужие края «полоняниками». Документальные материалы «Крымских дел» позволяют представить, что не только московские послы в Крыму, но и служащие Посольского приказа в Москве вели расспросы: «А в Посольском приказе те полоненики роспрашиваны, где хто взят в полон и много хто в полону был».¹⁸

Весьма возможно, что именно на основе таких расспросов в посольской среде наряду с деловыми отписками, требовавшими порой значительного расхода бумаги,¹⁹ был создан рассказ — в жанре «паломнических чудес» — с ссылкой и на реального очевидца, как справедливо полагал А. И. Соболевский, и на собирательный тип «полоненика», вобравшего в себя черты многих выслушанных «в роспросе», как это показывают подлинные документы. Из отписок следует, что известие о царьградской иконе было в действительности услышано Степаном Тарбеевым и Иваном Басовым и от курчанина Афанасия Васильева и от других «турских полоняников» — от Гриши Маркова сына Пекишева и Лукашки Ондросова сына Скоробогатого, которые «сказывали про евленье иконы пречистые богородицы то ж, что и курченин Офонко Васильев сказывал».²⁰

Выделение этого рассказа из деловых документов произошло в Москве, может быть, уже в конце первой трети XVII в., по мере обработки в Посольском приказе деловых бумаг, связанных с отписками Степана Тарбеева и Ивана Басова. С этого момента судьба отписок и рассказа Афанасия Васильева складывается по-разному: первые скоро устаревают, вместо них появляются отписки новых посольств; второй распространяется самостоятельно, хотя и с указанием времени и участников посольства. Это указание сохраняется и в более поздней редакции.

¹⁷ Там же, д. 1629 г., № 14, сентября 8, лл. 3—4.

¹⁸ Там же, д. 1630 г., № 14, августа 15, л. 2.

¹⁹ «Дано нам, холопом твоим (Тарбееву и Басову, — О. Б.) в Крым на всякие твои государевы дела две стопы бумаги» (там же, д. 1627 г., январь—декабрь, № 2, л. 44); «на пишуу бумагу 3 р. 13 алтын 2 денги . . . на свечи 20 алтын. . .» (там же, д. 1627 г., январь—ноябрь, № 3, л. 193).

²⁰ Цитируется по публикации: Л. М. Савелов. Из истории сношений Москвы с Крымом при царе Михаиле Феодоровиче. Посольство С. И. Тарбеева в Крым 1626—1628 гг. — Известия Таврической ученой архивной комиссии, № 39, Симферополь, 1906, стр. 94.

Отписка послов, содержащая легенду о царьградской богородичной иконе, могла быть адресована не только в Посольский приказ, но и непосредственно к патриарху, подобно тому как несколько раньше, в 1625 г., московские послы в Персию В. Коробьин и Е. Кувшинов писали патриарху Филарету о ризе Христовой. Истории создания цикла сказаний о ризе посвящена диссертационная работа С. Н. Гухман (см.: С. Н. Гухман. Кизылбашские отписки Василия Коробьина и Евстафия Кувшинова о даре шаха Аббаса России. — ТОДРА, т. XXVIII (в печати)).

Припоминается близкая по времени «Повесть о мощах неведомых» священника Иакова, автор которой входил в состав посольства в Крым Бориса Дворянинова и Андрея Непейцына в 1634—1635 гг., о чем он сообщает в начале своего сочинения. Однако среди отписок Б. Дворянинова и А. Непейцына М. А. Оболенский, опубликовавший «Повесть» по одному списку, не нашел рассказа о христианских святынях в Крыму,²¹ который, возникнув на основе впечатлений участника посольства, по-видимому, не вошел в его деловую часть и с самого начала был только литературным сочинением, по меткому определению Н. С. Демковой, переходного типа повествования между «посольской сказкой» о новых землях и «чудом» от мощей.²²

О царьградских богородичных чудотворных иконах сообщали многие русские средневековые путешественники, среди них Стефан Новгородец,²³ автор анонимного Сказания о Царьграде,²⁴ дьяк Александр²⁵ и другие. Паломники, посещавшие Константинополь после его завоевания турками, обращали внимание на судьбу многих христианских святынь бывшей византийской столицы. Среди легендарных известий подобного типа примечателен рассказ, записанный значительно позднее за гречанином — киевским жителем Яном Павловым и помещенный в одном из донесений (от 17 мая 1674 г.) киевского воеводы кн. Ю. П. Трубецкого царю Алексею Михайловичу. В этом рассказе речь идет не об иконе; здесь сообщается: «Да он же Ян, будучи в Царьгороде, слышал от турков, что в салтанских палатах, где в то время провославия бывала церковь, а ныне полата, и в той полате . . . объявился стар человек, сидит во святиельских одеждах, в креслах, в руках держит посох, а перед ним горит в ломпаде свеча; и турки де видя то, писали к салтану, и салтан де велел ево ис той полаты кинуть на море, и турки де по ево веленью, таго человека кинули в море, и после де того тот человек объявился опять в тех же полатах, сидит в креслах, в тех же святиельских одеждах, свеча пред ним горит по-прежнему; и турки де к салтану и о том писали, и салтан де велел ту полату заделать, чтоб никто в нее не ходил».²⁶ Здесь, как и в Отписке Степана Тарбеева, показана тщетность усилий турецкого

²¹ М. А. Оболенский. Сказание священника Иакова. — Записки общества истории и древностей, т. II, отд. 2 и 3. Одесса, 1850, стр. 685—692. К изучению «Повести» по трем спискам обращался позднее Н. М. Петровский (Повесть священника Иакова «О мощах неведомых» по списку А. И. Соколова. — Известия Общества археологии, истории и этнографии при имп. Казанском университете, т. XIII, вып. 2, Казань, 1896, стр. 48—60).

²² Истоки русской беллетристики. Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе. Отв. ред. Я. С. Лурье. Л., 1969, стр. 519, примеч. 54.

²³ Ср. издание текста в кн.: М. Н. Сперанский. Из старинной новгородской литературы XIV века. Л., 1934, стр. 54 (л. 141).

²⁴ Ср. там же, стр. 130 (л. 412), 132 (л. 415).

²⁵ Путешествие дьяка Александра в Царьград. — В кн.: И. М. Сахаров. Сказания русского народа. Т. 2, кн. 8. Путешествия русских людей. СПб., 1849, стр. 72.

²⁶ Текст опубликован в изданиях: 1) Синбирский сборник. Часть историческая, т. I. М., 1845, Малороссийские дела, стр. 156—157 (четвертая пагинация), № 149; 2) П. А. Сырку. Описание Турецкой империи, составленное русским, бывшим в плену у турок, во второй половине XVII века. — Православный Палестинский сборник, т. X, вып. 3. СПб., 1890, стр. VIII, примеч. 4. Д. Уо обратил внимание на сходство рассказа о явлении старца и первого отрывка из сказаний о турецком царе в сборнике БАН, 1.4.1, л. 10—10 об., конца XVII в. (см.: В. И. Срезневский. Сведения о рукописях, печатных изданиях и других предметах, поступивших в Рукописное отделение Библиотеки Академии наук за 1902 г. СПб., 1903, стр. 17—18).

Нельзя не припомнить здесь, как мотив невредимости проявлялся в русских сказках. Так, в сказке «Петух и жорновки» (Народные русские сказки А. Н. Афа-

салтана против знаменующего торжество православия таинственного видения; несколько раньше упоминается, что «в то де время стоял на карауле у Софейской церкви, у дверей, сторожь... обусурманился русской человек... пашу в ту церковь не пустил».

Цареградская легенда, рассказанная здесь лицом вполне реальным, излагается по определенному канону, роднящему ее с Отпиской Степана Тарбеева: сначала является видение на месте бывшей православной церкви (Софийского собора); потом турецкий салтан приказывает кинуть в море человека «во светителских одеждах» (икону); когда он (икона) является вновь, салтан распоряжается «полату заделать» и т. д. Проникновение подобных легенд-чудес в древнерусские хождения и в посольские документы одинаково типично.

В Челобитной Василия Полозова аналогичную роль играет упоминавшееся выше чудо о сходящем в великую субботу огне, который патриарховой «брады не палит»; кроме того, во второй редакции немало легендарных известий о людях «ростом толко един локоть», живущих «близ блаженного рая», о змиях-василисках, о «дивных людях», внешность которых описывается так: «головы востры, глаза в грудях, носы под горлом, брады в затылках, уши над плечми»; наконец, о рождении бурмицкого жемчуга — от «червя златой кожи» и т. п.

Но как не всякое вполне реальное путешествие получало полноценное литературное воплощение, так и не всякое литературно оформленное описание пути имело, оказывается, реальную основу. К последнему типу, как известно, относится Хождение Трифона Коробейникова; оно представляет собой литературную переделку ряда памятников, в том числе путешествия Василия Познякова, со всеми его компонентами, включая и легендарные и чисто информационные сведения (наиболее приближающие жанр хождений к деловой письменности).

Отписка же Степана Тарбеева — это компактное сочинение, представляющее собой всего лишь один компонент или эпизод из пребывания в чужих землях, но компонент наиболее литературно совершенный, построенный по определенному канону. Авторы или составители этого эпизода, не затруднившие себя последовательным изложением пути и мытарств подневольного «полоненика» Афанасия Васильева, все же косвенным путем познакомили читателей с его судьбой, сосредоточив основное внимание на чуде, очевидцем которого и делают своего героя.

При переписке этого текста он то попадал в окружение памятников антитурецкого толка, то находил место среди хождений и посольских отписок, а в одном случае (список С) оказался в сельском Требнике второй половины XVII в.²⁷

Челобитная Василия Полозова, несмотря на избранную форму послания царю Феодору Алексеевичу, ближе к обычному типу паломничеств. Здесь вначале содержится сюжетное обоснование посещения героем свя-

насьева, т. II. М., 1938, № 188, стр. 86—87) петуха (кочетка) бросают в воду, в колодезь, в горячую печь прямо в огонь, а он остается целым и верно служит старику со старухой. За указание на сходство мотивов благодарю Л. А. Дмитриева.

²⁷ Не потому ли этот Требник сохранился в конце концов в коллекции Архива Синода, что его последняя глава (статья 62-я) — Отписка Степана Тарбеева, — выпадая из привычного круга статей Требника, могла послужить причиной изъятия книги, как не вполне каноничной. Требник этот, судя по владельческим записям, бытовал в Вологодском уезде, затем еще в XVII в. был в Вологде приобретен священником церкви Благовещения подмосковного села Тайнинского. О составе этого Требника см.: Описание рукописей, хранящихся в архиве св. Синода, т. I. СПб., 1904, стр. 418—423.

тых мест, а затем последовательно излагаются его перемещения среди достопримечательностей и реликвий православия. Нам не известно, был ли в действительности среди костромских помещиков Полозовых Василий Васильевич и, если был, попал ли в плен, будучи на службе у Б. А. Репнина, к крымским татарам, а от них — к туркам. Описание пути и святых мест в Челобитной довольно однообразно; оно вполне традиционно: нельзя назвать его ярким, самобытным или особенно впечатляющим. Отчасти оно напоминает Хождение Арсения Селунского. Такое традиционное изложение пути по святым местам показывает, насколько был привычным и знакомым для более или менее начитанного автора второй половины XVII в. тип древнерусского хождения.

Личность автора при этом проявляется незначительно. Неоднократно подчеркивается лишь присущая ему приверженность православной вере и осуждение турецкого «бусурманства». Но эта особенность скорее всего продиктована целью написания Челобитной — для получения жалованья и службы в Московской Руси. Только дважды автор, в прошлом военный, обращает внимание на укрепления и на оружейное ремесло: когда сообщает о гробе Давидове («Кругом двора его (Давида, — О. Б.) ров, а через ров мост, а на мосту устроены цепи и пушки») и когда описывает темницу Иосифа Прекрасного в Египте («А ныне тут кладезь, а воду берут с того кладезя на пороховое дело»). В этом отношении Челобитная Василия Полозова сильно уступает анонимному Описанию Турецкой империи, составленному русским, бывшим в плену у турок во второй половине XVII в., и опубликованному П. А. Сырку и приписанному им Федору Дорохину, которому довелось быть военным даже в турецкой неволе и, по-видимому, ставшему мусульманином.²⁸

Обращает на себя внимание описание встречи с московскими послами (а во второй редакции — с московским резидентом в Испогане). Именно в посольской среде XVI—XVII вв. собирались сведения, впечатления и «роспросные речи» многих русских, побывавших в чужих землях.²⁹ В ряде случаев они облакались в литературную (притом умело приданную) форму, как мы видим это на примере Отписки Степана Тарбеева. При других обстоятельствах общение с посольскими чиновниками, искушенными в деловой переписке, могло оказаться толчком для составления Челобитной Василия Полозова, не лишённой в то же время и литературного интереса.

Привлеченные нами памятники отчасти раскрывают особенности литературного быта XVII в., когда жанр древнерусских «хождений» был одним из самых распространенных и сложившихся.³⁰

Ниже приводятся тексты обоих литературных памятников, подготовленные по правилам публикации текстов, принятым в ТОДРЛ; Отписка Степана Тарбеева — в первой редакции. Для Челобитной Василия Полозова избран второй («посольский») вид первой редакции, так как этот вид до сих пор неизвестен.³¹

²⁸ Православный Палестинский сборник, т. X, вып. 3. СПб., 1890.

²⁹ Ср. Распросные речи Дмитрия Петрова, бывшего в плену у турок. — ДАИ, т. X, СПб., 1867, стр. 142—143, № 46 (1682—1683 гг.); М. Н. Березжков. Русские пленники и невольники в Крыму. — Труды VI Археологического съезда в Одессе (1884 г.), т. II. Одесса, 1888, стр. 342—372.

³⁰ О сближении жанра «путешествий» с другими литературными жанрами в XVII в. см.: А. А. Морозов. Заметки о Хождении Василия Гагары. — «Československá Rusistika», т. XIV (1969), 4, стр. 145—150.

³¹ О публикациях по отдельным спискам, в том числе первого вида первой редакции (списки Г, У) и второй редакции (список Б) см. примеч. 5

Челобитная Василия Полозова

Первая редакция

Второй (посольский) вид

Основной текст: ГПБ, СПб.ДА, № 432 Д
 Разночтения: ГБЛ, ф. 205 (ОИДР), № 197 О

л. 212 1, 1 Списание челобитной.² Царю государю и великому князю
 Феодору Алексеевичу всеа великия и малыя и белыя Росии самодержцу
 бьет челом холоп твой костромитин Васка Васильев сын Полозов. Служил я, холоп твой, отцу твоему блаженные памяти великому государю
 царю и великому князю Алексею Михайловичу всеа великия и малыя
 л. 12 об. и белыя Росии самодержцу со отцем своим Васильем в малых летех
 на Яблонном з боярином и воеводою и³ || князем⁴ Борисом Александрови-
 чем Репниным. И на тех ваших, великого государя, службах възяли меня,
 холопа твоего, в полон крымские татары.⁵ И в полону я, холоп твой.
 в Крыму был полтара годы, а ис Крыму отдан был в подарьках тур-
 скому салтану. А⁶ у турецкого салтана перед самим ходил в шатрах две-
 ндцать лет. И турецкой салтан уведал, что я еще веру свою христианскую
 л. 213 верую, а их бусарманской⁷ веры не приступаю.⁸ И⁹ рнясь на меня, хо-
 лопы || твоего, для того, что я не обусарманился,¹⁰ велел меня, ¹¹холопа
 твоего,¹² казнить смертною казнию. И от той смертной казни упросил¹³
 меня, холопа твоего, большой мурза именем Ахмета. И вместо смертной
 казни отдали меня, холопа твоего, на катаргу. И я на катарге был девять
 лет, руки и ноги были скованы. И я, холоп твой, молился господу богу
 л. 213 об. и великому Николаю чудотворцу и всем московским чудотворцем,¹⁴ и
 обрекался¹⁵ || итти¹⁶ ко гробу господню. И божиею милостию катаргу
 разбило и ¹⁷турские люди и невольники наша братья¹⁸ все потонули.
 А¹⁹ я, холоп твой, х которому бревну был прикован и на том бревне меня,
 холопа твоего, двоих нас с невольником прибило волною к берегу.²⁰ И от-
 туды я, холоп твой, пошел во Иерусалим через²¹ многие города²² турецкие.
 И был я, холоп твой, во Иерусалиме и во²³ Вифлиеме²⁴ и ²⁵во Псалони-
 нии.²⁶ И ходил я, холоп твой, по турецкому,²⁷ в турецком платье, ²⁸по
 платью²⁹ и по языку нигде || меня, холопа твоего, не задерживали³⁰ и не
 л. 214 спрашивали. А шел я, холоп твой, во Иерусалим через³¹ многие го-
 роды³² турецкие на турецкой град Пиния, а с Пиния на Оскальная,³³
 а с Оскального³⁴ на Оданная,³⁵ а с Оданного³⁶ на Куркала, а с Куркала
 на Опиния, а с Опиния на Чигур, а с Чигура на Хар,³⁷ а³⁸ с Хара³⁹
 на Хамая, а с Хамая на Сапифью, а с Апифы⁴⁰ на Скупиф,⁴¹ а с Ку-
 пифы⁴² на Шам,⁴³ а с ⁴⁴Шама⁴⁵ на Яковль⁴⁶ мост Иосифа Прекраснаго
 л. 214 об. отца, где || Ияков ⁴⁷построил тот мост⁴⁸ через⁴⁹ Иордан реку, а ходу

1, 1-2 Нет О. 3 Нет О. 4 князь О. 5 татары О. 6 И О. 7 бусур-
 манской О. 8 приступаюся О. 9 Нет О. 10 обусурманился О. 11-12 Нет О.
 13 упрощал О. 14 Доб. безпрестанно О. 15 обрекался О. 16 иттить О. 17-18 не-
 волники наша братья и турочаня люди О. 19 И О. 20 берегу О. 21 чрез О.
 22 грады О. 23 Нет О. 24 Вивъфлееме О. 25-26 в Сепсимани О. 27 турецкой О.
 28-29 Нет О. 30 задержали О. 31 чрез О. 32 грады О. 33 Оная О. 34 Оная О.
 35 Одан О. 36 Ондана О. 37 Ахар О. 38 Нет О. 39 Ахара О.
 40 Афин О. 41 Купиф О. 42 Купифи О. 43 Шал О. 44 Нет О. 45 Шалла
 О. 46 новой О. 47-48 тот мост построил О. 49 чрез О.

того мосту пять⁵⁰ дней. А по конец того мосту град Иаковль, а по турски⁵¹ тот град Сафат⁵² и в том граде жил Ияков,⁵³ Иосифа Прекрасного отец.⁵⁴ А с Афату пошел под Назарет,⁵⁵ с⁵⁶ под^а Назарету пути нет, только место знать. И стоит тут⁵⁷ гора Фаворская,⁵⁸ где господь преобразился. А Назарет стоит под Фаворскою горою. И от Фаворской || горы пошли три дороги: дорога пошла во Египет, другая пошла л. 215 во Иерусалим, третья пошла к проклятому Махмету, по своей вере моляцца. И от Фаворской горы пошел я⁵⁹ на город на Оболок,⁶⁰ и на Обо-
локе⁶¹ указали мне греки кладезь, где ⁶²Христос прииде⁶³ к жене самаря-
ныне. И я сказался, что православной христианин. И тот кладезь зава-
лился. И турки ругаютца над ним, мечут в тот кладезь ⁶⁴кал и⁶⁵ каме-
ние⁶⁶ и всякой навоз. И тут я жил у греческого попа четыре⁶⁷ || дни.л. 215 об.
И тот священник указал⁶⁸ мне,⁶⁹ где господь беседовал со ученики своими
и апостолы на горе на камени. И на том камени знамение и доньне⁷⁰ аки
снег бело.⁷¹ И оттуды⁷² я пошел⁷³ во Иерусалим, а⁷⁴ до Иерусалима⁷⁵
ходу день. А пришел я приставши⁷⁶ к иерусалимскому паше именем Мо-
сеян.⁷⁷ Сказался ему,⁷⁸ что турчанин цареградцкой житель, и во Иеру-
салиме ⁷⁹ходил в церковь⁸⁰ || волно, потому что ключь тое церкви турки л. 216
держат и в церкви молятся⁸¹ господу богу втайне. И приложился ко гробу
господню. И оттуды пошел смотреть пупа⁸² земнаго.⁸³ Пуп земной от
гроба господня три сажени и⁸⁴ щель адова, тут же ад.⁸⁵ А величиною та
щель как человеку боком пролеть. А водил меня и указывал арменин.
И оттуды ходил смотреть темницы, где господь бог⁸⁶ сидел и где был
привязан; и тут камень⁸⁷ учинен, аки ступа, и где господню ризу
ра||здраком. И оттуды⁸⁸ пошел на Голгофу. А⁸⁹ Голгофа от гроба гос-
подня ⁹⁰седьмь на десять⁹¹ степеней. И видел, где кровь господня уканула л. 216 о
на главу Адамълю. И тут щель на полпяди. А в великую субботу схо-
дил⁹² огонь с небеси всякими различными цветами за два часа до вечера
ко гробу господню ⁹³на камень,⁹⁴ которой камень навален на гроб гос-
поднен. И у того камени спят три потриарха: греческой, арменской,
фряжской.⁶ И того огня засветил свещу || греческой потриарх и по браде л. 217
своей поведет, и огонь брады не палит. И видя то страшное чюдо, арапы
и иныя многия бусурманы и тому чюду дивилися. И ⁹⁵греческаго
патриарха называют⁹⁶ безбожным еретиком. В тое же великоденскую суб-
боту как⁹⁷ сходил огонь с небеси всякими различными⁹⁸ цветами. И тур-
ской их великой дьяк стал христианином⁹⁹ называтца¹⁰⁰ и крести^{11,1} лице
свое крестообразно, || смотря на такое великое чюдо. И турчания схватили л. 217 об.
своего дьяка за руки и за ноги и повели его в приказ к своей бусурман-
ской.² И тот турчанин не обратился в их поганую веру и крести³ лице
свое крестообразно, а их веру проклинает. И они его опять притащили
в церковь Воскресения Христова и сожгли его на Лобнем месте, где
было сошествие господне со осяти. А сожгли они того турчанина
⁴для || того,⁵ что с того числа в ту церковь никого не пускать, кроме тех л. 218

^а В ркп. с од. ^б В ркп. вряжской.
⁵⁰ 5 О. ⁵¹ турецки О. ⁵¹⁻⁵² Асафат тот град О. ⁵³⁻⁵⁴ отец Иосифа Пре-
краснаго О. ⁵⁵⁻⁵⁶ а ис О. ⁵⁷⁻⁵⁸ Фаворская гора О. ⁵⁹ Нет О. ⁶⁰ Болк О.
⁶¹ Оболаке О. ⁶²⁻⁶³ прииде господь О. ⁶⁴⁻⁶⁵ Нет О. ⁶⁶ камень О. ⁶⁷ 4 О.
⁶⁸ указ О. ⁶⁹ Нет О. ⁷⁰ не О. ⁷¹ белы О. ⁷²⁻⁷³ пошел я О. ⁷⁴ и О.
⁷⁵ Ерусалима О. ⁷⁶ пристававши О. ⁷⁷ Мосей; доб. А О ⁷⁸ Нет О. ⁷⁹⁻⁸⁰ в цер-
ковь ходил; доб. воскресения Христова турком ходил в ту церковь О. ⁸¹ помо-
лился О. ⁸² путя О. ⁸³ Доб. Ио. ⁸⁴ а О. ⁸⁵ Нет О. ⁸⁶ Нет О.
⁸⁷ Нет О. ⁸⁸ оттуда О. ⁸⁹ Нет О. ⁹⁰⁻⁹¹ 17 О. ⁹² сходит О. ⁹³⁻⁹⁴ Нет О.
⁹⁵⁻⁹⁶ называют греческаго патриарха О. ⁹⁷ Нет О. ⁹⁸ разными О. ⁹⁹ христиа-
нин О. ¹⁰⁰ назывался О.
^{11,1} крестил О. ² Доб. вере О. ³ крестил О. ⁴⁻⁵ Нет О.

людей,⁶ которые ключь⁷ тое церкви⁸ держат. А⁹ после того ходил к Силуамстей купели. И у Содома и у Гомора был.¹⁰ И у Давидова дому был¹¹ и у гроба Давидова был.¹² А гроб Давидов от церкви Воскресения Христова¹³ как стрелою стрелить.¹⁴ Кругом¹⁵ двора его каменной город, а круг города ров, а через¹⁶ ров мост, а на¹⁷ мосту устроены¹⁸ || цепи и пушки; а христианину в него не входить.¹⁹ А как²⁰ принесет бог²¹ рускаго человека, и он даст человеку по золотому, и ево пустят смотреть. А хором на дворе Давидове одна полата, замъкнута двумя замками, да два окошка; а²² стерегут того двора по двадцети²³ человек. И²⁴ оттуды ходил во Вифлием. И во Вифлиеме есть монастырь и в том монастыре камень. И на том камени опочивал Илья пророк. И кто придет во Вифлием, и на том камени опочивают христиания; и я,²⁵ грешной, спал дважды. И от камени пошел во Вифлием. И во Вифлиеме три церкви, церковь греческая, церковь арменская, церковь фряжская.²⁶ Служба в них часто бывает. И в том же месте родивыися господь. И то место я поцеловал. И оттуды пошел к маврицкому дубу, где опочивают Авраам и Исаак и Иаков и где прииде господь в троице. И оттуды пошел во Иерусалим. И ходил в их турскую мечеть. ||²⁷ А та их турская мечеть²⁸ зделана²⁹ против того обрасца, как зделана святая святых. Среди тое мечети стоит³⁰ камень на воздухе, как человеку рукою достать, а ничим тот камень недержим, а по конец того камени аки человечья глава.³¹ Кругом³² тот камень дватцеть сажен, да кругом³³ его решетка железная, а дела та решетка Давида царя. В той мечети, говорят греки, что опочивает Соломон || царь, а турки про Соломона не сказывают. И у Моисея пророка был,³⁴ где Иосиф Прекрасной вкинут в ров от³⁵ братии своей.³⁶ И тут я был и во Египте я, холоп твой, ходил.³⁷ Во Египте³⁸ жил я³⁹ полтара годы. И в полаты Иосифа Прекраснаго⁴⁰ ходил и⁴¹ к темнице⁴² ходил, где Иосиф Прекрасной заточен бысть от⁴³ братии своей.⁴⁴ А глубина тое темницы сто⁴⁵ сажен. А⁴⁶ ныне тут⁴⁷ кладезь, а воду берут с⁴⁸ того кладезя⁴⁹ на пороховое дело. А во Египте только два кладезя.⁵⁰ || А река от Египта две версты. И от Египта ходил на Синайскую гору. А на Синайской горе опочивает Савва пустынный. И во Иудейском городе был. И оттоле ходил, где опочивает Иоанн Предтеча. А почивает⁵¹ он между⁵² трех пророков:⁵³ Ревания, Ивания и Окрийи. И старейшан⁵⁴ Иван⁵⁵ изал шенской шеллах ирем набир кирии⁵⁶ турского салтана тут же лежат,⁵⁷ где Иосиф Прекрасный⁵⁸ заточен был || и туды я,⁵⁹ холоп твой, ходил.⁶⁰ А⁶¹ живут тут⁶² паши картажныя.⁶³ И тех⁶⁴ пашей знаю поимянно. А⁶⁵ жил я в тех арменских турках девять⁶⁶ месяцев. И оттоле ходил в Невевии град,⁶⁷ и Невевии⁶⁸ град пуст, толко опочивает Иона пророк. А с турской земли⁶⁹ шел я⁷⁰ на Черкасскую землю⁷¹ с крымскими⁷² на обозех, вышел во Грузинскую землю, а из Грузинской земли на порубежной город на Одрюм,⁷³ а с Орюма⁷⁴ || на Шах⁷⁵ реку, а Шахоу

6 Нет О. 7 ключи О. 7-8 Нет О. 9 И О. 10-11 Нет О. 12 Доб. же О.
 13 Нет О. 14 Доб. А О. 15 круг О. 16 чрез О. 17 Нет О. 18 построены О.
 19 входимо О. 20-21 бог принесет О. 22 и О. 23 20 О. 24 Нет О.
 25 аз О. 26 Доб. А О. 27-28 Нет О. 29 Доб. так О. 30 Доб. тут О.
 31 Доб. слово в слово О. 32-33 Нет О. 34 Доб. и О. 35-36 братьев своих О.
 37-38 И О. 39 Нет О. 40 Нет О. 41-42 в темницы О. 43-44 братьев своих О.
 45 100 О. 46 И О. 47 Доб. есть О. 48 ис О. 49-50 Нет О. 51 опочивает О.
 52 меж О. 53 пророк О. 54 старейши О. 55-56 залшецкой шемал иарем и арби и три О. 57 лежит О. 58 Нет О. 59-60 ходил холоп твой О.
 61 И О. 62 Нет О. 63 каторжныя О. 64 Доб. я О. 65 И О.
 66 9 О. 67 Доб. а по турецки тот град Мизанул О. 68 Ниневион О. 69-70 Нет О.
 71 Доб. и О. 72 татары О. 73 Урюм О. 74 Урюма О. 75 нах. О.

рекою ехал в Вавилон, а по турскому⁷⁶ в Балдат.⁷⁷ А из Вавилона пристал к кизыльбашскому^а купчине, именем Коньдрату.⁷⁸ И я сказался ему, что пресветлаго царя человек,⁷⁹ был взят в полон на государевой службе, и он меня вывез в Кизылбашскую землю к⁸⁰ кизылбашскому⁸¹ шаху. И⁸² шах меня, холопа твоего, хотел обусурманить.⁸³ И давал мне⁸⁴ многую || казну.⁸⁵ И я, холоп твой, помня⁸⁶ православную веру, босурманница⁸⁷ не захотел,⁸⁸ на многое⁸⁹ богатство не возвратился. А которые моя братья невольники многие в ту веру предались и кинулись на многое богатство.⁹⁰ И тут⁹¹ я нашел грузинского царства Давида Николаевича.⁹² А Давид Николаевич⁹³ указал мне⁹⁴ двух послов московских, переводчика Стеньку Христофорова, да⁹⁵ посольского || подьячего⁹⁶ Никифора Ларионова. И Давид Николаевич дал мне двадцать⁹⁷ рублей денег. И я бил челом Никифору Ларионовичю, и он меня вывез на Терек на своих⁹⁸ подводах. А ехал я с ним год, в хорчи и в платье издержал⁹⁹ двадцать два¹⁰⁰ рубли, а ис Терка выехал в Астрахань.

Милосердый^{III, 1} великий государь царь и² великий князь Феодор Алексеевич, всеа великия и малыя и белыя России самодержец, пожалуй меня, холопа своего, за службу отца моего и мою, холопа твоего,³ и за полное терпение⁴ вели, государь, мне быть при своей светлости в чину, в каком ты⁴ изволишь. Великий государь, смилуйся.

ПРИЛОЖЕНИЕ II

Отписка Степана Тарбеева и Ивана Басова

Основной текст: ГБЛ, ф. 173 (собр. МДА), № 202 М
Разночтения:

ГИМ, собр. Забелина, № 262 (503)	З
ГПБ, собр. ОЛДП, О. № 8	()
ГПБ, собр. Погодина, № 1576	П
ЦГИА, ф. 834 (архив Синода), оп. 1, № 881	С
ГБЛ, ф. 37 (собр. Большакова), № 116	Б
ГБЛ, ф. 310 (собр. Ундольского), № 1306	У
Архив ЛОИИ, ф. 11 (Археографическая комиссия), оп. 1, № 44	А

1, 1¹Список с отписки, ²что прислал к государю патриарху посол ис Крыму в прошлом³ во⁴ 138⁵ году августа в⁶ 24⁷ день.⁸ Государю царю и великому князю Михаилу Федо-

^а В ркп. кизыльбайскому. ¹ В ркп. Николаевича. ⁴ В ркп. терпение
⁷⁶ турецки О. ⁷⁷ Балдах О. ⁷⁸ Канра О. ⁷⁸⁻⁷⁹ Нет О. ⁸⁰ Нет О.
⁸¹ кизыльбацкому О. ⁸² А О. ⁸³ обусурманить О. ⁸⁴⁻⁸⁵ многое богатство О.
⁸⁶ поминая О. ⁸⁷ обусурманится О. ⁸⁸ Доб. и О. ⁸⁹ много О. ⁹⁰ богатства О.
⁹¹ Нет О. ⁹²⁻⁹³ Нет О. ⁹⁴ Нет О. ⁹⁵⁻⁹⁶ подьячего посольского О.
⁹⁷ 20 О. ⁹⁸ двоих О. ⁹⁹⁻¹⁰⁰ 22 О.
^{III, 1-2} государь и О. ³ своего О. ⁴ Доб. государь О.
1, 1-72 Текст в списке С утрачен. ¹⁻³ Нет ОП; Сказание о иконе пресвятей богородицы како являлася во Царьграде Б; Явление о иконе пречистыя богородицы како явися во Царьграде У; Явление иконе пречистыя богородицы Казанской явися во Царьграде А.
²⁻³ слово в слово, какову писал ис Крыму посол Степан Тарбеев да товарищъ его Иван Басов ко государю царю и великому князю Михаилу Феодоровичю всеа Росии самодержцу и к великому государю святейшему патриарху Филарету Никитичю и всеа Росии Э. ³⁻⁴ В лето Э; Лета ОПБУА. ⁵ 7137 Э; 7138 ОП; 7130 Б; 7136 У; 7036 А. ⁶ Нет А. ⁷ 8 Э. ⁸ Доб. Писали ЭБУА; писал ОП.

ровичю всеа Русии^{9 10} и великому государю светейшему¹¹ патриарху¹²
¹³Филарету Никитичю¹⁴ московскому¹⁵ и всеа Русии¹⁶ холопы¹⁷ ваши¹⁸
 Степанко¹⁹ Тарбеев,²⁰ Ивашко²¹ Басов^{22 23} челом бьют.²⁴

Декабря, государи,²⁵ во²⁶ 18²⁷ день²⁸ приходил²⁹ к нам,^{30 31} холопом
 вашим,³² полоненик³³ курчанин^{34 35} посацкой человек³⁶ Офонка³⁷ Васильев.
 А сказывал³⁸ нам,^{39 40} холопом вашим,⁴¹ что⁴² он в турской земли был⁴³
 а. 142 об. много || лет⁴⁴ в работе.⁴⁵ И ныне де⁴⁶ он⁴⁷ отработался и⁴⁸ выехал⁴⁹ в Крым
 сего лета, а⁵⁰ хочет^{51 52} на Русь итти.⁵³ А сказывал⁵⁴ нам, холопом ва-
 шим,⁵⁵ что во Царьгороде⁵⁶ в⁵⁷ соборной церкви у Софии премудрости⁵⁸
 божи⁵⁹ над⁶⁰ дверьми явилася⁶¹ икона пречистые богородицы.⁶² И⁶³ тур-
 ской де⁶⁴ царь^{65 66} с пашами своими^{67 68} тое икону ходил смотрити.⁶⁹
⁷⁰И⁷¹ паши де ему говорили, что де веруют⁷² греки и⁷³ стрельцы⁷⁴ гре-
 ческаго города,⁷⁵ что⁷⁶ тое икону⁷⁷ поставили на том месте греки.⁷⁸ И тур-
 ской⁷⁹ де⁸⁰ царь⁸¹ тое⁸² икону^{83 84} пречистые богородицы^{85 86} велел⁸⁷ обде-
 лать⁸⁸ кругом⁸⁹ и закрыти⁹⁰ досками и прибить⁹¹ гвоздием,⁹² чтоб⁹³ тое
 иконы⁹⁴ не видел никто.⁹⁵ И⁹⁶ назастрее⁹⁷ той⁹⁸ же⁹⁹ образ¹⁰⁰ пречистые
 богородицы^{11, 1} стал³ тут же⁴ у⁵ церковных дверей⁶ выше того места.⁸
 И царь де⁹ велел тот образ¹⁰ пречистые¹¹ богородицы¹² вкинуть в кла-
 дезь^{13 14} и заметать¹⁵ камением и¹⁶ засыпать¹⁷ землею.^{18 19} Назастрее
 а. 143 де²⁰ || тот образ²¹ пречистые богородицы²² стал²³ на том же месте
²⁴ церкви^{25 26} Софии премудрости божи^{27 28} на дверех.²⁹ И царь³⁰ де³¹
³² тот образ пречистые богородицы³³ велел³⁴ вкинуть в море.³⁵ И³⁶ на-
 завьтри де^{37 38} тот образ³⁹ пречистые⁴⁰ богородицы⁴¹ стал⁴² на том же
 месте^{43, 44} церкви⁴⁵ Софии премудрости⁴⁶ божи^{47 48} на дверех.⁴⁹

⁹ Росин ЗОА; доб. ис Крыму А; к Москве из Крыму У. ¹⁰⁻¹⁶ Нет УА.
¹¹⁻¹⁴ Филарету Никитичю патриарху П. ¹² Нет З. ¹³⁻¹⁵ московскому Филарету
 Никитичю О. ¹⁶ Доб. ис Крыму ОПБ. ¹⁷ посол ЗОПБУ; послы А. ¹⁸ Нет
 ЗОПБУА. ¹⁹ Степан ЗОБ; Стефан ПУА. ²⁰ Тарбиев О; Торбеев У; Торь-
 бев А; доб. да ЗБУА; доб. да подъячей ОП. ²¹ Иван ЗОПБУА. ²² Холопов
 БУА. ²³⁻²⁴ Нет ЗОПБУА. ²⁵ Нет ЗОПБУА. ²⁶ в ЗОПБА; нет У. ²⁷ 10 А.
²⁸ Нет У. ²⁹ пришел ЗОПБУА. ³⁰ ним ЗОПБУА. ³¹⁻³² Нет ЗОПБУА.
³³ полоненик О; полоняник ПБ; поланеник У. ³⁴ Нет З; турчанин ПБ; турченин
 УА. ³⁵⁻³⁶ Нет А. ³⁷ Афанасий ОП; Афонка БУ; Афошка А. ³⁸ сказал З.
³⁹ Нет УА; им ЗОПБ. ⁴⁰⁻⁴¹ Нет ЗОПБУА. ⁴²⁻⁴³ был он в турской земли О;
 он был в турской земли ЗБУА. ⁴⁴⁻⁴⁵ Нет З. ⁴⁶ Нет ЗОПБУА. ⁴⁷ Нет З.
⁴⁸ Нет А. ⁴⁹ вышел О. ⁵⁰ и ЗУА; доб. и Б. ⁵¹ хочет ЗА; хочется доб.
 ему Б. ⁵²⁻⁵³ итти на Русь ЗА. ⁵³ иттить У. ⁵⁴⁻⁵⁵ им ЗОПБ; нет УА. ⁵⁶ Ца-
 реграде ЗОПБУА. ⁵⁷ у О. ⁵⁸ премудрей А; доб. слова П. ⁵⁹ божиа ЗОПБ;
 доб. богородицы А. ⁶⁰ на ОПБУА. ⁶¹ Нет З. ⁶² Нет О. ⁶³⁻⁶⁵ царь тур-
 ской Б. ⁶⁶ Нет ЗА. ⁶⁶⁻⁶⁷ Нет А. ⁶⁷ Нет ЗОПУ. ⁶⁸⁻⁶⁹ ходил тое иконы
 смотреть ЗОПА. ⁷⁰⁻⁷² Нет А. ⁷¹ А У. ⁷² ворукут П; далее отсюда начи-
 нается список С. ⁷³⁻⁷⁵ греческие стрельцы А. ⁷⁴⁻⁷⁵ греческаго роду; доб. да З;
 города того греческаго ОП; греческия земли У; греческие С. ⁷⁶ Доб. де Б; доб.
 они О. ⁷⁷⁻⁷⁸ оне поставили на том месте СБУ. ⁷⁸ Нет ОА. ⁷⁹ Нет СУА.
⁸⁰ Нет ОСА. ⁸¹⁻⁸³ велел тот образ СУА. ⁸² ту О. ⁸⁴⁻⁸⁵ де П. ⁸⁴⁻⁸⁷ Нет А.
⁸⁶⁻⁸⁸ зделати С. ⁸⁷ Нет У. ⁸⁹⁻⁹⁵ Нет А. ⁹⁰ покрить З. ⁹¹ обить У.
⁹² гвоздьми О. ⁹³ Нет Б. ⁹⁴⁻⁹⁵ никто не видал ЗОПСБУ. ⁹⁶ Нет О. ⁹⁷ Доб.
 де ОПБ. ⁹⁸ тот ЗОПСБУА. ⁹⁹ Нет ЗСУА. ^{100-11, 1} Нет У. ²⁻⁴ тут ста доб.
 в церкви С; ста А. ³⁻⁴ на том же месте ЗПБУА; на том же О. ⁵⁻⁶ дверей
 церковных С. ⁵⁻⁶ церкви у Софии премудрости божи над дверьми УА. ⁷⁻⁸ Нет З
⁹ Нет СБУА. ¹⁰⁻¹² Нет УА. ¹¹ Нет О. ¹³ колодез О; море А. ¹⁴⁻¹⁸ Нет А.
¹⁵⁻¹⁷ Нет З. ¹⁵⁻¹⁸ землею и камением О. ¹⁶ Доб. прибити гвоздием С. ¹⁷ песком
 СБУ; доб. А З; доб. и ОПБУА. ¹⁹⁻²² И тот образ пречистые богородицы назастрее
 ре С. ²⁰ Нет ЗОБУА. ²¹⁻²² Нет У. ²³ ста А. ²⁴ в ПС. ²⁵ Нет А;
 доб. у У. ²⁶⁻²⁷ Нет З. ²⁸⁻²⁹ над дверми ОПСБУА. ³⁰ Доб. турской Б.
³¹ Нет ОСУ; турской Б. ³²⁻³⁴ велел тот образ УА. ³³ Доб. опять ОП. ³⁵ кля-
 дезь; Доб. и заметать камением и засыпать песком А; доб. И ту де икону в море
 вкинули О. ³⁶ Нет О; А ПС. ³⁷ Нет ЗСБУ. ³⁸⁻⁴⁵ стал тот образ пречистые
 богородицы в церкви у С. ³⁹⁻⁴¹ Нет У. ⁴⁰ Нет О. ⁴² ста А. ⁴³⁻⁴⁶ Нет З
⁴³⁻⁴⁷ Нет У. ⁴⁴ во П; в С. ⁴⁵ Нет ОПА. ⁴⁶ Доб. слова П. ⁴⁷ божиа ОПБ
⁴⁸⁻⁴⁹ на том же месте над дверьми С; нет БУА.

И царь⁵⁰ де⁵¹ тот образ пречистые богородицы велел⁵² ⁵³ в огне⁵⁴ жечь⁵⁵ ⁵⁶ И как де⁵⁷ тот образ⁵⁸ сожгли⁵⁹ и от того де⁶⁰ образа⁶¹ пошлн три⁶² звезды.⁶³ И от тех де⁶⁴ звезд⁶⁵ во Царегороде⁶⁶ в трех⁶⁷ местех⁶⁸ загорелось⁶⁹ де⁷⁰ ⁷¹ многие дворы и лавки,⁷² ⁷³ где приставают⁷⁴ ⁷⁵ караблн и⁷⁶ суды,⁷⁷ выгорели⁷⁸ многие.⁷⁹ И⁸⁰ тот де⁸¹ образ⁸² пречистые богородицы⁸³ из огня⁸⁴ встал⁸⁵ невидимо и⁸⁶ стал⁸⁷ на том же месте.⁸⁸ И⁸⁹ царь⁹⁰ де⁹¹ стал⁹² уstraшен,⁹³ ⁹⁴ царяграцкаго патриарха⁹⁵ хотел⁹⁶ ⁹⁷ казнить ⁹⁸ злою смертию.⁹⁹ А говорил де¹⁰⁰ царь патриарху: «Что¹⁰¹ ¹⁰² де¹⁰³ ¹⁰⁴ ты¹⁰⁵ зделал¹⁰⁶ ¹⁰⁷ ведовством¹⁰⁸ своим¹⁰⁹?». ¹¹⁰ И¹¹¹ приходили¹¹² де¹¹³ к царю ¹¹⁴ афендей¹¹⁵ иво¹¹⁶ и ¹¹⁷ царю¹¹⁸ то¹¹⁹ разсуждали:¹²⁰ «Нельзе¹²¹ де¹²² тебе ¹²³ за то¹²⁴ патриарха¹²⁵ казнить, || не от него ¹²⁶ де¹²⁷ то¹²⁸ зделалось, а¹²⁹ зделалась¹³⁰ де¹³¹ от бога. Видел¹³² ты, ¹³³ царю,¹³⁴ и сам, ¹³⁵ что от тое иконы бог ¹³⁶ показал чудеса.¹³⁷ И¹³⁸ ¹³⁹ метал де¹⁴⁰ ты ¹⁴¹ тое икону¹⁴² в кладезь¹⁴³ и ¹⁴⁴ заметывал¹⁴⁵ каменнем и¹⁴⁶ ¹⁴⁷ землеко, ¹⁴⁸ и ¹⁴⁹ ¹⁵⁰ в море метал¹⁵¹ и¹⁵² в огне ¹⁵³ велел жечь¹⁵⁴. И она¹⁵⁵ ставилась¹⁵⁶ на том же месте и¹⁵⁷ ничим¹⁵⁸ невидима».

И царь де¹⁵⁹ их¹⁶⁰ не послушал,¹⁶¹ послал¹⁶² тое иконы¹⁶³ ¹⁶⁴ снимати турченина.¹⁶⁵ И ¹⁶⁶ тот де¹⁶⁷ турчанин влезши¹⁶⁸ ¹⁶⁹ ударил¹⁷⁰ тое икону¹⁷¹ ¹⁷² пред царем ¹⁷³ по лицу смолою.¹⁷⁴ И тово¹⁷⁵ ¹⁷⁶ де¹⁷⁷ человека¹⁷⁸ ¹⁷⁹ от тое иконы ¹⁸⁰ пре-

л. 143 об.

50-52 велел тот образ У; велел тот образ пречистыа богородицы А. ⁵¹ турской Б; нет СБ. ⁵³⁻⁵⁴ во огни ЭПА; огнем СБ. ⁵⁴ огни О. ⁵⁵ сожжеши О; сожжечь П; жечь С; жечь У; жещи А. ⁵⁶⁻⁵⁹ Нет А. ⁵⁷ Нет ОПСБУ. ⁵⁸ Доб. пречистые богородицы велел во огни Э; стали во огни ОП; огнем Б; в огне У. ⁵⁹ жечь Э; жещи О; жечи П; жгли СБУ; доб. огнем С. ⁶⁰ Нет ОСБУА. ⁶¹⁻⁶³ три звезды пошли С. ⁶² З БУ. ⁶³ Доб. на небо СБА; на небеса У; огненные О. ⁶⁴ Нет ОПСБУА. ⁶⁵⁻⁶⁶ Нет Э. ⁶⁵⁻⁶⁹ Нет А. ⁶⁵⁻⁶⁹ загорелся в трех местех С. ⁶⁷ тех У. ⁶⁹ загорелись ОБ; загорелся А. ⁷⁰ и ЗОП; нет СБУА. ⁷¹⁻⁷² много дворов и лавок доб. згорело О. ⁷² Доб. погорели и П; доб. и ОСБУ. ⁷³⁻⁷⁷ суды и караблн А. ⁷³⁻⁷⁹ суды и караблн многия места выгорели У. ⁷⁴ пристаот О. ⁷⁵⁻⁷⁷ суды и караблн О. ⁷⁶⁻⁷⁹ и тут многие места выгорели Б. ⁷⁶ Доб. все С. ⁷⁷ Доб. все Э; доб. и те места ОП. ⁷⁸ погорели О; горели П. ⁷⁹ Нет ЗОПА; доб. места С. ⁸⁰ А ОПУ. ⁸¹ Нет СБУА. ⁸²⁻⁸⁴ Нет А. ⁸²⁻⁸³ Нет БУ. ⁸⁵ поднялся ЗОПУА; поднявса Б; поднялась С; доб. и О. ⁸⁶ Нет О. ⁸⁷ стала С; ста А доб. де Э. ⁸⁸ Доб. у церкви у Софии премудрости божи на дверьми У; на дверьми А. ⁸⁹ А А. ⁹⁰⁻⁹³ Нет УА. ⁹¹ Нет ОС; турской Б. ⁹² бысть У; доб. во ЗОПС; в великом Б. ⁹³ уstraшении ЗОПС; уstraшение Б; доб. велицем ЗОП. ⁹⁴⁻⁹⁵ патриарха царяграцкаго Б. ⁹⁶ Доб. за то ЗОП. ⁹⁷⁻⁹⁹ злою местню казнить Б. ⁹⁸⁻⁹⁹ Нет УА. ¹⁰⁰ Нет СБУА. ¹⁰¹ III, 1-5 ты де зделал то О. ¹⁻⁴ Нет БУА. ² Нет С. ³⁻⁶ ты зделаа то П. ³⁻⁵ ты то Э. ⁵ Доб. злодей СУ. ⁷⁻⁹ своим ведовством С; своим ведунством А. ⁸ ведунством БУ. ¹⁰⁻¹⁶ Афендей приходил ко царю СУА. ¹¹ А О. ¹² приходил ЗБ. ¹³ Нет ОПБ. ¹⁴⁻¹⁸ афандейскому Э. ¹⁴⁻¹⁶ паша ево афендей Б. ¹⁵ анфидей ОП. ¹⁶ ево О; его П. ¹⁷⁻¹⁹ то царю ОП. ¹⁸ про УА. ¹⁹ Нет С; доб. и Б. ²⁰ говорил С; розказал Б; расказал У; расказывал А. ²¹ Нельзя ЗСБУ. ²² Нет СБУ. ²³⁻²⁵ его за то О; царю, патриарха за то С; царю, ево Б. ²³⁻²⁴ Нет У. ²⁶⁻²⁸ то дело У; Нет О; ²⁶⁻³¹ зделалася О. ²⁷ Нет СБ. ²⁹ Нет ЭС; и У. ³⁰ Доб. то П. ³¹ то СБУА; доб. тебе то Э. ³² Доб. де ЗОП. ³³⁻³⁵ и сам, царь С. ³⁴ Нет ОА. ³⁶⁻³⁷ чудеса показал ОП. ³⁷ Доб. И велел ты тое икону обделать кругом и закрыть досками и обить гвоздием и чтоб икону никто не видел У. ³⁸ Нет ЗОПА. ³⁹⁻⁴² опять ты тое икону метал У. ⁴⁰ Нет ЗОСБ. ⁴¹⁻⁴² той образ О. ⁴² Доб. в море А. ⁴³ колодец О. ⁴⁴ Здесь обрывается неописанный далее текст списка О. ⁴⁴ Нет О. ⁴⁵ заметал УА. ⁴⁶ Доб. засыпал ЗУ. ⁴⁷⁻⁴⁹ Нет С. ⁴⁸ песком УА; доб. засыпал ПА; засыпывал Б. ⁵⁰⁻⁵¹ метал тое икону в море Э; метал в море С. ⁵⁰⁻⁵² Нет А. ⁵³⁻⁵⁴ жег ПСБУА. ⁵⁵ та; доб. икона П. ⁵⁶ явилаз А. ⁵⁷ Нет ЗСБУА. ⁵⁸ ничем СБУА. ⁵⁹ Нет ЗСБУА. ⁶⁰ Доб. турской У. ⁶¹ Доб. и СБУ. ⁶²⁻⁶³ ту икону П. ⁶²⁻⁶⁵ турченина тое икону снимати С; турченина на тое икону УА. ⁶⁴⁻⁶⁵ турченина снимат Б. ⁶⁶⁻⁶⁷ Нет ЭС. ⁶⁷ Нет БУА. ⁶⁸ взлезши; доб. и Э; возлетчи П; шед С; возлезши Б; взлезши У; влес А; доб. на двери церковныя и СБУА. ⁶⁹⁻⁷¹ тое икону ударил П. ⁷⁰ удари БУА; нет С. ⁷²⁻⁷⁴ смолою по лицу пред царем Б. ⁷³⁻⁷⁴ ударил рукою по лицу С; палицю железною У. ⁷⁵ его Э. ⁷⁶⁻⁸¹ Нет Э. ⁷⁷ Нет СБУА. ⁷⁸ турченина С. ⁷⁹⁻⁸² шибло от тое иконы

чистые богородицы⁸¹ шибло,⁸² и стал⁸³ разслаблен,⁸⁴ ⁸⁵рукама и ногама⁸⁶ не владеет.⁸⁷ И царь⁸⁸ де⁸⁹ от тово⁹⁰ стал⁹¹ страшен;⁹² ⁹³не велел де⁹⁴ тое иконы⁹⁵ с тово места⁹⁶ снимати;⁹⁷ да⁹⁸ велел у тое иконы⁹⁹ поставигь¹⁰⁰ сторожу крепкую,^{IV, 1} чтоб к той иконе² греческих людей³ нико⁴ не пу- щали.⁵

И⁶ ныне⁷ образ⁸ пречистые богородицы⁹ стоит¹⁰ у¹¹ церкви¹² Софен¹³ л. 144 преллмудрости¹⁴ божи¹⁵ над дверьми¹⁶ по-прежнему. ¹⁷А¹⁸ ¹⁹каким пере- водом²⁰ ²¹и²² что на²³ том²⁴ образу²⁵ ²⁶пречистые богородицы²⁷ под- пись,²⁸ и²⁹ ³⁰он³¹ тово³² ³³нам³⁴ сказати³⁵ ³⁶не умел,³⁷ ³⁸потому³⁹ что⁴⁰ он⁴¹ русково обычая отвык взят в полон мал давно.⁴²

прочь Б. ⁸⁰⁻⁸² прочь шибло о землю С. ⁸⁰⁻⁸¹ Нет УА. ⁸³ Доб. он в Б; доб. в СУА. ⁸⁴ разслабление СБУА. ⁸⁵⁻⁸⁷ не владеет ни руками, ни ногами С; Нет А. ⁸⁵⁻⁸⁶ руками и ногами ЗПУ; ногами и руками Б. ⁸⁷ владел Э. ⁸⁸⁻⁹⁰ Нет БУА. ⁸⁹ турецкой Б; нет С. ⁹¹ Доб. в велицем ЭПБ; в великом СУА. ⁹² устрашении ЭПСБУА; доб. и ЭПСБУ. ⁹³⁻⁹⁷ тоей иконы снимати не велел С. ⁹⁴ Нет ПБУА. ⁹⁵⁻⁹⁶ Нет УА. ⁹⁸ а С. ^{99-IV, 1} сторожей поставить на- кьрепка А. ¹⁰⁰⁻¹ стражей крепких Э; крепких сторожей С; сторожи крепкия БУ. ²⁻³ грек П. ⁴ никого П; нет А. ⁵ пускали У. ⁶ Нет П. ⁷ Доб. тот ЭПСБУА. ⁸⁻⁹ Нет У. ¹⁰ Нет Э; доб. на том же месте У. ¹¹ в ПС. ¹² Доб. у ПУ; святыя С. ¹³ Нет А. ¹⁴ Доб. слова П. ¹⁵ божиа П. ¹⁵⁻¹⁶ Нет Б. ¹⁷⁻²⁰ Нет А. ¹⁸ Нет Б. ¹⁹⁻²⁰ Нет У. ²⁰ переделом Б. ²¹⁻²³ Нет ЭС. ²² Нет Б. ²⁴ тот ЭС. ²⁵ образ ЭС; образе БУ. ²⁶⁻²⁷ Нет СУ. ²⁸ написан Э; писан С; подписано У; потписи А. ²⁹ Нет У. ³⁰⁻³⁷ того он не ведает Э. ³¹ про ПБУА; Офонка доб. Васильев про С. ³² то ПСБУА ³³⁻³⁷ не умел сказать С. ³⁴ Нет БУА. ³⁵ Доб. Афонка Васильев Б; Офоньке Васильеву на Москъве, что он тое иконы А. ³⁶⁻⁴² Афонке Васильеву на Москве У. ³⁷ умеет П. ³⁸⁻⁴² взять, а взят в полон мал и давньо рускаго языка отбыл А. ³⁹ Нет Б. ⁴⁰⁻⁴² де взят в полон мал и давно рускаго обычая не ведает Э. ⁴¹⁻⁴² в полон взят давно и русково обычая отвык П; в полон взят мал и рускаго языка давно отбыл С; взят в полон мал и русково обычи отбыл, ныне и присно и во веки веком. Аминь. Б.

А. М. ПАНЧЕНКО

Несколько замечаний о генологии книжной поэзии XVII века

Книжная поэзия XVII в., как известно, распадается на два отрезка. В первом из них господствует неравносложное стихотворство, во втором — изосиллабизм. Это деление обычно кладется в основу периодизации, причем метрический момент объединяется с бесспорным количественным и качественным преобладанием изосиллабической поэзии над неравносложными опытами первой половины столетия. Между тем для целей генологического исследования такая периодизация, как кажется, не подходит, ибо метрика и генология не могут быть поставлены в причинно-следственные отношения.

Жанровое движение зависит от деятельности поэтических школ XVII в. Разумеется, угасание той или иной школы не влечет за собою неизбежного угасания жанров, которые она культивировала. Пример: стихотворное предисловие к прозаической книге равно жизнеспособно и в 1613 г. («Азбуковник» Евстратия), и в 1644 г. («Кириллова книга» с предисловием Михаила Рогова), и во время суда над Никоном (вводные вирши Симеона Полоцкого к «Жезлу правления» 1667 г.), и в петровское время. Однако распад школы, как правило, означает коренную перестройку жанровой иерархии. Поэтому я буду рассматривать жанровую эволюцию поэзии досимеоновой поры на том литературно-бытовом фоне, который описан мною в другом месте.¹ Более или менее самостоятельные этапы этой эволюции суть следующие: 1) «эпоха начал», охватывающая Смутное время и оканчивающаяся примерно в конце 20-х годов; 2) приказная школа, которая возникла в последние годы патриаршества Филарета и исчезла при Никоне; 3) новонерусалимская школа, инспирированная реформами Никона в области церковного пения (честь ее открытия принадлежит А. В. Поздневу²). Предлагаемая статья не претендует на подробное описание стихотворных жанров в этих хронологических пределах. Ее задача — выделить жанры, господствующие на каждом этапе.

«Эпоха начал» дала, в сущности, весьма ограниченное количество стихотворного материала. Разысканные по сию пору стихотворения 1600—

¹ См.: А. М. Панченко. Русская стихотворная культура XVII века (в печати).

² См.: А. В. Позднеев. 1) Рукописные песенники XVII—XVIII веков. (Из истории песенной силлабической поэзии). — Ученые записки Московского заочн. пед. института, т. I, М., 1958, стр. 5—112; 2) Песни-акростихи Германа. — ТОДРА, т. XIV, М.—Л., 1958, стр. 364—370; 3) Никоновская школа песенной поэзии. — ТОДРА, т. XVII, М.—Л., 1961, стр. 419—428; 4) Поэт XVII века Герман (мастер акростиха). — «Ceskoslovenská Rusistika», R. XIV, č. 4, Praha, 1969, s. 150—158.

1620-х годов можно буквально пересчитать по пальцам. Что касается общего массива рифмованных строк, то он довольно значителен, но это достигается, во-первых, благодаря рифмованной прозе,³ во-вторых, за счет полемического трактата князя И. А. Хворостинина (около 1300 стихов). Книжное стихотворство «эпохи начал» не сложилось в систему: в новой школе приходилось начинать с азов, и ранние опыты отмечены печатью случайности.

Два фактора определяют их жанровую специфику. Это — ориентация на поэзию Украины, Белоруссии и Польши, прежде всего на поэтическую практику, а именно на стихотворные тексты в острожских и других изданиях; затем — «давление прозы», т. е. оглядка на традиционные жанры московской литературы. Оба эти фактора могут действовать и порознь, и одновременно. Рассмотрим несколько примеров.

Недавно О. А. Белоброва опубликовала стихотворное предисловие к «Азбуковнику», написанное в 1613 г. Евстратием⁴, — очевидно, тем же Евстратием, которому принадлежит известная «Повесть о некоей брани, належашей на благочестивую Россию».

Единому богу в Троицы,
Славимому в единицы;
Безначальному отцу, без отца, без матери не рожденну,
Сыну начальному <нрзб.>цу, от отца без матери порожденну;
Отцу же и сыновину, духу животворящу,
Богу равнопрестольну, святому всявятыщу;
Богу в бозе, свету от света,
В простом слозе в вечная лета
Воспевание и слава, честь, поклонение,
Величание, держава, благодарение,
Благословившему начати сей Алфовит
и способившему скончати и сословит.

По жанру стихотворение Евстратия не является чем-то новым для русской письменности. Как всякий православный книжник, Евстратий по окончании своего труда высылает молитву богу, прося его благословить этот труд. Такие молитвы — общее место средневековой литературы (они могут предшествовать тексту или же заключать его). Тот же Евстратий присоединил к «Повести о некоей брани» прозаическую молитву, где использовал ту же традиционную фразеологию, что и в стихотворном предисловии: «Слава богу действующему в нас, еже хотети и еже деяти о благоволении вся творити во спасение верных, ему же честь и благодарение со едиnorodным его сыном и пресвятым и животворящим духом...»⁵

Иноземное влияние на предисловие Евстратия столь же очевидно. Автор обозначил свой текст как «серпентикум версус», обнаружив знакомство с одной из разновидностей курьезного стиха. Суть дела в том,

³ См.: А. И. Соболевский. Из истории русской литературы XVII в. — «Библиограф», 1891, №№ 3—4; Л. Н. Майков. О начале русских вирш. — ЖМНП, 1891, июнь; Н. П. Попов. К вопросу о первоначальном появлении вирш в севернорусской письменности. — ИОРЯС, 1917, т. XXII, кн. 2, Пгр., 1918, стр. 259—275; В. П. Адрианова-Перетц. Из начального периода русского стихосложения. — ИОРЯС, 1921, т. XXVI, Пгр., 1923, стр. 271—276.

⁴ О. А. Белоброва. К изучению «Повести о некоей брани» и ее автора Евстратия. — ТОДРА, т. XXV, М.—Л., 1970, стр. 153—154. Несколько иное прочтение текста см. в кн.: Русская силлабическая поэзия XVII—XVIII вв. Вступительная статья, подготовка текста и примечания А. М. Панченко. Общая редакция В. П. Адриановой-Перетц. Л., 1970, стр. 39—40 («Библиотека поэта». Большая серия).

⁵ О. А. Белоброва. К изучению «Повести о некоей брани», стр. 161.

что в двустипии какие-то элементы были общими и для первого, и для второго стихов. Эти общие элементы (флексии, предлоги, иногда значимые слова) исключались из обоих стихов и писались особо — посредине, так что двустипии становилось зигзагообразным. Это и есть «серпантинный», «змеиный» стих, который известен также под названием «симфонический» (в поэтиках его относили либо в курьезный, либо в эпиграмматический разделы):

Едино богу в Трои
 му цы
Славимо в едини

Рукопись Евстратия побывала в руках какого-то поляка, может быть пленника, которых так много оставалось в России после воцарения Михаила Романова. Этот читатель вымарал «змеиные» стихи и приписал следующую язвительную фразу: «Co widzisz, to brydzisz, moskalu, grubianine, chłorie, prostaku» (смысл ее — «то, что видишь — бредни, москаль, грубиян, мужик, невежа»)⁶. Гнев поляка, конечно, возбудило не то, что православный писатель начал свой труд православной молитвой. Его раздражила курьезная эпиграмма: он думал, что только поляки могут сочинять в этом жанре. Это вмешательство удостоверяет, что факт иноземного влияния представлялся несомненным и читателю начала XVII в.

Те же два фактора — «давление прозы» и западное воздействие — можно видеть и в «Виршах на баснослагателя Эзопа», написанных Федором Касьяновым Гозвинским (он перевел басни Эзопа в Москве в 1607 г.)⁷. Эти вирши представляют собой «предисловие к читателю» — жанр на Руси столь же широко распространенный, как и литературная молитва. Отличие от Евстратия состоит в том, что Гозвинский, выходец из Польши или юго-западной Руси, свободно владел мерной речью. Стихотворное предисловие было для него обычным делом. Он, конечно, не ориентировался сознательно на аналогичный прозаический жанр. «Давление прозы» в данном случае — явление, связанное скорее с читательским восприятием, чем с авторской задачей. Тем не менее учитывать его необходимо, потому что оно препятствовало разрыву генологической традиции.

Летом 1609 г. Гозвинский закончил перевод «Тропника» папы Иннокентия, снабдив его такой «моноримичной записью... далекой от традиционно полагавшегося смирения или самоуничижения»:

В премудростех славимый
И в разуме хвалимый,
Честностию же чести честно почитаемый,
Во своих бо сих делех художно познаваемый,
Понеже трудолюбно подвигаемый
И усердно совершаемый,
Богом же самом наставляемый —
Феодор Касиянов, сын Гозвинский,
Греческих слов и польских переводчик.⁸

Этот фрагмент напоминает типичную для древнерусской литературы авторскую или писцовую помету. Виршами того же жанра заключается

⁶ См.: ГПБ, Q.XVI.21, л. 1. Фотография этого листа приложена к статье О. А. Белобровой.

⁷ Р. Б. Тарковский. Государев толмач Федор Гозвинский и его перевод басен Эзопа. — Вестник Ленинградского университета, № 14. Серия истории, языка и литературы, вып. 3. Л., 1966, стр. 106.

⁸ Там же, стр. 105 (по списку БАН, 33.20.10, л. 129 об.).

«Повесть» князя И. М. Катырева-Ростовского (1626 г.). Здесь находим и вариацию самоуничижительной формулы:

Сие писание в конце преити едва возмогох
И в труде своем никоея ползы обретох.⁹

Наряду со стихотворной молитвой, предисловием и авторской пометой «эпоха начал» знала также жанр богословской полемики. В этом жанре подвизались Иван Наседка и князь И. А. Хворостинин. Первый из них, ортодоксальный начетчик, равно неприязненный и к украинскому богословию, и к греческим «шатаниям», не говоря уже о католицизме и протестантстве, включил рифмованные пассажи в сборник «Изложение на люторы» (составлен не позднее 1625 г.).¹⁰ Стихотворный текст у Наседки формально не отделяется от прозы, он возникает неожиданно и обрывается внезапно. В этом смысле Наседка — прямой наследник таких писавших рифмованной прозой авторов, как составитель «Иного сказания» или Авраамий Палицын. С последним Наседка был знаком и лично: Авраамий Палицын был келарем Троице-Сергиева монастыря, с которым Наседка был связан с молодости. Еще при Борисе Годунове он служил в церкви села Клементьева близ этой обители, весной 1611 г. рассылал из Троицы грамоты по городам, а затем там же вместе с Дионисием Зобниновским и Арсением Глухим занимался исправлением Требника и других служебных книг. С рифмованной прозой начала XVII в. Наседку связывает и сравнительно частое употребление тавтологической рифмы (утешно—безутешно, дивитися—дивитися, божий—божий, место—место, до конца—без конца, ведомо—сведомо). Однако в «Изложении на люторы» (в рифмовой технике) уже ощущается воздействие «двоестрочных согласий», противопоставленных прозе.

Богословский трактат князя И. А. Хворостинина,¹¹ где разбираются многие догматические и обрядовые установления католичества, не признанные православной церковью (причастие под одним видом, крещение обливанием без миропомазания, догмат о чистилище), состоит из следующих частей: «Предисловия», «Обращения ко архиерею о священном чине», двух «Молитв», «Повести, или Возглашения к господу на римлян» и «Двоестрочного согласия вместо предисловия к читателю». Все они, за исключением центральной и по содержанию, и по объему «Повести на римлян», выполняют обрамляющую функцию и по жанру аналогичны указанным выше памятникам Гозвинского и Евстратия. Финальное «двоестрочное согласие», как и следовало ожидать, пронизано автобиографическими намеками. «Повесть на римлян» разделена на главы, объединенные чисто механически («О лжепастырях», «О латынской гордости», «Честь веры», «Крещение безмирна у римлян», «Римская церковь», «О душевном даре», «О прелестях римских», «О гонении на святую церковь»). Каждая из них — монографический анализ одной богословской темы; они существуют в рамках единого произведения лишь благодаря общей полемической задаче. Этот принцип немотивированной связи И. А. Хворостинин мог наблюдать в любом прозаическом трактате.

⁹ См.: Андрей Попов. Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции. М., 1869, стр. 314.

¹⁰ Дм. Цветаев. Литературная борьба с протестантством в Московском государстве. М., 1887, стр. 87.

¹¹ См.: В. И. Савва. Сочинения князя Ивана Андреевича Хворостинина. — В сб.: Вновь открытые полемические сочинения XVII в. против еретиков. СПб., 1907, стр. 7 и след. (по рукописи ГПБ, собрание Михайловского F.100 — это единственный список стихотворного трактата И. А. Хворостинина).

Напомню, что в его наследии есть «Повесть слезная о Листриском, си-речь Феларском и Флорентиском разбойническом кровопролитном осмом соборе», источником которой была известная «История о листриккиском... синоде» Клирика Острожского 1598 г. Сравнение «Повести слезной» с «Повестью, или Возглашением к господу на римлян» обнаруживает много общих мест.

Впрочем, И. А. Хворостинин мог знать и стихотворную богословскую полемику, украинскую и польскую: как близкий Лжедмитрию человек он вращался в пестрой толпе поляков и «черкас», которая наводнила Москву. Среди этих искателей приключений были люди образованные, знакомые с версификацией. Как двор Марини Мнишек, так и двор Лжедмитрия не мог обойтись без придворных поэтов. Возможно, на эту роль предназначался юный Хворостинин. Сам Лжедмитрий учился в арианской гошинской школе. Те вероисповедные метаморфозы, которые пришлось пережить Самозванцу (православие, арианство, католичество), заставили его не раз соприкоснуться с богословскими спорами.

Как известно, на рубеже XVI—XVII вв. религиозная полемика была широко распространена в Польше и на Украине. «Здесь мы наблюдаем параллельно протекающие явления, — писал В. Н. Перетц. — С одной стороны, католические писатели громят виршами иноверцев, с другой — эти последние в свою очередь громят католиков своими стихотворными памфлетами. При явно тесных связях между верхними слоями польского и украинского общества, связях культурных и политических, — эти произведения должны были повлиять и на творчество украинских писателей...»¹²

В трактате И. А. Хворостинина присутствует технический элемент, которому суждено было сыграть жанрообразующую роль в поэзии приказной школы. Этот элемент — акrostих. Именно акrostих (в простейшем виде — по начальным буквам каждого стиха) дает авторское название трактата: «Изложение на иретики злохулники, огребатися подобает хрестиянотам и их иресии бегати оних, яко оступили о исченаго закона». По акrostихам, частично испорченным в процессе переписки, устанавливается также авторство: «Князя Ивана князя Одрява сина Хворостинино»; «Разум князя Ивана Хмостинина»; «Князя Ивана Ниимвровичи Хворостизини» и другие. Конечно, знакомство с акrostихом не результат западного влияния. Он попал на Русь вместе с переводами византийской гимнографии.¹³ Затем Максим Грек приложил к переводу Толковой Псалтыри особую статью об акrostихе. Однако только в книжной поэзии XVII в. акrostих стал выполнять жанрообразующую функцию.

* * *

Приказная школа объединяла разных людей — от прадеда императрицы Анны, родовитого и знатного Михаила Юрьевича Татищева, до справщика Печатного Двора Савватия, служившего прежде в притче од-

¹² В. Н. Перетц. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI—XVIII веков. М.—Л., 1962, стр. 138. См. здесь же разбор стихотворных памфлетов. Украинские антиарианские вирши изданы в кн.: С. А. Щеглова. Вирши праздничные и обличительные на ариан конца XVI—начала XVII в. ПДП, т. CLXXXII, СПб., 1913.

¹³ См.: Ф. Г. Спасский. Русское литургическое творчество. (По современным мнениям). Париж, 1951, стр. 137, 153, 179 и др.; Дмитрий Чижевский. Акrostихи Германа и старорусские акrostихи. — «Československá Rusistika», R. XV, č. 3. Praha, 1970, s. 102—104.

ной из дворцовых церквей; от блестящего представителя московской бюрократии Алексея Романчукова до незадачливого служилого человека Петра Самсонова, выходя из известной дьяческой семьи.¹⁴ Однако всем этим стихотворцам присущи некоторые признаки, позволяющие видеть в них определенный литературный тип. Для приказных авторов характерны самые тесные личные и литературные контакты, регулярность поэтических занятий, корпоративное сознание, выраженное термином «любовный союз», или «духовный союз», затем — пользование особым стихотворным языком, который противопоставлялся «грамматичному» и основу которого составляло уподобление. В отличие от наследия «эпохи начал» приказное стихотворство сознательно обособляется от западных влияний. Оно ориентировано грекофильски, конкретно — на традицию, сформированную Максимом Греком, от которого приказные авторы заимствовали даже терминологию.¹⁵

Господствующим жанром в приказной поэзии была стихотворная эпистолия. Этот факт можно сопоставить со стихотворной практикой Польши и Украины XVII в., где послание также снискало популярность. Это нашло отражение в теории: эпистолографические приемы рассматривались не только в риторике, но и в курсе поэтики. Вот подходящие к случаю выдержки из поэтик: «Я довольно подробно излагал это учение о письмах, поелику небезызвестно мне, что у польского гения оно находится в особенном употреблении сравнительно с другими художествами поэзии»; «Прежде чем приступим к поэзии, или связной речи... предположим краткое замечание о письмах, так как и они, особенно если пишутся стихом, также не выключаются поэтами».¹⁶ Поэтики подробно разрабатывали титулатуру, которая, впрочем, в мерной речи неизбежно варьировалась. Аналогия между творчеством приказных авторов и стихотворной теорией и практикой Украины и Польши, на мой взгляд, носит внешний характер. Приказные эпистолии выросли, во-первых, на почве древнерусского письмовника;¹⁷ во-вторых, их должно сопоставить с рашскими посланиями (напомню о «Послании дворянина к дворянину»). Может быть, акrostих технически подчеркивал их автономию от рашских памятников.

Эпистолии приказных авторов в большинстве своем акrostишные (употреблялся акrostих того же типа, что и в «Изложении на еретики», — по первым буквам каждого стиха подряд). Акrostих («акrostихида», «краегранесие», «началестрочие») представляет собою прозаическую фразу — как правило, обращение к адресату — и авторскую «подпись». Авторы регулярно указывали в тексте, что они пользуются акrostихом, и отмечали его границы:

И zde уже акrostи<хи>да стала,
а мысль наша в нас еще не престала...
Тако же конец краегранесии zde стал,

¹⁴ О «приказной школе» 30—40-х гг. XVII в. см.: А. М. Панченко. Русская силлабическая поэзия XVII в. Автореф. докт. дисс., Л., 1972.

¹⁵ Показательно, что в приказном стихотворстве преобладал термин «двоестрочие» (вариант: «двоестрочное согласие»), в то время как слово «вирши» употреблялось весьма редко (ср.: ЦГАДА, ф. 181, № 250/455, лл. 223 об. (304 об.), 249 (330), 267 об. (347 об.).

¹⁶ Цитирую по статье: Н. Петров. О словесных науках и литературных занятиях в Киевской академии от начала ее до преобразования в 1819 г. — Труды Киевской духовной академии, 1868, № 3, стр. 496—497.

¹⁷ Ср.: А. С. Демин. Демократическая поэзия XVII в. в письмовниках и сборниках виршевых посланий. ТОДРА, т. XXI, М.—Л., 1965, стр. 74—79.

а ум наш убогий еще не устал...
 Еще конец краегранесии и стал,
 а любовный союз еще не престал...¹⁸

Конечно, говорить об устойчивых навыках в пользовании акростихом среди русских образованных людей XVII в. не приходится: иначе трудно объяснить почти неизменную порчу акростиха в поздних списках посланий (часто он искажается до неузнаваемости); трудно также в противном случае истолковать факт использования акростишного принципа в шифрованной переписке царя Алексея Михайловича.¹⁹

Итак, акростих доступен корпорации посвященных, «любомудрецов» и «философов». Это — один из элементов литературной игры, утаенный от невежественных глаз реальный прозаический адрес. Другой элемент — непременно иносказательные характеристики получателя и отправителя в стихотворном тексте. Здесь встречаются различные типы анаграммы, а особенно часто — этимологическое описание имен. Иногда иносказательные характеристики выводятся за пределы эпистолии и образуют «литературный адрес», который никак не мог служить практической цели. В рукописях он помечается как «подпись»:

Дати сие посланейце великия Росийския державы,
 ея же воистинну мнози желают видети пременитыя славы,
 во именитом и славном от градов, во граде Казани,
 о ней же некогда многия сотворишася победительныя брани,
 в честнии руже священноиерею, тезоименитому дару божию,
 предстоящу и молящуся всегда святому подножию,
 рождышаго же имеющу соименна «миру»,
 подобает нам и всем тщитися к духовному пиру.²⁰

Этот «литературный адрес» не может существовать без акростишной фразы: «Священноиерею Феодору Козмичю поп Стефан (Горчак, — А. П.) челом биеет». Из «литературного адреса» имя казанского священноиерея с полной уверенностью не угадать, ибо «дар божий» отсылает нас не только к Федору, но и к Дорофею.

Литературная игра, функционально связывающая конкретные, но скрытые от непосвященного данные прозаического акростиха, и сообщенное «открытым текстом» иносказание, — эта игра была одним из жанрообразующих факторов в стихотворных эпистолиях приказной школы. Кроме того, акростих влиял на размер текста, потому что число стихов послания как минимум равно числу букв в акростихе. Между тем акростишная фраза бывала достаточно большой, так как она сохраняла титулярные элементы, в особенности если послание направлялось значительному человеку. Естественно, что титулярная формула по возможности выдерживалась при обращении к царю: «Преславному и благочестивому господарю царю и великому князю Михаилу Федоровичю всея Руси и самодержцу радоватися».²¹ Здесь 100 букв, и это не предел.

Необходимость заполнить заранее заданное стиховое пространство придает посланиям приказных авторов несколько монотонный оттенок. В них мало информации, а часто они превращаются в набор литературных клише, в венок уподоблений, кочующих из одного памятника в дру-

¹⁸ Л. С. Шептаев. Стихи справщика Савватия. ТОДРЛ, т. XXI, М.—Л., 1965, стр. 13—15.

¹⁹ См.: ЛЗАК за 1885—1887 гг., вып. 10. СПб., 1895, отд. II, стр. 38.

²⁰ ЦГАДА, ф. 181, № 250/455, л. 217 об. (298 об.).

²¹ Л. С. Шептаев. Стихи справщика Савватия, стр. 25—27.

гой. Литературным клише становится и сам акростих. Для акростишной фразы типичен следующий рисунок: такому-то (имярек) радоватися — такой-то (имярек) челом бьет (иногда вторая часть отсекается). Такая фраза становится жесткой конструкцией и может обособляться от стихотворного текста. В этом случае правила литературной игры нарушаются.

Пример такого нарушения — одно из посланий вышеупомянутого Петра Самсонова, которое в рукописи снабжено характерным заглавием: «Грамотка, писана сопротив написания, извитье лукавством. Епистолия». ²² Это — бранчливый ответ на какое-то письмо, до нас не дошедшее. Ясно, впрочем, что оно также было далеко от благожелательности. Петр Самсонов ругательно ругает своего недруга, заявляя:

Ярость непременно писание ваше в нас утверждает,
писати же вам сопротивная тому понуждает. . .

При всем том акростишная фраза имеет указанный выше рисунок: «Фоме Стефановичю радоватися, Петрушка Самсонов челом бьет».

Для истории литературного движения интересны не только те случаи, когда канон строго выдерживается или доводится до бессмыслицы, как мы только что видели. Нарушения канона не менее показательны; в перспективе они даже важнее. В приказных епистолиях можно найти и свободные акростишные фразы. Михаил Злобин обращается к Алексею Романчукову: «Алексеи Савич, пожалуи Михалку винца, как тебе бог известит». ²³ Аноним взывает «о щедротстве»: «Соверши, господар, свое милостивое ко мне слово, еже обеща зсудити». ²⁴ Тот же Петр Самсонов утешает спавщика Михаила Рогова (тоже поэта), который потерял ребенка: «Михаил Стефанович, не скорби о чаде своем». ²⁵ Это также разрушение литературной игры, но не в результате доведения ее правил до абсурда, а в результате освобождения от ее пут.

Техника сочинения епистолий с краегранесием выглядела примерно так: сначала писалась акростишная фраза, затем к каждой ее букве по порядку подбирались стихи с парной рифмой («двоестрочия»). Повторялись акростишные фразы — повторялись и двоестрочия. Естественно, что такая техника вызывала соблазн составить общеупотребительное пособие для набора стихов. И действительно, такое пособие было составлено.

Мне известно четыре списка этого памятника; все они помещены в сборниках виршевых посланий. ²⁶ В этом «Краестрочном альфавите» дан набор не связанных друг с другом предложений, пригодных для сочинителей епистолий и расположенных в азбучном порядке. «Краестрочный алфавит» не остался лежать втуне. Практика приказной школы доказывает, что авторы епистолий охотно и обильно черпали из этого набора.

²² ЦГАДА, ф. 181, № 250/455, л. 335.

²³ ГБЛ, собр. Тихонравова, № 380, л. 112—112 об.; БАН, Архангельское собр., № 527, лл. 99—100.

²⁴ ГБЛ, собр. Тихонравова, № 380, лл. 113—114; БАН, Архангельское собр., № 527, лл. 100 об.—101.

²⁵ ЦГАДА, ф. 181, № 250/455, л. 331—331 об.

²⁶ ГПБ, Софийское собр., № 1546, л. 139 и след. Заглавие: «Кратце изложены строки от любомудрец хотящим любезным двоестрочная послания составлять»; БАН, Архангельское собр., № 527, лл. 182—194. Заглавие: «Алфавит слогателной акростихитной, сиречь краестрочной. Сими убо строки аще кто изволит послания сочинити, ему же краегранесие в сих стихех избрящет по подобию комуждо, прочее в прочих по залогуречие»; ГБЛ, собр. Тихонравова, № 380, лл. 140—161 об. (заглавие то же, что в рукописи БАН); ГИМ, собр. Барсова, № 470, лл. 1—18.

В одном случае, как кажется, есть прямое указание на это пособие. Справщик Савватий пишет своему ученику, князю Михаилу Никитичу Одоевскому:

Слагает же ся сие тебе посланейцо по алфавиту,
чтобы ти от бога по сему своему умению быти имениту.
Еще же и двоестрочнем счиняется,
обаче и твое остроумие тому да научается. . .²⁷

Выражение «по алфавиту» можно истолковать только как прямую ссылку на источник, потому что азбучным акростихом Савватий не пользуется.

Акростих широко культивировался также новоиерусалимскими поэтами, которые по времени являются ближайшими наследниками приказной школы. Новоиерусалимские акростихи описаны и исследованы А. В. Позднеевым (см. сноску 2), и поэтому я ограничусь лишь несколькими замечаниями по этому поводу.

В Новом Иерусалиме сочиняли не только канты, там писали также вирши — без мелодии. Последние известны в очень ограниченном количестве, и это вполне естественно, потому что речь идет об эпиграфике — о надписях на каменных плитах. Ясно, что в жанровом отношении эти надписи однообразны. Это, во-первых, эпитафии Никону, принадлежащие перу его любимого ученика Германа. Они имеют акростихи «по виршам», т. е. по первым буквам двустий: «Герман написа»²⁸ и «Аз Герман в память отца свпсах».²⁹ К тому же жанру относится надпись на могиле самого Германа, сочиненная Никанором.³⁰ Во-вторых, это стихотворный летописец Нового Иерусалима (автор его — Никанор).³¹ Текст летописца в публикации сильно искажен — в результате искажена акростихная фраза, читающаяся по первым, а затем по вторым буквам двустий: «... Воскресенскаго сегв монастыря г<р>ешной архимандрит ... Киканор ... писал ... всем прочтвтающ<и>м дло ведения когда бе обител сия ... строит ... и кто ...» Что касается стихотворных подписей к образам Иосифа Аримафейского и Никодима,³² то в них нет акростиха.

И по технике, и функционально акростихи новоиерусалимских надписей отличаются от приказных акростихов. В Новом Иерусалиме не считали подряд каждую строку. Фраза составлялась по двустиям-вир-

²⁷ БАН, Архангельское собр., № 527, л. 112.

²⁸ См.: Известия Археологического общества, т. IV, вып. 6. СПб., 1863, стр. 614 (среди заметок о заседаниях общества, под № X).

²⁹ ЧОИДР, 1874, кн. 3, отд. I, стр. 98.

³⁰ Там же, стр. 101. Эта надпись считалась автоэпитафией. Рассеять это заблуждение легко. Если разделить первую строку в публикации на две (второй стих будет «Одиннадцатого декабря дневнаго»), затем учесть, что строка «Архимандрит Герман обители сея» не имеет рифмующейся пары и, значит, есть осколок двустия, если, наконец, свести две последние строки в одну (этого требует принцип парной рифмы), тогда ряд начальных букв выстроится следующим образом: НОИРКХА<?> НМБАРНПДИРСИАТЛА. Памятуя о вышеуказанных акростихах «по виршам», получаем фразу: «Никанбр писал орх<и>мандрита» (сначала надо прочесть буквы через одну, потом — оставшиеся).

³¹ Там же, стр. 92—98.

³² Там же, стр. 88—89. Этот жанр относится к содержательной эпиграмме. Он прочно утвердился в русской поэзии второй половины XVII в. Его любил Карнион Истомин: он, в частности, составил две подписи к гравюре, изображающей Иоанна Златоуста в московском издании «Маргарита» 1698 г., однако по неизвестным причинам они не были напечатаны (см.: С. Н. Браилловский. Один из пестрых XVII-го столетия. Историко-литературное исследование в двух частях с приложениями. СПб., 1902, стр. 123).

шам. «Литературной игры» здесь нет и в помине: акrostих давал информацию об авторе текста, не более. Однако он оставался прозаическим.

Совершенно иную картину находим в новоиерусалимских кантах. Прежде всего необходимо отметить, что канты — результат украинно-польского влияния. Этот жанр был очень статичным, так что мы можем воспользоваться характеристикой, которую дал ему Георгий Конисский уже в следующем столетии: «Лирическая поэзия ведет название свое от лиры ... и есть искусство составлять краткие стихотворения, которые первоначально пелись в честь богов, героев и знаменитых людей, потом прилагаемы были ко всякой материи. Лирики имеют предметом своим радость, торжество, обеты, увещания, похвалы и порицания ... Песни эти называются по-гречески *ὕδαί*, из коих одни прямо называются одами, другие гимнами, иные — дифирамбами. Гимны суть те, которые содержат хвалы богу и святым...»³³ В Польше XVI—XVII вв. гимны были широко распространены («Арфа духовная» иезуита Лятерны, песни в честь Христа и святых Ст. Гроховского). Из восточнославянских образцов этого жанра наиболее известны творения Димитрия Ростовского.

Песнопения новоиерусалимских иноков — это именно гимны в честь бога и святых, богородицы и двенадесятих праздников. Без церковной службы они вообще не могли возникнуть,³⁴ но прямого отношения к ней не имели. Герман и его сподвижники несколько раздвинули рамки церковной культуры. Они перелагали силлабическими стихами псалмы, для чего требовалась изрядная смелость. Как мы знаем из опыта Симеона Полоцкого, в России это могло показаться посягательством на букву и дух православия. Тем не менее — с точки зрения барочной теории поэзии — за пределы церковной культуры сочинители гимнов не выходили. Авторы, культивировавшие этот жанр, М. К. Сарбевский называл «теологами», а в том случае, если текст гимна имел аллегорический смысл, — поэтами-теологами.³⁵ Разумеется, к русскому материалу этот отзыв должно прилагать с известной осторожностью, помня о специфике литературного движения. М. К. Сарбевский рассматривал стихотворные похвалы богу на фоне развитой героической поэзии (главным образом античной, но также и европейской — ренессансной и барочной) — только она представлялась ему совершенной. Для России XVII столетия этот литературный ряд неприемлем хотя бы по той причине, что в пору основания Новоиерусалимского монастыря (1656 г.) книжной эпической поэзии просто-напросто не было.

В гимнах Германа и других авторов преобладает стихотворный акrostих (на это обратил внимание А. В. Позднеев³⁶): «Плавая водою, / омываема тою, / зря ту умерша, / писаша вирша, / Герман ридая, / поя и вздыхая»; «Герман монах / моляся писах»; «Воскресением / и обновлением / писа веселяся / монах Герман моляся / монах у креста / тем и не преста»; «Блаженному Макарию / Герман моляся вопию»; «Христу пение / и восхваление / Герман писах / поя и скончах»; «День праздника / велия торжества / празднуя писаше / Герман ликоваше»; «Во печали воспою / Николая похвалю / ему Герман монах / уповая восписах»

³³ Трудь Киевской духовной академии, 1867, № 1, стр. 83.

³⁴ Гимны Германа на воскресение Христово («Веселия день и спасения днесь» и «Ангельскую днесь вси радость»), в которых использован пасхальный канон, так или иначе связаны с главным храмовым праздником Нового Иерусалима.

³⁵ Maciej Kazimierz Sarbiewski. O poezji doskonałej, czyli Wergiliusz i Homer (De perfecta poesi, sive Vergilius et Homerus). Przełożył Marian Plezia, opracował Stanisław Skimina. Wrocław, 1954, s. 247.

³⁶ А. В. Позднеев. Поэт XVII века Герман (мастер акrostиха), стр. 152—154.

и др. Все эти акrostихи — краткие самостоятельные произведения. Каждый из них содержит имя Германа. Нет сомнения, что они сочинялись только для того, чтобы подчеркнуть индивидуальное авторство.

Этой же цели служат и те прозаические фрагменты, которые Герман давал в акrostихе наряду с рифмованными строками. Здесь находим сведения о его монастырской карьере («типикарь», «уставщик», «убоги чернец», «иеромонах», «строитель»), о принадлежности к братии ново-иерусалимской обители («Воскресенский»), наконец, о состоянии здоровья («мая месяца болезнен»). Такое разнообразие сведений стало возможным благодаря техническому совершенству акrostиха, который содержал до трех фраз, стихотворных и прозаических. Для примера укажу на гимн в честь богородицы: «Радуйся, благодатная, аггел царю дарованная...» В рукописи³⁷ текст написан в 7 столбцов, так что акrostих-рефрен читается слева направо вниз под прямым углом, снизу вверх налево также под прямым углом, зигзагом и т. д. Внизу по трем строкам слева направо — дополнительное двустишие: «Господь с тобою / Герман пою». Такая техническая изощренность не могла быть следствием эволюции, следствием естественного усложнения приказных акrostихов. Герман должен был знать школьные поэтики, которые рассматривали акrostих в разделе эпиграмматической поэзии. Это — первый вид эпиграммы, эпиграмма искусственная, или курьезная, основной признак которой — не содержание, а рисунок. К курьезной эпиграмме относились также стихи в форме геометрических фигур и тел — куба, яйца, пирамиды, треугольника, секиры, бокала, звезды, сердца, образцы которых дал Симеон Полоцкий в «Рифмологионе».

Итак, в поэтических школах досимеоновой поры безраздельно господствует один жанр. У приказных стихотворцев это — эпистолия, в Новом Иерусалиме — гимн. Это положение типично для ранних этапов литературного движения. Как только поэзия слагается в систему, автономную и разветвленную, на вершине иерархической лестницы один жанр удержаться не может. Его место занимает жанровая ассоциация, как доказывает творчество Симеона Полоцкого и его последователей.

³⁷ ГБЛ, Музейное собр., № 9498 (гимн помещен под № 124).

А. С. ДЕМИН

Русские пьесы 1670-х годов и придворная культура

Сохранившиеся семь пьес придворного театра 1670-х годов очень разнородны в жанровом отношении, они представляют собой конгломерат различных влияний, не выясненных до конца. В пьесах замечается воздействие западноевропейских школьных драм и «английских комедий», влияние кратких украинских школьных драм и духовных мистерий, наблюдаются некоторые отзвуки моралите и гуманистических влияний.¹ Фактически каждая пьеса является произведением особого «жанра», где каждый раз по-иному смешиваются различные драматургические традиции, притом с разнообразными модификациями на русской почве. Единство, казалось бы, отсутствует.

Отсюда становится понятным, почему исследователи обычно предпочитают изучать каждую пьесу в отдельности. Между тем пьесы русского театра 1670-х годов составляют в своем роде уникальную группу памятников, которые, несмотря на жанровую разнородность, в сходной форме отразили комплекс идей и представлений русской придворной среды того времени. Именно эта черта объединяет пьесы 1670-х годов в единую группу.

Предлагаемая далее идейно-стилистическая характеристика пьес имеет предварительный характер. Мы не даем очерка представлений и взглядов придворной среды времени царя Алексея Михайловича, но лишь указываем на них в той мере, в какой это позволяет содержание драм. Первые пьесы русского театра касаются многих тем. Но одна из тем проходит через все пьесы, и на ее примере удобнее всего показать их сходство.

Это тема счастья и благоденствия людей. Пьесы обычно начинаются монологами о благоденствии и радости и кончаются тем же. Радуетса Артаксеркс в «Артаксерксовом действе» («Сы ныне аз бо сам в радостех пребываю» — л. 3);² радуетса Адам в «Жалобной комедии об Адаме

¹ Ср.: О. А. Державина. К вопросу сравнительно-исторического изучения европейской и русской драматургии XVII в. (Традиции средневековья и новые элементы в пьесах XVII в. об Иосифе). — В сб.: Славянские литературы. VI Международный съезд славистов (Прага, август, 1968). Доклады советской делегации. М., 1968, стр. 141—165.

² При цитировании отрывков в скобках указываются листы или страницы по следующим основным спискам пьес: «Артаксерксово действо» — ГБЛ, ф. 354, № 208; «Иудифь» — БАН, 31.6.2; «Темир-Аксаково действо» — ГБЛ, ф. 92, № 5946; «Малая прохладная комедия об Иосифе» и «Жалобная комедия об Адаме и Еве» — сборник Ad 10 из собрания гимназии шведского города Вестерос. «Комидия притчи о блуднем сыне» и «О Навходоносоре царе, о теле злате и о трех отроцех, в пещи не сожженных» Симеона Полоцкого — ГИМ, Синодальное собр., № 287. Основные

и Еве» («О, како усердно возрадуюся, како возвеселюся о бозе моем . . . Идеже бо очеса моя вождену, тамо возрадуется весма сердце мое» — стр. 1354—1355); радуется отец блудного сына в «Комидии притчи о блуднем сыне» («Даде богатства господь мой предрагий. . .» — л. 602).

Пьесы имеют обязательный счастливый конец. Но дело не только в этом. Авторы пьес изображают не столько благоденствие отдельных персонажей, пусть даже самых значительных, сколько устроенность мира в целом, гармонию мира, нарушаемую назревающим конфликтом, но непременно вновь восстанавливаемую. Радуются или возвращаются к благоденствию целые народы и громадные царства, вся земля, природа и вселенная. Поэтому во вступительных монологах пьес персонажи, в сущности, рисуют картины мирового благополучия.

Артаксеркс в начале «Артаксерксова действия» призывает жить в веселии все свои народы: «Прехвальный народ персов и медов, возрадуйтес» (л. 3). Подданные Артаксеркса перечисляют страны, на которые распространяется благополучие под властью этого персидского владыки:

О можнейший монарх, его же скифетр достизает
даже до Аравии и муринов обладает!
Твои бо силы, вем, индияне трепещут,
И еще они злато, яко же прах, там мещут
Ты правиши сто тридесять странами (л. 3).

В начале «Иудифи» уже сам Навуходоносор перечисляет подчиненные ему страны, упоминая тех же индиан, богатых золотом: «Како великодушие мое сие объяти может! Быстрая река Тигр киванием руки моей точно установитися должна . . . и самая Адосон река, богатством исполненная, в ней же черныя индиане купаются, принужденна ми дань от своего золотого песку подавати» (л. 3 об.). Навуходоносор в пьесе Симеона Полоцкого начинает свою вступительную речь в том же духе: «Видите крепость десницы моя: вся побежденни суть страны от нея» (л. 618), и т. д.

Благополучное царство в «Артаксерксовом действе» напоминает цветущий сад, «вертоград». Артаксеркс развивает этот образ:

Весте сами все. Стоит в моем вертограде,
мало не посреди, доброзранные масличные древа
Ныне же стоит то изрядное древо в достоинстве сугубом,
издает не токмо изобилано себя масло, но и во красе своей пребывает,
зеленеется кругом и беспрестанно,
и стоит не едино, и украшает все оное место (л. 20).

И подданные царя сразу поясняют: «Да сей красной образ — царская будет трава!»; «Ей, велие масличное древо — ты еси . . .» (лл. 20—20 об.).

Благополучие, перенесенное на природу, встречаем и в «Жалобной комедии об Адаме и Еве», где Змей описывает рай: «Имянно ж видите и слышите лепотных струев шумы, видите и слышите красных птиц пение, имете также прохладение ваше и радость в зверях и рыбь в водах; возможно вам утешитися в прекрасных злаках и дресвах, и в различных цветах. Аз днес по утрии, — продолжает Змей, — зело рано пред

списки установлены: первой пьесы — И. М. Кудрявцевым; второй — Е. К. Ромодановской; третьей — В. П. Гребенюком; четвертой и пятой — О. А. Державиной; шестой и седьмой — И. П. Ереминым.

солнечным восходом стояще, не возмогы до воли утешитися изъ умилного пения птиц во вертограде, очеса мои удоволны бяху в прекрасных овощах на древесех. По сем, егда пресветло сияющее солнце мало росу о трав осуши, пошель есмь ни что прогулятися и обретох различные красовитые овощи» (стр. 1362).

Этот редкостный пейзаж с движущимся солнцем и высыхающей росой изображает не только благоденствие в раю, но и благоденствие всего мира. В этом убеждает пример из другой пьесы. Блудный сын в «Комидии притчи о блудном сыне» Симеона Полоцкого вернулся домой к отцу после перенесенных побоев и голода. И весь мир для него приобретает утраченную благоустроенность и гармонию. Он восклицает:

Горé прекрасно светила сияют,
землю пространну плоды украшают;
Рибами море зело исполнися,
воздух птицами красно удобрися! (л. 615).

Тема благоденствия, нарушения и восстановления мировой гармонии является важнейшей темой первых пьес русского театра. Настойчивое обращение к ней, притом в сходных формах, вряд ли объяснимо только общностью источников пьес. Например, главным источником большинства пьес 1670-х годов послужила Библия. Однако не все пьесы написаны на библейские сюжеты; а монологов и описаний, подобных приведенным выше, в Библии нет. Они сочинены авторами пьес. Драматурги московского двора намеренно затрагивали тему всеобщего, мирового, вселенского благоденствия. Она, как увидим далее, имела для них определенный социальный смысл.

Основой мировой гармонии в пьесах мыслится забота царя о подданных. Не только подданные верно служат царю, но и царь заботится о подданных. Это новое представление, которое ранее, в XVII в., в русской литературе не выражалось так ярко, как оно выразилось в драматургии и поэзии 1670-х годов.

Артаксеркс в «Артаксерксовом действе» говорит: «...и нам, царем, достоин сотворяти, всех подданных своих в щедротах приизирати» (л. 3 об.). Примечательно, что правитель говорит здесь от имени всех царей, — «нам царем». В другой раз он признается, имея в виду своих подданных: «Мя же мое великое стадо во дни же и в нощи сокрушает...» (л. 49 об.). И действительно, заботы о подданных «сокрушают» Артаксеркса даже по ночам. Страдая бессонницей, он просматривает «царственные книги», проверяя, чтобы все подданные получили награды за благодеяния, оказанные царю. «Хощу, аще сна не имам, — поясняет Артаксеркс, — время туне не испустити, зане сплю и бодрствую в корысть моих подданных» (л. 58). Есфирь, ставшая царицей, высказывается еще решительней. Один из придворных передает ее слова: «...и в своем шестви сказати велела, яко и самой свой живот за тя и всех не хощет щадити».³

Если бы подобное изображение царя встречалось только в «Артаксерксовом действе», то его можно было рассматривать как единичное явление. Однако и в «Темир-Аксаковом действе» кесарь Темир-Аксак рисуется сходными чертами, хотя и менее прямолинейно. Узнав о поражении своего союзника кесаря Палеолога, Темир-Аксак прежде всего

³ Рукопись Лионской публичной библиотеки, № 1346, л. 104 об. — Цит. по изд.: «Артаксерксово действо». Первая пьеса русского театра XVII в. Подготовка текста, статья и комментарии И. М. Кудрявцева. М.—Л., 1957, стр. 234.

беспокоится о подданных: «Я не токмо печален о своем брате и союзнику Палеологосе, но и паче простых невинных душ, которые побиты от того варварского Байцета» (л. 4 об.).

В пьесе «Иудифь» один из подданных Навуходоносора произносит перед царем монолог о том, что цари должны заботиться о подданных. «Всемиловейший царь государь! — начинает он. — Изобретаются два столпа, ими же не точюю кождо царство, но и вся вселенная утверждена есть и содержится. То есть правда и милосердие ... похотящему же выну праведным быти, царство скоро изпустошет и подданных лишится ... убо милосердие содержит весь мир во избылии...» (лл. 18—18 об.).

У Симеона Полоцкого есть несколько стихотворений, посвященных рассматриваемой теме. Одно выразительно названо «Любовь к подданным». Подобно Есфири из «Артаксерксова действия», царь в стихотворении Полоцкого способен положить жизнь за своих подданных. «Оле любви царския! — восклицает придворный поэт Полоцкий. — Сам хочет умерети, аки отец ли мати за любяы дети». В другом стихотворении, названном «Началник», Симеон Полоцкий предлагает правителям: «Тако началник должен есть творити, бремя подданных крепостно носити». Наконец, еще в одном стихотворении разбирается разница между царем и тираном:

Кто есть царь и кто тиран, хоцещи ли знати,
Аристотеля книги потщися читати.
Он разствие обою сие полагает:
Царь подданным прибытков ищет и желает.
Тиран паки прижитий всяко ищет себе,
О гражданстей нимало печален потребе.⁴

Конечно, ссылка на Аристотеля в последнем стихотворении Полоцкого не означает, что пересказывается только мысль античного мудреца. В те же годы, к которым относятся стихотворения Полоцкого и первые драмы русского театра, большое рассуждение о том, «како бог нечестивых царей и тиранов наказует и смиряет», было включено и в «Хрисомологион» Николая Спафария.⁵ Взаимоотношению царя и подданных уделялось большое внимание в русской придворной литературе.

В трактовке этой темы заметных разногласий не было. В пьесах совпадают традиционные метафоры — символы: Артаксеркс в «Артаксерковом действии» сравнивает себя с солнцем, равно освещающим всех подданных:

И яко же звезд всех князь то солнце есть златое,
всем луча дарует, всем дает равное,
такое и нам, царем, достоин сотворяти (л. 3 об.).

И точно такое же, равно освещающее всех солнце, переходит в пьесу Симеона Полоцкого «О Навуходоносоре царе», правда, в качестве сравнения с царем Алексеем Михайловичем:

Благовернейший, пресветлейший царю
.....
всем православным яко солнце данный,
Да нам светиши ясне добротами,
яко же солнце светлыми лучами! (л. 617).

⁴ Симеон Полоцкий. Избранные сочинения. Подготовка текста, статья и комментарии И. П. Еремина. М.—Л., 1953, стр. 18, 11, 15—16. («Литературные памятники»).

⁵ ГПБ, Эрмитажное собр., № 27, лл. 195 и сл.

Такова картина социальной гармонии в первых пьесах, связанная, по-видимому, с настроениями московского двора того времени.

Придворная ориентация пьес выражается не только в идеях, высказываемых авторами и персонажами, но и в изобразительных элементах. Материальный фон, на котором разворачиваются основные события пьес, пышен и богат. Например, в «Артаксерковом действе» постоянно упоминаются чистое серебро и золото и дорогие камни, не соответствующие библейской легенде. Полководец Артаксеркса Аман обещает: «Ручаюсь тма талантов чистого сребра отдати и вручити абие казенным и приказным» (л. 40). Артаксеркс вспоминает, какими подарками он одарил людей: послу — «двесте перских коней со збурими и толико же сабель со многим камением и з драгоценными вещми ... Ему же прибавлено драги лук со стрелами» (л. 58 об.); «свой перстень возложих цены зело безценной. Еще же азь даровах ему златую гривну со образом своим и чепь зело дивну» (л. 59) и т. п.

Материальным богатством своего фона «Артаксерково действо» не выделяется среди остальных пьес, в которых богатства и золото тоже постоянно на виду. Например, Навуходносор чрезвычайно богат и в «Иудифи», и в пьесе «О Навуходносоре царе, о теле злате». Если в Библии кратко сказано, что Навуходносор велел сделать золотого тельца, то в пьесе Симеона Полоцкого этот царь распоряжается сделать тельца именно из чистого золота в таком количестве, какое потребуется: «Слыши, козначей! Се велим мы тебе: даждь чиста злата, елико есть требе» (л. 618).

Страны, соседние с теми, что изображаются в пьесах, по словам персонажей, также богаты золотом и камнями. В «Иудифи» обсуждают богатства Иерусалима, в «Темир-Аксакском действе» — камня Турецкого государства. Даже рай выступает в сопоставлении с палатой, украшенной драгоценными камнями. В «Жалобной комедии об Адаме и Еве» Адам сожалеет о таком потерянном рае: «Пресветлые драгоценные камене, аспид и яхант сиянию полаты моя уступали, ныне же и то от меня отъиде» (стр. 1372).

Особенно показательно внимание авторов всех драм 1670-х годов к одежде персонажей. Хорошая, ценная одежда — важный признак гармоничного мироустройства. Как только Мардохей в «Артаксерковом действе» раздирает свои «ризы», то царица Есфирь присылает ему новую одежду. Когда блудный сын в «Комидии притчи о блудном сыне» с позором возвращается домой, то он стыдится плохой одежды. Симеон Полоцкий специально отмечает подобное чувство у персонажа: «встыдится люте худыми ризами» (л. 613). Такого рода деталь отсутствует в евангельской притче о блудном сыне.

Обычной нормой в пьесах является богатая одежда. В богатых одеждах появляется Иудифь. Красивую ризу дарит отец Иосифу. И даже во сне царя окружают люди в золоте и в шелках. «А видел во сне я то, — рассказывает Темир-Аксак, — будто многие честные храбрые люди ... стали при моей правой руке; после сего пришли жь таковы дородные и честные люди и в таких платиах, что прежние в золоте были, так же последние в шолковом платье были. . .» (л. 2).

Внимание к одежде в пьесах 1670-х годов явно подсказано не столько библейскими сюжетами или стилем западноевропейских, «английских», комедий, сколько русским придворным обиходом. Симеон Полоцкий, например, посвятил одно из своих стихотворений значению «красных риз» при царском дворе. Рассказав о том, как скромно одетого человека приняли при дворе лишь после того, как он надел богатые одежды, поэт

воскликает: «Оле суетства суетств! Доброта не зрится, красная риза паче человека чтится».⁶

С придворным укладом, по-видимому, связано и обилие «прохлаждающихся» персонажей в пьесах, частые картины пиров и трапез, уходы персонажей «почивати».

Полководец Артаксеркса Аман собирается к царю на пир:

Мя ныне царь к столу прити велел

И тако у него в вине аз все забуду:

Ярость, гнев и печаль, дондеже там пребуду (л. 44 об.).

Сходное желание выражает и блудный сын: «Желаю погуляти, тем быти блаженный» (л. 606). «Еще на печаль кто врачество знает?» — спрашивает блудный сын. И ему отвечает слуга: «Утехою печаль обычно лечити, сладкоигрателем вели приходити» (л. 608—608 об.). Навуходносор в пьесе Симеона Полоцкого тем же способом хочет отвлечься от печалей, приказывая слугам: «Вы днесь печалей нам не поминайте, о мусикии сладцей промышляйте» (л. 618 об.). Так три персонажа из разных пьес одинаково лечат «печаль». Нескончаемая вереница «прохлаждств», пиров и веселий тянется через все пьесы.

Но «прохлаждство», богатство одежд, щедрая заботливость царя входили в «светлую» сторону придворного идеала, отразившегося в пьесах. В придворных представлениях о мире была и «темная» сторона, которую пьесы также отразили. Гармонично устроенный мир в изображении тех же пьес оказывается чрезвычайно неустойчивым.

Переход от счастья к несчастью в пьесах очень резок. Достаточно случайного нарушения, чтобы гармония сразу превратилась в дисгармонию. Так, из-за неправильно понятых слов рушатся устои придворного благополучия. Например, в «Артаксерксовом действе» царь скучает по царице Астинь, которую не видел семь дней, и посылает за ней: «... зане ми сердце тужит ... да идет же ко мне, в венце своем убравшись и в прочих утварех, сама ся украсивши, да вси велможи, лепоту ея взирая, яко краснейшу всех, всех жен избраннейшая» (лл. 3 об.—4). Но Астинь, когда ей передают слова Артаксеркса, истолковывает их по-иному, как унизительное предложение. В Библии гнев Астинь объяснен; но в пьесе, если исходить из ее текста, ничего унижающего Астинь в речи царя нет: он просто соскучился по царице.⁷ «Чего же царь от мя желает сотворити, — спрашивает Астинь, — и хошет мя весмя народом посрамити? Да яз открыются беседам оных пияных князей толиких стран? О, хотение безумных!» Подданные убеждают Астинь, что царь хочет другого: «Желает убо царь, да приидеши прекрасна, да купно весь народ себе вси увещають, подобную тебе нигде же обретають». Но Астинь настаивает на своем понимании слов царя: «Слышу аз, добре слышу, како есть ваше хотение, еже народом всем представить ми в посмеяние». «Какая сия мысль!» — пугаются придворные и снова разъясняют царице мысли царя: «Но мысли его советують, да вси князи, вси купно тя почи-

⁶ Стихотворение «Риза». — В кн.: Симеон Полоцкий. Избранные сочинения, стр. 21. Упоминания о шелке связаны с русско-персидскими переговорами тех лет.

⁷ Эту черту Артаксеркса в пьесе отмечал А. А. Мазон. По его словам, Грегори у Артаксеркса «смягчает тени, которые Библия бросает на его облик. Так, например, Артаксеркс, представленный пастором Грегори, не похож на библейского пьяницу, который на седьмой день пира цинично приглашает королеву Власти открыть свою красоту перед всеми гостями; этот деспот неожиданно сентиментален и нежно влюблен» (А. А. Мазон. «Артаксерксово действо» и репертуар пастора Грегори. — ТОДРА, т. XIV, М.—Л., 1958, стр. 358).

тают. Того ради глаголю же еще, да приидеши в венце и в лутчих утва-
рех». Однако Астинь остается при своем мнении: «Се оттого явленно,
како есть превращенно царево сердце есть, пьянством исполненно, и хо-
щет мя и ся видети в поношении» (л. 5 об.—6). Так в пьесе начинается
конфликт, приведший к низвержению Астинь.

С неверно понятых слов начинается конфликт и в «Комидии притчи
о блудном сыне» Симеона Полоцкого. Это нечто новое сравнительно
с евангельской легендой. Отец наставляет обоих своих сыновей, как надо
жить: «Мир, смирение, кротость сохраняйте»; «мудрость стяжите»; «с чест-
ными людьми дружество держите»; «бежите всех злых» и т. п. (л. 602 об.).

Младший сын вслед за старшим отвечает отцу: «Мудрость словес ти
любезно прияхом, в скрижалех сердец наших написахом». Но в «скри-
жали сердца» младшего сына отразилось несколько не то, что сказал
отец. «Поучаеши нас благо пожити, — передает смысл речи отца младший
сын, — и славу рода нашего множити. . .» (л. 603 об.). О славе рода отец
ничего не говорил. Однако «славу рода», якобы упомянутую отцом,
младший сын использует в качестве предлога, чтобы отправиться в «чуж-
дые страны»: «От мене дому разширится слава, и радость примет отчая
ти глава» (л. 603 об.). Результат путешествия блудного сына известен.
Неточно понятая речь послужила толчком к несчастьям.

Непонимание или намеренно неверное истолкование чужих слов в пье-
сах обычно для отрицательных персонажей. На этом построена, напри-
мер, «Жалобная комедия об Адаме и Еве», где Змей перетолковывает
Еве запрет бога («И то, мню я, яко не истинна вразумела еси» —
стр. 1367) и искушает ее попробовать запретный плод.

Представление о неустойчивости счастья, о быстрой переменчивости
жизни, о достаточности небольшого толчка, чтобы перевернуть все
в судьбе отдельных людей и народов, — вот «минорная» сторона взгля-
дов московского двора 1670-х годов, которая отразилась во всех дошед-
ших до нас пьесах того времени. В «Артаксерксовом действе» и автор,
и его герои одинаково рассуждают о «непостоянном счастье». Первый
после Артаксеркса вельможа Аман так говорит, стоя теперь под висе-
лицей:

О дерзость, дерзость моя
со проклятым счастьем,
как упадаю твоим лицемерием!

Яз того ради высоко возшел,
дабы паче паки низвержен был

Счастье убо токмо есть жития сокращение:
его же возвысит, того приведет в бедное низпадение

Непостоянное счастье уже лежит (л. 71 об.—73).

Об «изменном счастье» размышляют и другие персонажи. Артаксеркс
даже особо велит придворным думать об изменчивости счастья на при-
мере судьбы царицы Астинь. «Вспять подумайте, — советует царь, — что
заповедь мою так же разрушила, притом свое щастие» (л. 11). В пре-
дисловии к пьесе тоже обращается внимание царя на эту основную мысль
«Артаксерксова действия»: «Сице пременяется счастье не без божия смо-
трения: бог . . . счастье вспять возвращает . . . Но зри, коль чудно и пре-
чудно превращает великий бог советы человеком» (л. 2 об.). (Примеча-
тельно, что слово «счастье», а также производные от него «бессчастье»,
«несчастье» употребляются в пьесе преимущественно в смысле «повыше-
ние по службе», «приближение к царю», или наоборот — «опала», «из-

гнание» и т. п.; ср. речи Амана: «И счастье мое есть высоко...» — л. 44; «О счастье!.. царь мя хочет чтити...» — л. 60 об.).

В «Иудифи» та же идея выражается теми же способами. Царя предупреждают в предисловии: «Зри, великий царю, zde ти, ей, изъяснитса в комедии сие, объявляя, како бог наш чудесно... применяет печаль зелную в счастье» (л. 1 об.). Опальный вельможа в пьесе так же прокликает «предателное счастье»: «Ныне же аз zde вишу, непостоянства изображение и прелестнаго колебимаго счастья свидетельство. О проклятое и предателное счастье!..» (л. 57).

В «Жалобной комедии об Адаме и Еве» мысль о сочетании счастья и несчастья в жизни также развивается в предисловии к пьесе. «Человеческое житие... — пишет автор, — во оном такожде все прохлаждение и радость взыскуем, но обретаем скорбь и беду. Ей, взыскуем в нем меру, но что же обретаем? Несмирение и бран. Взыскуем посмешение, но обретаем плачь и рыдание. Взыскуем в нем здравие, но обретаем болезн и недуг» (стр. 1353).

То, что идея о «счастье—несчастье» занимала придворные круги, свидетельствует, например, стихотворение Симеона Полоцкого «Щастию не верити». Здесь выступает иной исторический персонаж, чем в пьесах, — мудрец Солон, который внушает лидийскому царю Крезу:

Да во щастии си не уповае,
Непостоянство того помышляет,
Яко обыче оно не стояти,
Люди прелщати.

В конце стихотворения Симеон Полоцкий обращается непосредственно к читателю:

И ты, кто-либо еси та читай,
не буди в щасти твоем уповай.⁸

Творчество Симеона Полоцкого является своего рода энциклопедией придворных вкусов и представлений Москвы того времени. Первые пьесы русского придворного театра существенно дополняют наши знания об этих представлениях.

Конечно, многое нам известно еще в далеко неполном и упрощенном виде. Мы можем лишь догадываться о том, как представления царского двора о «счастье—несчастье» были связаны с определенными социальными событиями XVII в., а также с обстановкой двора. Кроме того, мы условно говорим о придворных кругах как о некоем целом. В действительности по своему составу придворная среда была, несомненно, пестрой. Придворные идеи и представления кажутся нам готовым, оформленным комплексом, хотя, несомненно, они формировались длительное время. Западное влияние на эти представления также еще недостаточно выявлено. Но решение этих сложных вопросов выходит за пределы нашей темы.

Пока еще остается недостаточно изученной проблема формирования духовной придворной культуры в царствование Алексея Михайловича, неотъемлемой составной частью которой стал театр. В пределах данной статьи представляется возможным напомнить лишь некоторые факты, относящиеся к этой проблеме.

Обращает на себя внимание исключительная интенсивность, так сказать, фундаментальность попыток многих современников отразить царствование Алексея Михайловича в произведениях культуры. О больших и малых событиях этого времени повествуется в многочисленных речах и

⁸ Симеон Полоцкий. Избранные сочинения, стр. 25—26

«орациях», стихах и стихотворных «приветствах», предисловиях и послесловиях к различным рукописным сочинениям и печатным книгам. Активность этого литературного явления необычна, но еще показательнее то, что особенно внимательно и разносторонне разрабатывается вопрос о месте «великого государя» Алексея Михайловича в отечественной и мировой истории. Составляются книги о царском родословии (например, «Родословие пресветлейших и вельможнейших великих московских князей...» Лаврентия Хурелича), книги по русской истории как истории династической («История о царях и великих князьях земли русской» Федора Грибоедова), по русской и украинской истории («Синописис» Иннокентия Гизеля), по мировой истории («Хрисмологион» Николая Спфария, уже упомянутый выше). В сочинениях этого типа наибольшее внимание уделяется современному царствованию.

При царе Алексее Михайловиче не только возрастает пышность разнообразных празднеств, обрядов, придворных приемов и церемоний, но резко увеличивается количество специальных руководств («Чинов») для всего этого, нередко роскошно иллюстрированных. Составляют «Книгу о избрании на превысочайший престол великого Российского царствия» Михаила Федоровича (отца Алексея Михайловича). Подготавливают книги по титулатуре: знаменитый «Титулярник» с портретами, переводное «Изложение титулов по изъяснению чертогoprавителя Кодина».⁹

Наблюдается стремление превратить в факт культуры даже «потехи» царя. Многие цари, князья, дворяне увлекались соколиной охотой, и удивительно здесь не то, что царь Алексей Михайлович отдавал обильную дань этому занятию, а то, что он сам написал об этом специальную книгу — «Урядник сокольничья пути» — и, кроме того, поручил перевести с иностранных языков книги на тот же предмет. Царю была преподнесена, например, переведенная с немецкого «Книга о псовой охоте», а в 1670 г. перевели связанную с охотой «Книгу лошадиного учения».¹⁰

Даже столь интимное дело, как лечение царя, дает культурные результаты: учреждается Аптекарский приказ; врачи, служащие в нем, занимаются и литературной деятельностью. Помимо этого составляются новые лечебники и пособия по медицине, гораздо более полные, чем раньше. В 1670 г. переводится с латинского сочинение Альберта Великого «О силах трав» и пр.¹¹

Приведенные сведения, которые можно умножить, свидетельствуют, как нам думается, о том, что при дворе формировалась широкая и многосторонняя культура. Социальная основа этой культуры была достаточно широка, ибо центрами ее служили Посольский приказ, Оружейная палата, Аптекарский приказ, Печатный двор с достаточно разнообразным составом их сотрудников.

Нельзя не отметить также, что при дворе XVII в. в качестве очень тонкой общественной прослойки возникла русская интеллигенция.¹²

Как явление еще формирующееся, придворная культура XVII в. была относительно восприимчива к разным формам и веяниям и к плодам деятельности разных людей, могущих сослужить ей службу. Поэтому именно

⁹ А. И. Соболевский. Переводная литература Московской Руси XIV—XVII вв. СПб., 1903, стр. 382.

¹⁰ Там же, стр. 111—114.

¹¹ Там же, стр. 157.

¹² Мысль об этом была высказана Д. С. Лихачевым в 1969 г. на обсуждении доклада А. М. Панченко «Писатели-профессионалы XVII в.». — Ср.: А. М. Панченко. О русском литературном быте рубежа XVII—XVIII вв. — ТОДРА, т. XXIV, Л., 1969, стр. 267—271.

при дворе испытывают новые для России литературные жанры — стихотворство, драматургию, барочное красноречие. Поэтому при дворе получает развитие новая манера иконописания: «...икона новая светло и румяно, тенно и живоподобне воображается».¹³ Поэтому много значат отдельные талантливые личности и их инициатива — Артемон Матвеев, Симеон Полоцкий, Симон Ушаков и некоторые другие, судьбу которых мы можем проследить сравнительно подробно, в то время как подобное знание жизни деятелей русской культуры XV—XVI вв. составляет редкое и ценное исключение.

Недостаточная исследованность русской придворной культуры XVII в. (несмотря на большое количество накопленных, но разрозненных фактов) заставляет нас оставить в стороне вопрос о взаимоотношениях придворной культуры с фольклором, так как этот вопрос требует специального изучения. Д. С. Лихачев выдвинул предположение о том, что театр в России возник в результате «отступления» фольклора: «Литература существовала параллельно фольклорным жанрам ... Сказочники и скоморохи восполняли недостаточное развитие некоторых жанров в литературе... В самом деле, почему до XVII века у нас не было регулярного театра?.. Театральность была „разлита“ во многих фольклорных жанрах ... Новые жанры появляются в XVII в. в результате вакуума, созданного отступлением фольклора. Конечно, причины появления новых жанров не только в этом, они многообразны. Однако отступление фольклора должно быть принято во внимание ... по той же причине именно при царском дворе и в палатах бояр Милославских начинает заводится театр...»¹⁴

Объяснения причин возникновения русского театра в данном случае не противоречат друг другу и даже идут друг к другу навстречу: формирование придворной культуры XVII в. совпадает по времени с отступлением фольклора. Возникновение русского театра и драматургии было результатом сложного процесса, все стороны которого мы, возможно, еще не знаем. Сейчас мы выделяем лишь одно обстоятельство, до сих пор отмеченное все-таки недостаточно: появление начальной русской драматургии 1670-х годов было обусловлено формированием придворной культуры в России XVII в.

Конечно, придворный театр был «потехой». Но тут уместно вспомнить замечание, сделанное И. Е. Забелиным по поводу «потешных книг», которые художники XVII в. готовили для царевичей. «Под словом „потешный“, — замечает исследователь, — в этом случае не должно разуметь того только, что забавляло, увеселяло. Этим именем обозначали нередко и те предметы, которые не принадлежали к главному, то есть церковному направлению древнего образования, и попросту служили светским, мирским целям».¹⁵

В том, что театр 1670-х годов был не только развлечением, убедиться не трудно, если обратить внимание на определенные обстоятельства. Финансовая система страны была расшатана после неудачи денежной реформы 1660-х годов, не хватало денег, чтобы платить артистам, но театр все же открыли.¹⁶ На спектакли созывались в обязательном порядке

¹³ См.: Е. С. Овчинникова. Иосиф Владимиров. Трактат об искусстве. — В сб.: Древнерусское искусство. XVII век. М.—Л., 1964, стр. 52.

¹⁴ Д. С. Лихачев. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967, стр. 65—67.

¹⁵ И. Е. Забелин. Домашний быт русского народа в XVI—XVII ст., т. I, ч. 2. Посмертное издание. М., 1915, стр. 173.

¹⁶ Это наблюдение было высказано И. М. Кудрявцевым при чтении материалов данной статьи.

все бояре и придворные, за некоторыми даже посылали гонцов.¹⁷ «Потеха» не была добровольной. И сами пьесы, с которыми знакомились зрители, были далеко не потешными.

Отметим любопытную черту — свидетельство четкой социальной предназначенности нового зрелища. Когда в 1672 г. полковник Николай фон Стаден по царскому поручению искал за границей актеров, то согласившиеся выехать в Россию комедианты поставили условие: «А за всякую б игру или окомедию, что перед великим государем учнут творить, давать по 50 руб. всем вобще. Да им же б волно было перед всякими людьми за денги играть». Об этом писал фон Стаден из Риги в Посольский приказ. Очевидно, последнее условие комедиантов — «перед всякими людьми за денги играть» — было отвергнуто, потому что ни в каких последующих документах оно не упоминается, в то время как об остальных условиях найма постоянно говорится. Лишь музыкантам было разрешено свободно играть перед немецким обществом в Немецкой же слободе.¹⁸ Каков бы ни был повод для запрета, но придворное предназначение русского театра строго соблюдалось.

Добавим в заключение, что индивидуальные особенности пьес 1670-х годов дополняют картину придворных вкусов и представлений времени царя Алексея Михайловича. Особенно интересны пьесы Симеона Полоцкого, который в инсценировках библейских легенд неуклонно смягчал конфликты, убирал все грубое, вводил сцены, по-видимому, с камерной музыкой. Стиль пьес Симеона Полоцкого напоминает стиль «смягчающей» иконописи его друга Симона Ушакова. Однако анализ пьес Симеона Полоцкого, как и других отдельных драм, является особой темой. В данной статье мы отметили лишь черты, общие для придворной драматургии 1670-х годов в целом, исследование которых позволяет поставить вопрос о формировании русской придворной культуры XVII в.

¹⁷ Алексей Веселовский. Старинный театр в Европе. М., 1870, стр. 319—320.

¹⁸ С. К. Богоявленский. Московский театр при царях Алексее и Петре. М., 1914, стр. 3, 19.

И. П. СМИРНОВ

От сказки к роману

1

Историческая поэтика имеет два отчетливо выраженных аспекта. С одной стороны, она выступает в качестве такой дисциплины, в границах которой изучается сменяемость художественных систем (и отдельных элементов), непосредственно следующих друг за другом в литературном процессе (первый подход — П1). С точки зрения П1 всякое событие на временной оси¹ выявляет присущее ему своеобразие лишь в отношении прямо предшествующего и последующего событий (т. е. принципов строения литературных произведений). Так, мы можем выделить в символистском искусстве ряд последовательных этапов изменчивости: предсимволизм, «декадентство», собственно символизм, период распада (характеризующийся возникновением своего рода ересей в ортодоксальном учении, скажем, такого направления, как «мистический анархизм» — Г. Чулков, Вяч. Иванов, С. Городецкий, а также созданием литературных школ, вовсе отклоняющих узаконенную символистами доктрину) и, наконец, период дегенерации (судьба символистской поэзии в условиях господства новых систем). Поднимаясь на более высокую ступень обобщения, нужно было бы описать символизм в виде нерасчлененного целого, раскрыть признаки, общие для всех этапов, и противопоставить набор этих признаков как в ретроспективе — особенностям поэзии 80—90-х годов, так и в перспективе — особенностям постсимволистского движения.

Историческая поэтика, с другой стороны, предусматривает анализ не отношений непосредственного следования, но отношений, утверждаемых между сопоставимыми типами литературных явлений, прикрепленных к различным, прерывным временным отрезкам (второй подход — П2).² Тот же символизм мы вправе изучать как некий образец стихотворного искусства, связанный с другими сходными направлениями, например с романтизмом, и выстраивать при этом историческую иерархию типов, которые могут

¹ Вообще говоря, было бы полезно поставить вопрос о специфике времени, свойственного именно литературному процессу, подобно тому как это уже было сделано применительно к биологическому времени (см., в частности: В. И. Вернадский. *Время*. — «Вопросы философии», 1966, № 12) или времени языковому (Ю. Н. Караулов. *Языковое время и языковое пространство* (о понятии хроноглоссы) — *Вестник Московского университета*, 1970, № 1).

² В синхронии этому разделению соответствует различие синтагматики и парадигматики.

не соседствовать во времени. Рассмотрение под таким углом зрения отдельно взятого произведения должно установить последовательность «горизонтов» его структуры, уходящую в прошлое. Литературный процесс оказывается исторически расслоенной совокупностью образов, пластов.



Именно второй аспект исторической поэтики и послужит предметом обсуждения в данной статье.

По существу, различие двух аспектов (правда, не до конца проясненное методологически) содержится уже в работах А. Н. Веселовского. «Изучая ряды фактов, — говорил он в лекции «О методе и задачах истории литературы как науки», — мы замечаем их последовательность, отношение между ними последующего и предыдущего; если это отношение повторяется, мы начинаем подозревать в нем известную законность...»³ Вместе с тем Веселовский утверждал, что «сравнительное изучение открыло ... знаменательный факт: это ряд неизменных формул, далеко простирающихся в области истории, от современной поэзии к древней, к эпосу и мифу...»⁴

Если ограничиться отечественной наукой лишь XX в.,⁵ то нужно будет заключить, что П2 получил наивысшее признание в промежутке, очерченном концом 20-х — началом 40-х годов. У этого факта имеется двоякое объяснение. Вполне понятно, что изучение литературного процесса как исторически складывающейся иерархии пластов неизбежно приводит исследователя к вопросу о реконструкции «первообразов» (если воспользоваться термином поэтики Веселовского), или архетипов, которые имеют мифолого-обрядовое происхождение. Отсюда следует, что обострившийся интерес литературоведения к проблематике П2 был во многом предопределен значительнейшими успехами культурной антропологии конца XIX и первой трети XX вв., представленной в это время списком поистине блестящих имен (от Дж. Фрезера до Л. Леви-Брюля на Западе, а в России — именами Л. Я. Штернберга, А. М. Золотарева и многих других).⁶ Но наряду с воздействием смежных наук определяющий толчок сообщила литературоведению и сама литература, которая как раз в начальные десятилетия XX в. обращает особенно пристальное и неформальное внимание на свои мифологические праросны.⁷

³ А. Н. Веселовский. Историческая поэтика. Редакция, вступительная статья и примечания В. М. Жирмунского. Л., 1940, стр. 47.

⁴ Там же, стр. 51.

⁵ При более глубокой ретроспекции следовало бы начать по меньшей мере с литературных теорий эпохи романтизма.

⁶ Антропология той поры влияла даже на литературу. Так, об идеях «Золотой ветви» Фрезера, как побудительных импульсах для англо-американских писателей XX в., см.: John B. Vickery. The Golden Bough: Impact and Archetype. — In: Myth and Symbol. Critical Approaches and Applications. Ed. by Benice Slote. University of Nebraska Press, Lincoln, 1963.

⁷ Дабы не пересказывать известного, отсылаю к прекрасному изложению этой темы в статье С. Аверинцева «Аналитическая психология К.-Г. Юнга и закономерности творческой фантазии» («Вопросы литературы», 1970, № 3 — особенно см. стр. 136).

Из работ, появившихся в конце 20-х и в 30-е годы, укажу хотя бы на исследования, выполненные под маркой так называемого «марристского литературоведения» (возможно, этот ярлык и мешает до сих пор оценить по заслугам большинство из них). Закономерно, что ученые, занимавшиеся анализом в пределах П2, вначале почти полностью сосредоточились на дешифровке «первообразов», сохраненных архаическим фольклором. Таковы статьи по гебраистике И. Г. Франк-Каменецкого⁸ и не утратившие актуальности в наши дни, но еще недостаточно широко введенные в литературоведческий оборот многочисленные исследования О. М. Фрейденберг, построенные на античном материале.⁹ Что касается собственно литературоведения, то оно в те годы, за редкими исключениями (относящимися преимущественно к научному творчеству Фрейденберг), не шло в своем стремлении выявить мифолого-обрядовые архетипы дальше средневековья.¹⁰

К концу этого периода уже вне организационной сферы марризма и независимо от нее по существу были написаны такие фундаментальные работы, как книги М. М. Бахтина¹¹ и В. Я. Проппа¹² (первая увидела свет лишь недавно), в которых можно усмотреть итоговые вершины в развитии и совершенствовании П2.¹³

Установление карнавального архетипа для романа Рабле и реконструкция того комплекса представлений, который связан с обрядом инициации и лежит в основе волшебной сказки, показали, что П2 важен не только сам по себе (архетипы «существенны в той мере, в которой они существуют, т. е. реально входят в общий баланс эстетической структуры»),¹⁴ но и главным образом потому, что позволяет объяснить, за счет чего искусство способно оставаться искусством вопреки своей — иногда кардинальной — изменчивости во времени. Разрешая этот парадокс, Фрейденберг, Бахтин и Пропп поставили отечественную науку о литературе перед лицом того неопровержимого факта, что изучение художественного процесса в рамках П2 — в высокой степени актуально и плодотворно, и сделали это, несмотря на все расхождения, ощутимые при сличении их индивидуальных методических приемов, несмотря даже на взаимную полемику (см., например, неоднократные критические замечания Проппа, адресованные Фрейденберг, и справедливое сетование Бахтина — при общей высокой оценке — по поводу излишней приверженности исследовательницы к теории пралогического мышления Леви-Брюля), а возможно, как раз вследствие этих различий, не повлиявших на близость добытых научных результатов. Эвристическую ценность П2 можно доказать не только ссылкой на положительные теоретические итоги подобного

⁸ См.: И. Г. Франк-Каменецкий: 1) Вода и огонь в библейской поэзии. — Яфетический сборник, вып. III, Л., 1924; 2) Отголоски представлений о матери-земле в библейской поэзии. — В сб.: Язык и литература, вып. VIII, Л., 1932; 3) К вопросу о развитии поэтической метафоры. — В сб.: Советское языкознание, т. I, Л., 1935; 4) К космической семантике «камня» и «металла». — В сб.: Академику Н. Я. Марру, Л., 1935, и др.

⁹ См. в первую очередь: О. М. Фрейденберг. Поэтика сюжета и жанра. Период античной литературы. Л., 1936.

¹⁰ См., например, сб. «Тристан и Исольда» под ред. Н. Я. Марра (Л., 1932).

¹¹ М. М. Бахтин. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.

¹² В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.

¹³ Отмечу также книгу В. П. Адриановой-Перетц «Очерки поэтического стиля древней Руси» (М.—Л., 1947), открывающую большие возможности для изучения дальнейшей трансформации тех ядерных метафор, которые исследовательница обнаруживает в древнерусской книжности.

¹⁴ С. Аверинцев. Аналитическая психология К.-Г. Юнга..., стр. 143.

взгляда на литературный процесс, но и от обратного, сосредоточившись на методологических просчетах, которые влечет за собой нерасчленение двух аспектов исторической поэтики, взаимно дополняющих друг друга. Представляется существенным выделить два рода ошибок: 1) исследователи усматривают влияния и заимствования там, где гораздо правдоподобнее было бы видеть простое сходство типов, совместно отсылающих нас к общему архетипу; 2) смешение П1 и П2 нередко затрудняет проведение операции по размежеванию соседствующих во времени литературных систем. (Взять, допустим, распространенное суждение о том, что поэзия акмеизма есть лишь слегка подновленный символизм, а значит, — логическое заключение — лишь этап, стадия в эволюции символизма. Понятно, что питает эту идею — контраст между «радикализмом» кубофутуристов и «умеренностью» Цеха поэтов действительно резок, однако, по всей вероятности, необходимо более отчетливо дифференцировать символизм и акмеизм, объединив их с разными типами культурно-художественных традиций).

Новая вспышка увлечения проблематикой П2 приходится на 60-е годы (кстати сказать, в это время появляется книга о Рабле и переиздаются «Проблемы поэтики Достоевского» Бахтина). В одних случаях мы можем наблюдать (иногда достаточно корректную) экстраполяцию идей Бахтина относительно карнавального архетипа на все новые и новые произведения, подключение к этому архетипу образов литературного творчества XVIII—XX вв. (чему дал повод сам Бахтин в работе о Достоевском). В других случаях восстановление в правах П2 осуществляется более оригинальным путем — в современных типологических исследованиях. Вот некоторые примеры.

Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров, реконструируя систему семантических противопоставлений, свойственных древнеславянской картине мира, заключают свою книгу следующим утверждением: «Некоторые черты в творчестве больших писателей и художников можно было бы понять как порою бессознательное обращение к изначальному фонду и его возрождение (иногда сознательно подкрепленное обращением к фольклорной традиции; ср. раннее творчество Гоголя, где на украинском материале фактически воспроизведена вся система ... древнеславянских противопоставлений и даже символов, в которых они раскрываются)». ¹⁵ «Особой проблемой, нуждающейся в специальных исследованиях, — замечают эти авторы несколькими страницами ранее, — является ... вопрос о том, в какой мере ... оппозиции древних семиотических систем сохраняются (в качестве архетипов, наследуемых или формируемых с помощью языка примитивных схем и т. п.) для более поздних эпох (ср. хотя бы ... сохранение оппозиции цветов и левой — правой стороны, наличие нечетности как признак чего-то враждебного в литературе, вплоть до женских персонажей Кафки и т. п.). . .» ¹⁶

В связи с конкретным применением этих общих положений вызывает интерес проведенная Топоровым расшифровка космогонического мифа о мировом яйце, оставившего следы в русской сказке, ¹⁷ и рассуждения Вяч. Вс. Иванова о культе близнецов в древнем Риме, сопровождаемые указанием на устойчивость этого мифа, «живучесть которого в поздней

¹⁵ Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. (Древний период). М., 1965, стр. 238.

¹⁶ Там же, стр. 217.

¹⁷ В. Н. Топоров. К реконструкции мифа о мировом яйце. (На материале русских сказок). — В сб.: Труды по знаковым системам. вып. III. Тарту, 1967.

европейской литературной традиции доказывается хотя бы первой книгой стихов Пастернака, самым своим названием и одним из ключевых стихотворений — „Сердца и спутники...“ — обязанной этому мифу...»¹⁸ (Видимо, исходя из мифа о близнецах, следовало бы решать вопрос гораздо шире и не ограничиваться только первым сборником Пастернака «Близнец в тучах». Не является ли этот архетип ключом к отгадке генезиса столь важного в мировой литературе топоса, как тема двойничества?)

Ср. также выводы А. Я. Сыркина и Топорова, описавших употребление числовых комплексов триады и тетрады в различных культурных традициях: «Рассмотренные комплексы многообразно отражаются в композиционной и сюжетной организации произведений литературы и изобразительного искусства... Приведенные факты столь универсальны, что делают правдоподобными современные попытки архетипического истолкования данных комплексов».¹⁹ (И впрямь подтверждений тому множество: в частности, об этом свидетельствуют романы Достоевского.²⁰)

Как видно, П2 может реализоваться в литературоведческих исследованиях на самых различных уровнях. Мы вправе проследить с этих позиций трансформационную историю отдельных элементов художественной структуры — простейших семантических оппозиций (как предлагают Вяч. Вс. Иванов и Топоров), числовых комплексов (Сыркин и Топоров), отношений между персонажами (топика двойничества), ядерных метафор,²¹ категорий созданной в литературном произведении картины мира — причинно-следственных, пространственных, временных.²² Но П2 может быть развернут и на уровне «больших структур», которые включают в себя целые комплексы элементов, сообща восходящих к определенному сложному архетипу (работы Проппа и Бахтина).

Имея в виду главным образом не столько изучение «элементарных», сколько изучение «сложных» архетипов, нужно настоятельно предостеречь от одного популярного заблуждения, которое, как это часто бывает, легче опровергнуть, чем объяснить с точки зрения причин происхождения. Многие исследователи (начиная от Фрейденберг вплоть до современных: отчасти это мнение разделяют даже Вяч. Вс. Иванов и Топоров) считают, что о продуктивности архетипических схем следует говорить, не заходя за верхнюю границу Возрождения, что если эти схемы (как суммирует общие взгляды А. А. Аникст) «и применимы до некоторой степени к поэзии до позднего Возрождения, то после победы рационализма 17 в. нахождение такого рода прототипов может быть доказано с большими натяжками».²³ Логическим следствием из такой концепции явилась бы крайне

¹⁸ Вяч. Вс. Иванов. Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии. — В сб.: Труды по знаковым системам, вып. IV. Тарту, 1969, стр. 57.

¹⁹ А. Я. Сыркин, В. Н. Топоров. О триаде и тетраде. — III Летняя школа по вторичным моделирующим системам. Тезисы. Доклады. Тарту, 1968, стр. 117—119. Здесь же напечатан ряд выступлений, посвященных проблеме «Число и культура».

²⁰ О трюичных символах у Достоевского см.: В. Е. Ветловская. Символика чисел в «Братьях Карамазовых». — Совещание «Древнерусская литература и проблемы истории русской культуры XVIII—XX веков». Тезисы докладов. Л., 1969, стр. 14.

²¹ Относительно этого случая см.: А. М. Панченко, И. П. Смирнов. Метафорические архетипы в русской средневековой словесности и в поэзии начала XX века. — ТОДРА, т. XXVI, Л., 1971, стр. 33—49. Ср.: Lawrence Leo Stalberg. The Symbolic System of Majakowskij. London. The Hague. Paris, 1964.

²² См. главы о Гончарове, Достоевском, Салтыкове-Щедрине в кн.: Д. С. Лихачев. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967.

²³ Краткая литературная энциклопедия, т. 4. М., 1967, стлб. 352.

странная доктрина, придерживаясь которой, должно было бы признать, что в движении искусства, начиная с XVII в., обнаруживается некое фатальное зияние, разрыв. Ступи мы на путь развития этих идей — и окажется, что все искусство нового времени сугубо рационально. Единство культуры, таким образом, становится проблематичным. Не слишком ли много чести для картезианской мудрости? Но если обрыв существовал в действительности, то мы, воспитанные искусством XVII—XX вв., попросту не в состоянии были бы воспринимать и переживать произведения, скажем, средневековой литературы. Собственно, этими — скорее эмоциональными, нежели строго логическими — доводами можно пока и ограничиться, тем более что все дальнейшее изложение подчинено стремлению опровергнуть мысль о пропасти, отделяющей новую литературу от предшествующей ей.

Ниже я попытаюсь показать продуктивность одного из сложных архетипов для словесного искусства, создаваемого в условиях господства личной традиции, а именно — для романа. В ходе анализа неизбежно обнаружатся разноречия с концепцией происхождения романа в том (наиболее интересном сейчас) виде, как она сложилась у Бахтина. Бесспорно, что ряд романов действительно восходит к карнавальному архетипу, с которым связаны и Сократические диалоги, и Мениппова сатира, т. е. круг промежуточных жанровых явлений, расположенный между мифолого-обрядовыми «первообразами» и романом. Однако, судя по всему и вопреки Бахтину, генезис романа был не моноцентричным, а полицентричным. Далеко не все романы могут быть сведены к карнавальному архетипу (в том числе и романы Достоевского).

Я исхожу из предположения, что архетипом одного из классов романа (возможны и другие классы, а следовательно, и другие архетипы) является волшебная сказка. К счастью, именно волшебная конструкция изучена к нынешнему времени очень полно как в отношении инвариантной сюжетной схемы, единой для всех текстовых воплощений сказки, так и в отношении генезиса. Это значительно облегчает задачу, поставленную в статье.

Анализ будет вестись и на уровне функций персонажей (точнее, групп функций) и на уровне мотивов и символических атрибутов.²⁴ Первое предполагает обязательное установление общности между сказкой и романом не только в наборе функций, но и в правилах их сочетания. Второе можно рассматривать в качестве усиливающего момента исследовательской аргументации, так как для доказательства выдвинутого тезиса хватило бы и разбора на первом уровне.

Следует предупредить, что данная работа носит разведочный характер и не претендует ни на полноту анализа привлеченного материала, ни на непогрешимость выводов. Представляется, что пока важнее доказать правомерность развиваемого здесь взгляда на новую литературу, чем усовершенствовать подход в деталях.

Для начала удобнее всего будет выбрать произведения из литературной продукции двух эпох — переходной эпохи XVII в., которая опреде-

²⁴ О различении функций и мотивов см., в частности: В. В. Иванов, В. Н. Топоров. К реконструкции праславянского текста. — Славянское языкознание. Доклады советской делегации. V Международный съезд славистов (София, сентябрь 1963). М., 1963. «Под функцией... — заявляют исследователи вслед за Проппом, — имеется в виду отношение, в котором могут находиться друг к другу некоторые предметы. Если указано не только это отношение (функция), но и сами предметы, то в таком случае возникает мотив» (стр. 112).

ляется разложением феодального фольклора, и периода романтизма, поскольку романтизм открыл для нас народное творчество. Из произведений XVII в. остановлюсь на «Повести о Савве Грудцыне».²⁵

2

В последнее время «Повесть о Савве Грудцыне» истолковывалась главным образом как произведение «бытового реализма», как «первая попытка романа ... на русской национальной почве»,²⁶ причем преобладающее внимание уделялось миметическим — исторически-достоверно окрашенным элементам повествовательной структуры, что в крайних своих проявлениях низводило художественный анализ до бесплодных усилий подтвердить документально реальное существование литературных героев.²⁷

Вряд ли следует сомневаться в близости «Повести» к роману нового времени.²⁸ Но если рассматривать ее как такое переходное образование, которое предшествовало роману, то существенным становится вопрос, какова исходная фаза жанрового движения, в чем заключены переходные признаки «Повести».

Существовали многочисленные гипотезы насчет конкретных (преимущественно византийских) источников, с которыми генетически мог быть связан текст «Повести о Савве Грудцыне».²⁹ Миметический подход к «Повести о Савве Грудцыне» обусловил глубокий скепсис исследователей не только по отношению к отдельным предположениям об источниках текста, но и к правомерности применения в данном случае сравнительно-исторического метода как такового. Вместе с тем разрушительный скепсис не нашел (и не мог найти) исхода в создании положительной программы для изучения генезиса «Повести». Сосредоточившись на чрезвычайно преувеличенном бытовом правдоподобии этого произведения, М. О. Скрипиль был вынужден признать, что «вопрос о генезисе „Повести о Савве Грудцыне“ должен быть оставлен открытым».³⁰

Нет никакого смысла отвергать сравнительно-исторический метод при изучении «Повести»,³¹ однако вполне допустимой представляется

²⁵ Пусть не смущает, что далее в этой статье речь пойдет фактически о повестях. Принципиальных отличий между повестью и романом я не вижу, а рассмотрение более масштабных прозаических структур, нежели те, которые здесь приводятся, отняло бы слишком много места.

²⁶ М. О. Скрипиль. Повесть о Савве Грудцыне (Тексты). — ТОДРЛ, т. V. М.—Л., 1947, стр. 226. (Все дальнейшие цитаты из «Повести» приводятся по этому изданию). Такое понимание восходит к взглядам А. Н. Пыпина. См.: А. Н. Пыпин. Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских. СПб., 1858, стр. 280. Ср. также: В. Кожинов. Происхождение романа. М., 1963, стр. 194 и след.

²⁷ См., например: Н. А. Бакланова. О датировке «Повести о Савве Грудцыне». — ТОДРЛ, т. IX, М.—Л., 1953. См. убедительную критику названной работы: С. В. Калачева. Еще раз о датировке «Повести о Савве Грудцыне». — ТОДРЛ, т. XI, М.—Л., 1955.

²⁸ Подробнее см. ниже.

²⁹ Критический обзор этих гипотез см.: М. О. Скрипиль. Повесть о Савве Грудцыне. — ТОДРЛ, т. II, М.—Л., 1935; ТОДРЛ, т. III, М.—Л., 1936. (Далее Скрипиль, 1935; Скрипиль, 1936).

³⁰ Скрипиль, 1936, стр. 152.

³¹ На этом пути могут быть достигнуты убедительные успехи. Бесспорна, например, установленная нашим литературоведением тематическая общность (продажа души дьяволу) между так называемой «Повестью об Еладии» и «Повестью о Савве». См. об этом: Д. С. Лихачев. Семнадцатый век в русской литературе. — В сб.:

также попытка отвлечься от сличения конкретных текстов с тем, чтобы обнаружить художественный архетип, стадияльно предшествующий этому произведению, и реконструировать его общий облик, а не частные фрагменты. Иными словами, необходимо установить, с какой исторически более ранней повествовательной системой сопоставима последовательность элементов, реализованная в произведении XVII в., какова та форма, которая типологически соответствует ему на предыдущем этапе становления жанровой традиции.

Таким архетипом, согласно ранее выдвинутому тезису, нужно считать волшебную сказку.

Особо прозрачные реликтовые следы сказочного фольклора в некоторых эпизодах «Повести» (скажем, в схватке Саввы с тремя польскими богатырями) уже были замечены исследователями.³² Но речь должна идти не столько о сказочном тоне отдельных отрывков, сколько о принципиальном родстве всей структуры произведения с волшебной композицией, в которой так или иначе реализуется номенклатура открытых Проппом³³ простейших составляющих сказочного сюжета (функций).

Подготовительное действие «Повести», следующее за авторским зачином и краткой предысторией семьи Грудцыных, открывается отъездом Саввы из родительского дома в «Усольский град Орел». Перед нами — та самая отлучка, которая, по Проппу, располагается в линейной последовательности сказочных элементов сразу за исходной ситуацией (последняя представлена рассказом о торговых делах и поездках Грудцына-старшего).

Далее, за начальной семейной ситуацией и отлучкой, идет подробное описание жизни Саввы в Орле, его «падения блудного», клеветы и изгнания юноши из дома Бажена (отправка). Эта цепочка эпизодов будет рассмотрена ниже. Пока же следует сказать, что она мотивирует встречу опоенного приворотным зельем, влюбленного Саввы с Бесом, который вымогает у своего «брата» «богоотметное рукописание».

Авторы новейшего исследования о структуре волшебной сказки³⁴ вполне резонно предлагают объединить найденные Проппом функции в «большие синтагматические единства», распадающиеся на три блока, каждый из которых является формой испытания героя на пути к приобретению сказочных ценностей, — предварительное испытание (получение чудесного средства), основное (решение трудных задач, ликвидация недостатка, подвиг), дополнительное (идентификация героя и развенчание самозванца, претендующего заступить место победителя). В частности, предварительное испытание включает в себя такие проповские функции, как отправка, собственно испытание героя благожелателем (первая функция дарителя), реакция героя, получение волшебного средства.

Если взглянуть теперь с этой обобщающей и содержательной точки зрения на встречу Саввы с Бесом, то она без каких-либо натяжек может

XVII век в мировом литературном развитии. М., 1969. См. особенно: Истоки русской беллетристики. Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе. Л., 1970, стр. 525 и след.

³² Скрипиль указывал на фольклорный оттенок этой сцены в своей последней работе, посвященной «Повести о Савве Грудцыне» (см. комментарий к сб.: Русская повесть XVII века. Л., 1954). «Весь эпизод разведки Саввы в Смоленске, — писал он, — соткан из народно-поэтических мотивов ... Особенно же замечательны по своей близости к народно-поэтическому творчеству эпизоды сражения Саввы с польскими „исполнителями“ под стенами Смоленска» (стр. 391).

³³ В. Я. Пропп. Морфология сказки. Изд. 2-е. М., 1969.

³⁴ Е. М. Мелетинский, С. Ю. Неклюдов, Е. С. Новик, Д. М. Сегаля. Проблемы структурного описания волшебной сказки. — В сб.: Труды по знаковым системам, вып. IV. Тарту, 1969. (Далее: Проблемы структурного описания...).

быть отождествлена с предварительным испытанием героя сказки. В пользу этого предположения прежде всего свидетельствует та роль, которую исполняет в сюжетном развитии серия сцен, разыгранных Саввой и Бесом. Благодаря пособничеству Беса Савва одерживает победу над «исполинами», возвращается в дом Бажена Второго и т. п., т. е., иначе, совершает подвиги и ликвидирует недостачу точно так же, как ликвидировал бы ее с помощью волшебного дарителя сказочный герой.

В сказке даритель вручает герою чудесное средство только в том случае, если тот соблюдает определенные этикетные правила. Волшебная помощь — это плата за службу, которую сослужил дарителю герой. Признаки этикетного поведения остались и в «Повести». Беса не удовлетворяют богатства, предложенные Саввой; он соглашается «всякое вспомоществование ... чинити» лишь при условии, если Савва подпишет богоотметную «хартию». Требование Беса и исполнение этого требования типологически совпадают с испытанием героя волшебным помощником.

Чрезвычайно интересно то обстоятельство, что Бес многократно именует себя братом Саввы (с точки зрения автора, он — «мнимый» брат); мотив родства подчеркивается на незначительном пространстве текста с большой и непонятной, на первый взгляд, настойчивостью («аз того же рода от града Великого Устюга»; «ныне убо буди брат и друг»; «по плотскому рождению братия мы с тобой» и т. д. и т. п. — стр. 239). Этот мотив получит корректное объяснение, если мы допустим, что он сохраняет в себе пережитки крайне архаичных тотемистических представлений.³⁵ Родственная связь героя с тотемным животным — существенная черта многочисленных мифов, сопряженных обряду инициации; именно отсюда берет начало тема волшебного помощника в сказке (и — шире — предварительное испытание в целом). Напомню, что одним из основных этапов обряда посвящения, из которого, по всей видимости, и выросла сказка, было приобретение посвящаемым зооморфного помощника, духа-хранителя. «Во время обряда посвящения юноша превращался в своего помощника»,³⁶ отождествлялся с ним. Не случайно, кстати сказать, в «Повести о Савве Грудцыне» (как, впрочем, и во многих других художественных текстах) Бес выступает не только в антропоморфном, но и в зооморфном облике. В конце «Повести», когда больной Савва исповедуется иерею, в церковь врывается толпа бесов: «Мнимый же его брат, паче же рещи бес, прииде с ними же, уже не в человеческом образе, но в существенном своем зверовидном» (стр. 255).

Обращает на себя внимание упорство, с каким автор «Повести» останавливает читательское внимание на речевой манере Беса: его разговор с Саввой на всем протяжении сопровождается безудержным смехом, комментируется набором таких деэпричастий, как «ослабився», «рассмеялся», «возсмеялся», «улыбаяся». Смех Беса можно рассматривать как результат авторского желания индивидуализировать поведение и речь персонажей лишь на уровне стиля. Дело в том, что в процессе обряда посвящения герой мыслится временно умершим (проглоченным тотемным животным) и затем вновь возрождающимся к жизни как полноправный член коллектива. При этом, как было показано Проппом, происходила

³⁵ Ср. тему братания в сказке: «Нет, не надо, не хочу больше спорить. Давай лучше с тобой побратаемся: ты будешь старший брат, а я меньшей», — говорит цыгану Змей в одной из афанасьевских сказок (№ 149). — А. Н. Афанасьев. Народные русские сказки, тт. 1—3. Ред., предисл. и примеч. В. Я. Проппа. М., 1957. (Далее: Афанасьев).

³⁶ В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки, стр. 168.

характерная семантизация смеха, отраженная сказкой и в еще большей мере — мифом. «Если с вступлением в царство смерти, — пишет Пропп, — прекращается и запрещается всякий смех, то, наоборот, вступление в жизнь сопровождается смехом ... Мышление идет и еще дальше: смеху приписывается способность не только сопровождать жизнь, но и вызывать ее».³⁷ Итак, смех Беса сопутствует перерождению Саввы, его позиционная обусловленность в структуре «Повести» не оставляет сомнения, что он имеет ритуально-сказочную природу. Но не забудем, что в «Повести» дьявольский смех получает отрицательное значение.³⁸ Христианство вообще знает лишь обращенную форму смеха. «В христианстве смеется именно смерть, смеется дьявол, хохочут русалки; христианское же божество никогда не смеется».³⁹

Таковы некоторые наиболее существенные атрибуты Беса в «Повести о Савве Грудцыне».⁴⁰

Предварительное испытание в «Повести» удвоено, распадается на две партии, с чем связана градация персонажей, оказывающих услугу Савве (Бес—Сатана). В дальнейшем ходе повествования «брат» Саввы провожает его в царство «древнего змия» — Сатаны. Пространственный статус этого царства (особенно на фоне топографически-достоверной пространственной организации всего произведения) в высшей степени своеобразен. Бес привел Савву «в пустое место на некий холм и показа ему в некоем раздole град велми славен — стены и покровы и помосты все от злата чиста блистая». И затем автор, влетая в речевую ткань «Повести» собственный голос, добавляет: «Оле безумия отрока! ведый бо яко некоторое царство прилежит в близости к Московскому государству, но все обладаемо бе царем московским» (стр. 242).

Уже по самому внешнему облику, так сказать, по материальной фактуре, царство Сатаны напоминает сказочный стандарт — золотое царство. Но есть здесь и менее явные моменты сходства. Получение сказочным героем волшебного средства приурочено, как правило, к специфически-изолированному пространственному участку (в частности, к лесному дому Яги). «Как бы ни называлось место, куда попадает герой, оно обладает одной общей для всех вариаций чертой: оно отрезано от мира ... Ему присущи черты некоторой ирреальности. Это далекие страны ... Вместе с тем, однако, это далекое и таинственное место (иногда в одном и том же тексте) оказывается совсем близким».⁴¹ Все вышеперечисленные Проппом особенности той художественной площадки, где сказочный герой проходит испытание (ирреальность, наличие амбивалентного признака *дальность/близость*, отграниченность), а также значение этого участка пространства,

³⁷ В. Я. Пропп. Ритуальный смех в фольклоре. (По поводу сказки о Несмеяне). — Ученые записки ЛГУ. Серия филологических наук, вып. 3. Л., 1939, № 46, стр. 158.

³⁸ Ср. дьявольский смех в пермской сказке: «А молодец ответил: „возьми меня в кумовья!“ ... Сказал старик: „Отойди ты от меня, нечистой дух! я и то в грехах потонул без тебя. Какой ты мне кум?“ — То он захохотал, этот молодец, пошел от ево в сторону, а старик пошел дорогой» (Д. К. Зеленин. Великорусские сказки Пермской губернии. Прг., 1914, № 15. Далее: Зеленин).

³⁹ В. Я. Пропп. Ритуальный смех..., стр. 164; со ссылкой на слова художника А. А. Иванова в разговоре с Тургеневым: «Христос никогда не смеялся».

⁴⁰ Остроумное толкование одного из атрибутов Беса дает Скрипиль: «Исключительно интересной становится „конная площадь“, на которой „обитает“ названный брат Саввы — бес „ради конных покупок“. Здесь бытовым покровом прикрыт античный ипподром, который населяла бесами пуританская фантазия христиан первых веков новой эры» (Скрипиль, 1936, стр. 150).

⁴¹ В. Я. Пропп. Эдип в свете фольклора. — Ученые записки ЛГУ. Серия филологических наук, вып. 9. Л., 1944 (1945), стр. 160.

как легко убедиться, соответствуют статусу сатанинского царства в «Повести о Савве Грудцыне».

В граде Сатаны заканчивается предварительное испытание, начало которому положила встреча Саввы с Бесом.

В эпизоде посещения царства обнаруживаются новые отголоски ритуализованного поведения героя. Хорошо известно, что юноша, подвергавшийся обряду инициации, должен был строго придерживаться определенного сорта запретов: например, выполнять обет молчания и пр. Аналогичными правилами, как доказывает Пропп, руководствуется сказочный герой, попавший в лесную избушку, которая генетически восходит к обрядово-мифологическому царству смерти. О запретах речь ведется и в «Повести»: «Егда же будещи пред ним (перед Сатаной, — И. С.), ничто же размышляя или бояся, подаждь ему писание свое» (стр. 242).

У ворот дьявольского града Савву и Беса встречает множество юношей. Возрастной статус бесовской «команды» наводит на предположение, что эта деталь, наряду с упомянутыми прежде, относится к числу тех компонентов сцены у Сатаны, которые имеют сказочное происхождение, и тогда, следовательно, юношей можно включить в разряд сверстников, окружавших обычно во время посвящения сказочно-мифологического героя в лесном доме.⁴²

Явственный отзвук испытания слышится в допросе, учиненном Савве Сатаной, — допросе, сказочном даже в своей словесной манифестации («Откуда пришел еси семо и что есть дело твое?»; ср. шаблонную формулу Яги: «От дела лытаешь, али дела пытаешь?»), а также и в сомнениях Князя Тьмы: «Аще ли и прииму отрока сего, но не вем, крепок ли будет мне или ни» (стр. 243).

В сатанинском граде Бес открывает Савве свою подлинную родословную и происходит новое братание («аз бе да буду тебе меньший брат» — стр. 243), подкрепленное, как в сказке, угощением (совместная трапеза — древнейший мотив; ср. ритуал причащения); выход «братьев» из царства (генетически — царства смерти), как и следовало ожидать, озвучен смехом Беса. (Смех Беса структурно противопоставлен плачу нищего старца, который предупреждает Савву, что тот «предался дьяволу»).

При всей близости предварительного испытания и рассмотренной цепи эпизодов (от встречи с Бесом в поле до посещения царства Сатаны) нельзя, понятно, забывать, что в произведении XVII в. это испытание воплощается в обращенной форме. Чудесный помощник становится дьяволом.⁴³

Отрицательное истолкование волшебного помощника бесполезно сравнить с христианским восприятием пантеона языческих богов, которые были низвергнуты христианской мыслью древней Руси на демонологический уровень. «Языческие боги — бесы. Такой взгляд присущ нашей летописи с древнейших изводов», — замечал по этому поводу Е. В. Аничков.⁴⁴

С другой стороны, именно обращенность, перемена знака оценки на противоположный, лишний раз свидетельствует, что «Повесть о Савве

⁴² См. об этом: С. Я. Лурье. Дом в лесу. — В сб.: Язык и литература, вып. VIII. Л., 1932. Юноши у Сатаны, по мнению автора «Повести», не кто иные, как «индей и персы». Для средневековой книжности вообще обычна персонафикация бесовских сил как чужеземцев (эфиопы). Ср. также реалистическую локализацию чужеземного царства в сказке «Буря-богатырь Иван коровий сын»: «Подъезжают они к одному царству — к индейскому королю, и раскинули в его заповедных лугах палатки» (Афанасьев, № 136).

⁴³ Ср. комментарий Скрипиля в сб.: Русская повесть XVII века, стр. 392—393.

⁴⁴ Е. В. Аничков. Язычество и древняя Русь. СПб., 1914, стр. 108 и след.

Грудцыне» прямо выростала из сказочной конструкции. Обращенный характер чудесной помощи — результат непосредственной диахронической оппозиции *волшебный помощник/бес*, по типу однородной с культовой оппозицией *языческий бог/бес*.⁴⁵

Основное испытание в «Повести» оформлено точно так же, как и в сказке, — это битва и победа героя. Но между предварительным и основным испытаниями расположен еще один сюжетный отрезок — рассказ о путешествиях Саввы с Бесом. Хотя высокая степень проницаемости пространства здесь сугубо сказочная («Бес же и Савва об едину нош от Соли Камской объявишася на реке Волге во граде нарицаемом Кузьмодемьянском, разстояние имеюще от Соли Камской более двутысящ поприщ») (стр. 245), хотя Бес в данном случае, как и подобает чудесному помощнику, «поддерживает» функцию пространственного перемещения; самое описание этого путешествия, снабженное множеством точных топонимических указаний, уводит в сторону от сказки.

Вообще говоря, пространственные перемещения выглядят несколько загадочными. Скрипиль попытался интерпретировать их следующим образом: «Непонятные на первый взгляд переезды Саввы Грудцына с „названным братом“ из „Усольского града Орла“ в Козьмодемьянск, Павлов перевоз и Шую приобретают черты совершенно реального торгового маршрута, если мы учтем, что это был один из обычных торговых путей, соединявших северо-восточные окраины Московского государства с его центральными городами».⁴⁶

Возможно, что и так. Но наблюдение исследователя вовсе не объясняет, каково сюжетное значение поездок Саввы. С точки зрения логики сюжетного монтажа они совершенно бессмысленны; в конце концов Савва мог попасть в Шую, а затем под стены Смоленска сразу, без предварительного путешествия, которое не имеет никаких сюжетных последствий.⁴⁷

В сценах поездки Саввы с Бесом отчетливо прослеживается привнесение в сказочный субстрат «Повести» новых, не известных классической волшебной сказке элементов, которые создают иллюзию правдоподобия.

Однако их вторжение в сеть сказочных отношений на сравнительно раннем этапе реалистической трансформации сказки осталось незаструктурированным: в сюжетной последовательности звеньев они выглядят чужеродными. Это — внесистемное явление. Впрочем, избыточная в плане

⁴⁵ В классической сказке преобладает положительная оценка беса, или черта, как помощника. См. сюжеты №№ 360—362: Н. П. Андреев. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929. Но, по сути дела, этот процесс обращения волшебного помощника дает о себе знать уже в границах сказочного пласта. О трансформации мотива благодарного демона в европейской литературной традиции см. статью «Неудачное врачевание (античная параллель к русской сказке)» в кн.: И. И. Толстой. Статьи о фольклоре. М.—Л., 1966, стр. 60 и след.

⁴⁶ Скрипиль, 1935, стр. 200—201.

⁴⁷ Бегство Саввы из «Усольского града Орла» и путешествие мотивируются тем, что герой избегает встречи с Грудцыным-старшим, который предпринял розыски сына. Нельзя не заметить, что удельный вес мотивировок в «Повести» по сравнению со сказкой значительно возрастает. Ср.: «Есть основания думать, что сказке вообще не свойственны мотивировки, сформулированные словами, и мотивировки вообще с большой долей вероятности могут считаться новообразованиями» (В. Я. Пропп. Морфология сказки, стр. 69). «В сказке отсутствует одновременность перемещений разных персонажей (исключая, впрочем, ситуации сопутствия и погони). Если приводится в движение один персонаж, то другой должен быть усыплен, заточен, заколдован и т. д.» (Проблемы структурного описания..., стр. 125). Любопытно, что функция преследования перепоручена здесь отцу героя (в сказке она включена в поле действия вредителя).

синтагматического строения «Повести», эта группа эпизодов вовсе не была избыточной в перспективе литературного развития.⁴⁸

Таким образом, в трансформации сказки в «Повесть» выделяется не только момент обращения, смены ценностного знака, но и момент реалистической инновации. Эти процессы протекают на разных уровнях. Первый из них захватывает преимущественно основные сюжетно-смысловые центры сказки — испытания, строение которых в главных своих чертах остается неизменным; гораздо радикальнее изменяется соединительная ткань между центрами — то, что наименее устойчиво и при синхронных переходах от одного сказочного варианта к другому.

Сюжетно-смысловые центры, однако, тоже не вполне безучастны к процессу реалистических инноваций. Установка автора — убедить читателей в правдивости событий, излагаемых в «Повести», которая «зело предивна и истинна, яже бысть во дни сия...» (стр. 234). Поэтому основное испытание приурочено к промежутку исторического (а не сказочно-мифологического) времени — осаде Смоленска.⁴⁹

Перед тем как принять участие в осаде, Савва проходит солдатскую службу, причем этот период его приключений по всем признакам напоминает биографию культурного героя мифов, который совершает быстрые и небывалые успехи в ходе совместного обучения в племенном коллективе: «Полковник, егда прииде видети новобранных солдат на учении, и абие видит юношу млада суща, во учении же воинском зело благочинно и урядно поступающа и ни малого порока во всем артикуле имеюща и многих старых воинов и начальников во учении превосходяща, и велми удивися остроумию его...» (стр. 247). Превосходство Саввы над остальными солдатами приписывается не столько его собственным заслугам, сколько помощи Беса. Налицо, следовательно, типично сказочное противопоставление активности волшебного помощника и пассивности героя.

Разведка Саввы и Беса в захваченном поляками Смоленске, во время которой они остаются невидимыми; бегство из крепости и переправа через реку, «яко по суху»;⁵⁰ неуязвимость благополучно покидающих Смоленск

⁴⁸ При обсуждении в секторе древнерусской литературы ИРЛИ той части статьи, которая посвящена «Повести о Савве», А. М. Панченко указал на следующее обстоятельство: «Загадочные перемещения могут быть легко объяснены по аналогии с рыцарским романом. Рыцарь всегда находится в хаотическом движении, либо вовсе не мотивированном, либо мотивированном чисто условно». Сходство, конечно, налицо. Тем не менее это замечание не должно наводить на мысль, что между сказкой и «Повестью» было посредующее звено. «Рыцарский роман, — утверждает Пропп, — ... есть производное сказки. Развитие здесь идет по этапам: сказка > роман > сказка. Поэтому такие произведения, как „Еруслан Лазаревич“, по конструкции представляют собой чистейшие сказки, несмотря на книжный характер отдельных элементов» (В. Я. Пропп. Трансформация волшебных сказок. — В кн.: Поэтика. Временник отдела словесных искусств, IV. «Academia», Л., 1928, стр. 82—83). Обозревая литературную продукцию XVII в., можно встретить даже такие случаи, когда сказочный сюжет без каких бы то ни было серьезных видоизменений транспонируется в книжную культуру (см. «Повесть о купце»). Разумеется, книжная фиксация устного повествования еще не означает того, что мы имеем дело с новым жанровым этапом. Сверх того, нельзя забывать о реалистическом обрамлении путешествия Саввы и о том, что пространственные перемещения не являются структурообразующим каркасом «Повести», но всего лишь связкой между сюжетными сегментами.

⁴⁹ Бахтин специально выделяет в романе — в качестве одного из основных его жанровых отличий — особую «зону построения литературного образа... именно зону максимального контакта с настоящим (современностью) в его незавершенности» (М. Бахтин. Эпос и роман. О методологии исследования романа. — «Вопросы литературы», 1970, № 1, стр. 101).

⁵⁰ Тема волшебного перехода через реку — общая для сказок и Библии. См.: С. Я. Лурье. Дом в лесу, стр. 190.

героев; добывание богатырского коня и оружия, пригодного для схватки с «поединщиками»; поединок с тремя вражескими богатырями (отмечу здесь троякую символику); содействие чудесного помощника — все эти мотивы, из которых монтируется основное испытание, сказочны настолько отчетливо, что на них можно специально не останавливаться. (Комментария заслуживает, пожалуй, то, что видимыми Савва и Бес становятся только тогда, когда приближаются к Днепру и начинают переправу. С позиций нашей логики Бес мог бы оставить Савву невидимым и в момент перехода через Днепр, тем более что при этом герой подвергается серьезной опасности: поляки замечают его и открывают стрельбу. Но в данной ситуации действует не логика новейшего здравого смысла, а логика сказки. Оппозиция *видимый/невидимый* оказывается подмножеством другой характерной для сказки оппозиции *свое/чужое*, воплощенной в пространственных категориях. Река — граница между своим и чужим пространством, и, переходя через границу, Савва и Бес обязаны были сделаться видимыми.)

Значительно интереснее взглянуть в этом композиционном узле на «темные» места. Ведь чем больше неувязок и неясностей будет правдоподобно истолковано с помощью единой концепции, тем, следовательно, сильнее ее разрешающая способность. К «темным» местам в первую очередь относится ранение Саввы, которое дано в «Повести» как исполнение пророчества Беса: «Но и сам уязвлен будешь от него (третьего «поединщика», — И. С.), аз же язву твою вскоре уврачую» (стр. 250). Факт пророчества, казалось бы, должен сигнализировать об особой структурной значимости эпизода, но эта значимость — фиктивна: как и путешествие Саввы с Бесом, ранение не влечет за собой серьезных событий, оно выпадает из сцепления повествовательных звеньев. (Лишь в одном из вариантов «Повести» ранением мотивируется болезнь Саввы. Перед нами — четкий случай рационализирующей мотивировки. Автор этого причинно-следственного объединения двух мотивов (ранение—болезнь), конечно, уже осознавал «темноту» первого из них, но, проясняя его, он извратил замысел «Повести»: ведь болезнь Саввы не физическая, а духовная, она символична, она — результат общения героя с демоническими силами.)

Мотив станет более прозрачным, когда мы увидим в нем проповедскую функцию клеймения, которая очень часто реализуется в сказочном тексте в форме ранения героя во время битвы (как и в «Повести», его ранят обычно в руку). По телесной отметке царица впоследствии идентифицирует героя и отличает его от самозванца. Ср. битву и ранение в руку в сказке: «Выехал третий (богатырь); бился с ним Незнаюшка целый час: богатырь рассек ему руку до крови...» По этой ране Незнайка будет опознан спасенной им царицей (Афанасьев, №№ 295—296).

Между тем в «Повести» нет третьего, дополнительного испытания в эксплицитной форме. Клеймение героя становится излишним; это не более чем реликтовый след сказочной праструктуры произведения. Впрочем, сохранив функцию клеймения, «Повесть» сохранила и фигуру самозванца, вернее, того, кто мог бы стать узурпатором подвигов Саввы, — боярина Федора Ивановича Шеина. Но поскольку дополнительное испытание было аннулировано, роль самозванца изменилась. Он понадобился автору только для того, чтобы объяснить отъезд Саввы из-под Смоленска. Боярин настаивает на возвращении Саввы к родителям и в гневе изгоняет его из войска. (Причины гнева, разумеется, неясны. В другом варианте появляется более удовлетворительная рационализирующая мотивировка — боярин избавляется от Саввы, ибо «хотеша учинит измену» — стр. 251).

Исследователей «Повести» не могло не поразить, что едва ли не всем персонажам произведения, в том числе и боярину Шеину, знаком отец Саввы. Эта странная популярность Грудцына-старшего дает повод думать, что здесь мы имеем трафаретную сказочную связку — узнавание, использованную для объединения различных частей сюжета. Савва оказывается известным всем, кто населяет художественный мир «Повести», но, чтобы придать этому сказочному факту иллюзию правдоподобия, автор переносит известность на богатого купца Грудцына-старшего.

Еще одно «темное» место основного испытания — упоминание о том, что успехи Саввы стали ведомы царю. Эта деталь превратилась в удобный повод для далеко идущих миметических выводов: «Штрихи, которыми она (повесть, — И. С.) рисует личность царя Михаила Федоровича, — утверждает Н. А. Бакланова, — в действительности скорее можно отнести к Петру I. В самом деле, воинские успехи Саввы становятся известны самому царю; Бес говорит Савве: „Царь узнает твою службу и повысит тебя в чине“. Эту и подобные ей фразы . . . трудно отнести к царям XVII века, окруженным строгим полуцерковным дворцовым ритуалом, и особенно к бледной, инертной фигуре Михаила Федоровича; такая фраза гораздо более уместна по отношению к Петру».⁵¹

Возражения, выдвинутые С. В. Колачевой по поводу этих сомнительных догадок, кажутся бесспорными: «В данном случае . . . исследовательница переоценила способность писателя XVII века следовать исторической правде. Древнерусский писатель любого царя мог представить как царя-батюшку, независимо от того, каким этот царь был в действительности».⁵²

Но зачем же все-таки нужно было автору «Повести» устанавливать связь Саввы с царем? И не просто связь! «Бес же с яростию рече ему: „Почто убо хощещи презрети царскую милость и служити холопу его? Ты убо и сам ныне в том же порядке устроен, уже бо и самому царю знатен учинился еси“». Еще ярче о парадоксальной близости Саввы к царю сказано в вариантах: «А когда царь уведает твою верную службу и тогда учинен будещи по повелению цареви и сам такой же» (стр. 248—249).⁵³ Вывод недвусмыслен: все подготовлено к тому, что Савва породнится с царем. Основное испытание в неявном виде включает в себя, программирует сказочный апофеоз — женитьбу героя на царевой дочке и воцарение.

Но, подобно эпизоду ранения, эта тема не вписывается в общую картину «Повести». Сказочного апофеоза не происходит. Отсутствие дополнительного испытания и триумфа героя лишает эти фрагменты сюжета всякого смысла. Трансформационный процесс не зашел еще так далеко, чтобы насытить сцену клеймения и слова Беса о будущей близости Саввы к царю новым значением, но уже породил в механизме повествования логические противоречия.

«Рассматривая . . . сказочный сюжет, — пишут авторы статьи „Проблемы структурного описания волшебной сказки“, — следует отметить . . . одну любопытную черту — „конусообразность“ построения, согласно которой сказки обнаруживают тем большее сходство, чем ближе к финалу. Конечная цель одинакова для всех волшебных сказок . . .»⁵⁴ При пере-

⁵¹ Н. А. Бакланова. О датировке «Повести», стр. 455—456.

⁵² С. В. Колачева. Еще раз о датировке. . . , стр. 393.

⁵³ В заключительной части повествования царь окружает Савву всяческим вниманием: посылает ему пищу со своего стола и т. п.

⁵⁴ Проблемы структурного описания. . . , стр. 99.

ходе же от сказки к повести и роману именно финал — константа волшебного сюжета — подвергается наибольшей модификации.

Дополнительное испытание факультативно для сказки, обнаруживается далеко не во всех текстовых вариантах и, следовательно, его отсутствие в «Повести» не может быть признано той самой особенностью, которая принципиально отличает рассматриваемую структуру от стадильно соответствующего ей архетипа (тем более, что у дополнительного испытания, как будет видно, есть эквивалентная сюжетная замена). Аннулирование же финальной семейной ситуации нужно воспринимать в качестве отличия более высокого порядка. В мифе, из которого выростала сказка, «тема женитьбы была второстепенной, а добывание мифических (космических) и ритуальных объектов или приобретение духов-хранителей... выступало на первом плане».⁵⁵ Постоянство сказочного финала, таким образом, отражало противопоставление сказки архаическому мифу; благодаря этому сказка была отделена от мифологической конструкции. На следующем этапе, с появлением нового жанрового образования, именно этот конститутивный элемент сказочной структуры и был разрушен. Повесть и роман, выделяясь в самостоятельные явления, отвергли доминантный признак волшебного сюжета, который в свое время принял на себя функцию индикатора, отчленил сказку от мифа. Ниже будет показано, что в дальнейшем своем развитии тот тип повествования, который был генерирован сказкой, мог вновь возрождать (хотя и не регулярно) финальную брачную тему. Но присущая сказке ценностная ориентация, намеченная в движении сюжета от вредительства к женитьбе, уже была ослаблена. В ходе художественного процесса сказочная праструктура изменилась так, что герою была предоставлена значительная свобода выбора в приобретении разнообразных ценностей (не обязательно семейных).

Чем же была заменена брачная тема в «Повести о Савве Грудцыне»? Заключительную серию эпизодов открывает болезнь Саввы, последовавшая за его отъездом из-под Смоленска. В финальной комбинации мотивов болезнью предваряются: новое перерождение Саввы, чудо Казанской богородицы,⁵⁶ избавление героя от бесовского наваждения. Болезнь, как легко убедиться, равнозначна временной смерти сказочного героя, которого оживляют мертвой и живой водой, после чего он добывается руки царевой дочки. Тема регенерации очень важна как для сказки, так и для ее реалистических филиалов — романа и повести. Но в отличие от сказки, где эта тема влечет за собой компенсацию социально-обездоленного и перерождение низкого героя в царского зятя, в «Повести» она подчинена задачам христианской идеологии. Во сне к Савве является Богородица, а после ее явления Савва, преображенный, избавленный от бесовских преследований, получает назад свое «богоотметное рукописание» и заканчивает жизнь благочестивым иноком Чудова монастыря. Уход из мирской жизни как терапевтический акт, как излечение страстей и душевных недугов — архаичный мотив, широко распространенный в мировой культуре.⁵⁷ Но он не имеет сказочного семантического оттенка. Сказка, наоборот, подчеркивает мирской успех героя, его личную удачу.

⁵⁵ Там же, стр. 89.

⁵⁶ Ср.: солдат в Белоозерской сказке, записанной бр. Соколовыми (№ 43), ставит в «часовеньке» Казанской божьей матери свечу, после чего спасается от бесов (Б. и Ю. Соколовы. Сказки и песни Белоозерского края. М., 1915).

⁵⁷ См.: А. Я. Сыркин. О сравнительной вероятности некоторых типологических параллелей. — III Летняя школа по вторичным моделирующим системам. Тезисы Доклады. Тарту, 1968, стр. 16.

Любопытно, что, несмотря на христианскую окраску этих сюжетных сегментов, в финале «Повести» мы встречаем все тот же — правда, ослабленный до улыбки — языческий смех, который сопровождал первый, «бесовский», тур перерождения Саввы: Богородица беседует с героем, «ослабився», беседует с ним так же, как до того разговаривал дьявол. Одинаковы сюжетные роли Богородицы и Беса, отсюда и общность приписываемых им атрибутов.

Итак, в сказочную систему отношений «Повести» вторгается типичная религиозная легенда.⁵⁸ Но вот что замечательно — легендарное начало ассимилируется сказочным. «Сказка обладает такой сопротивляемостью — указывает Пропп, — что о нее разбиваются другие формы: они не сливаются. Если же встреча все же происходит, то побеждает сказка. Из других литературных жанров сказка чаще всего впитывает былинку и легенду».⁵⁹ И действительно, явление Богородицы следует квалифицировать как новое, на сей раз последнее испытание Саввы. Богородица обещает ему избавление от беды при условии, что он станет иноком.

Выше говорилось, что третье, дополнительное, испытание в «Повести» отпало, но это нужно понимать только в том смысле, что его место заняло религиозное чудо, по своему строению, по организации своих элементов подобное сказочным испытаниям на идентификацию героя. Эту мысль можно сформулировать и по-другому: в заключительных сценах герой идентифицируется не как победитель «исполинов», но изолированно от предшествующих ходов повествования. В этом и состоит разница между легендарной концовкой и замещенным ею сказочным дополнительным испытанием.

Если в генетическом плане Бес — чудесный помощник, то в синхронии, в контексте данного произведения, поле действия этого персонажа расширяется: он обслуживает одновременно и функции помощника, и функции антагониста. После того как Савва прибывает в Москву (прибытие), Бес совершает акт вредительства — мешает иерею исповедать героя и тем самым излечить его от болезни. В сказочной структуре этому соответствует выделенная Проппом функция необоснованных притязаний лжегероя, т. е. функция вредительства (в парадигматике). Отсутствие лжегероя коррелирует с тем, что вредительство не носит конкретно-узурпирующего характера. Далее, в текстах волшебных сказок реализуются следующие функции: трудная задача, решение (задачи), узнавание (героя), наказание и свадьба. Если последняя функция из «Повести» изъята, то остальные мы способны восстановить без особых усилий. Трудной задачей тождественно требование Богородицы относительно принятия Саввой иночества. Это — так называемая профессиональная замена. Пропп пишет, что «сюда относятся такие случаи, как ... замена трудной задачи... испытанием, носящим характер эпитимии».⁶⁰ Функции решения аналогична положительная реакция героя, соглашающегося пойти под духовный надзор. Затем Богородица идентифицирует Савву, удостоверяет истинность героя в церкви: «Егда бо начаша пети херувимскую песнь, и се внезапно бысть глас с небеси, яко гром велий возгреме: „Савво, востани! Что бо медлиши? И прииди в церковь мою, и здрав буди, и к тому не согрешай!“» (стр. 261). Фиктивный помощник и подлинный антагонист — Бес побежден (наказан), «богоотметное рукописание» «спаде от верху

⁵⁸ О структуре религиозной легенды XVII в. см.: Истоки русской беллетристики, стр. 503 и след. В религиозной легенде очень часто несчастье — «болезнь, когда в человеке „неприятный дух житие себе сотвори“» (стр. 503).

⁵⁹ В. Я. Пропп. Трансформация волшебных сказок, стр. 82.

⁶⁰ Там же, стр. 81.

церкви... , яко никогда же писано...» (стр. 261). Наконец, трансфигурации равносильны уход Саввы в монастырь (который можно считать обращенным вариантом царского двора, царства жены, куда попадает сказочный герой).⁶¹

Перед тем как подвести итоги и уяснить себе некоторые содержательные результаты трансформации сказки в «Повесть», вернемся к начальным сегментам произведения, к той его части, где рассказывается о злоключениях Саввы в доме Бажена. Если будем анализировать сюжетное строение этой части, то мы распознаем в ней стереотипную подготовительную партию волшебной структуры, начинающуюся с функции нарушения запрета и заканчивающуюся тем, что Пропп называет интенсифицированной формой посредничества, — изгнанием. (Расшифровка остальных сказочных функций, наличествующих здесь, предоставляется читателю.) Тему вредительства обслуживает в подготовительной группе эпизодов жена Бажена Второго.

Если подняться на уровень мотивов, то в совращении юноши женой Бажена, в отказе Саввы и клевете жены можно вскрыть типовой сказочный сюжет, известный по египетской «Повести о двух братьях», индусской — «Семь мудрецов», на отечественной почве — по былинке «О сорока каликах со каликою», а также по множеству других источников вплоть до библейской истории Иосифа Прекрасного.⁶² Мифологические корни сюжета были выявлены в свое время Фрейденберг.⁶³ Однако сейчас важнее всего установить не столько самоочевидную прикрепленность этой связи мотивов к сказочно-мифологическому слою, сколько сосредоточиться на том обстоятельстве, что кознями злой жены обуславливается встреча Саввы с Бесом — отрицательным чудесным помощником, — а следовательно, и все остальные события его жизни.

Всякую линейную цепочку повествовательных мотивов можно представить как ступенчатый ряд напряжений и нейтрализаций, т. е. как такую последовательность, в которой парная оппозиция мотивов снимается введением новой темы, а та, в свою очередь, способна становиться членом еще одного противопоставления, имплицитно содержащего в себе предыдущее, и т. д. Напряжение, которое возникло в «Повести» после изгнания влюбленного героя из дома Бажена, было нейтрализовано в результате появления на художественной площадке произведения фигуры Беса. Бес сделался, в соответствии со сказочным каноном, посредником между человеческим и нечеловеческим мирами (медиатором, по терминологии К. Леви-Стросса).⁶⁴ Но если в сказочной структуре процесс метафорического примирения контрастов, выраженный в общении героя с промежуточным получеловеческим существом, — залог обязательного финального успеха центрального персонажа, то в «Повести», напротив, одного посредника оказывается недостаточно. Противоречие между жизнью и смертью (болезнью) Бес преодолеть не в силах. Этим определяется

⁶¹ Что касается обличения, то эта функция, пожалуй, передована в «Повести» нищему старцу (подчеркивается его святость, связывающая этот персонаж с Божественностью); он предупреждает, что дружба с Бесом доведет Савву «до пропасти адской».

⁶² Об этом сказочном сюжете см.: Е. М. Мелетинский. Герой волшебной сказки. Происхождение образа. М., 1958, стр. 128 и след.

⁶³ О. М. Фрейденберг. Миф об Иосифе Прекрасном. — В сб.: Язык и литература, вып. VIII. Л., 1932.

⁶⁴ О применимости понятия медиации к структурному анализу сказки см.: Проблемы структурного описания..., стр. 105—108. Это понятие было выдвинуто Леви-Строссом в фундаментальной, с методологической точки зрения, работе «Структуральное изучение мифа» (см. русский перевод: Клод Леви-Стросс. Структура мифов. — «Вопросы философии», 1970, № 7, стр. 152—164).

противопоставление одного помощника другому, ложного — истинному, Беса — Богородице, действительно спасающей героя. Таким образом, план содержания «Повести» характеризуется заменой посредника, причем неоспоримо глубокое сюжетно-функциональное родство двух посредников.

Савва послан отцом в «Усольский град Орел», чтобы обучаться там торговому делу. Вместо этого он втянут в любовную интригу. Можно сказать, что в основе этого напряжения, созданного начальной группой эпизодов, лежит смысловое противопоставление индивидуально утверждаемой нормы поведения — норме, социально регулируемой, патриархальной, освещенной традициями.

Все дальнейшие приключения Саввы заканчиваются добыванием индивидуальных ценностей; это — его личные удачи, выделяющие героя из коллектива. Противопоставление ложного посредника истинному ставит под сомнение достигнутые Саввой с помощью Беса успехи, сообщает им отрицательное значение. Тщету личных успехов и страстей подчеркивает тема смерти (болезни). Выбор между двумя посредниками становится выбором между личным помощником и заступником коллектива в целом. Иными словами, окончательный выбор возвращает Савву в коллектив, втягивает его в сеть социальных отношений. Герой убеждается в истинности и необходимости традиционных для общества моральных норм и запретов, нарушение которых ведет к мучительной болезни, к душевным пыткам (с этой болезнью контрастирует тихая смерть Саввы в монастыре и «вечный покой» после смерти).

«Сказки, — по Леви-Строссу, — строятся на оппозициях более слабых, чем те оппозиции, которые мы находим в мифах, — не на космических, метафизических или природных оппозициях, как в последних, но чаще всего на оппозициях местных, социальных или моральных».⁶⁵ «Повесть» же предлагает читателям новый вариант центрального смыслового противопоставления: *социальное/индивидуальное*. Соблазнительно предположить, что названная оппозиция вообще является фундаментальной и повсеместной в смысловой структуре романа как такового, но при этом в различных случаях и на разных исторических фазах ее противочлены могут менять оценочные знаки. Если так, то именно благодаря существованию этой оппозиции и нужно рассматривать «Повесть о Савве Грудцыне» как ближайшую предшественницу романа нового времени.⁶⁶

В сказке герой получает оптимистическую власть над духами, предопределяющую его постоянную удачливость в мирских делах и переход из низкого (семейно-социального) статуса на верхнюю ступень общественной иерархии. Панибратская власть над христианским заступником невозможна. В противовес Бесу — пособнику героя в его мирских предприятиях, Богородица выполняет лишь сугубо сакральную, точнее, сакрально-терапевтическую функцию. В своих общественных связях и поступках человек предоставляется самому себе. Он уже волен совершать выбор, но при этом необходимым условием правильного выбора становится овладение нормами социального поведения.

Вместе с тем человек все же не до конца предоставляется самому себе — в этом процессе возникает некая промежуточная стадия, которая

⁶⁵ См. рецензию Леви-Стросса на английский перевод пропповской «Морфологии сказки»: Claude Lévi-Strauss. L'analyse morphologique des contes russes. — «International Journal of Slavic Linguistics and Poetics», t. III, 1960, p. 134.

⁶⁶ Кстати сказать, чисто языковой уровень «Повести» менее продвинул в эволюционном отношении, чем семантический. По словам Д. С. Лихачева, «диалог в повести развит слабо, не выходит за пределы вопросов и ответов, предложений и согласий или отказов» (Истоки русской беллетристики, стр. 535).

осмысливается как судьба человека. Таким вот эквивалентом судьбы для героя «Повести» и оказывается Бес. Это утверждение тем более основательно, что в литературе XVII в. существует «Повесть о Горе-Злочастии», герой которой хотел жить, как ему «любо есть», а не как «отец говорил» и не как «мати наказывала». «Горе-Злочастие» и по своей идеологической направленности, и по сюжетному строению (ориентированному на сказочный архетип) — вещь однородная с «Повестью о Савве». ⁶⁷ Недаром, конечно, она начинается рассказом о грехопадении, изгнании Адама и Евы из рая, — рассказом о том, как человек был предоставлен самому себе, но сделался данником своей судьбы.

Говоря о «фатальности в судьбе героя XVII в.», Д. С. Лихачев справедливо замечает, что «это явление новое и тесно связанное, как это ни странно . . . , с освобождением личности, с ее эмансипацией от опеки рода и корпорации». ⁶⁸ И далее: «В XVII в., с развитием индивидуализма, судьба человека становится его личной судьбой, она „индивидуализируется“». ⁶⁹ Эта «индивидуализация» судьбы оказывается серьезной опасностью для социальной стабильности. Глубочайшее значение поэтому имеет упоминание Смуты в начале «Повести о Савве Грудцыне»: «Бысть убо во дни наша в лето 7114 году, егда за умножение грехов нашихпусти бог на Московское государство богомерскаго отступника и еретика Гришку растригу Отрепьева похити престол Россииского государства разбоинически, а не царски. Тогда по всему Россиискому государству умножися злочестивая литва и многия пакости и разорения народам россииским на Москве и по градам творяжу. И от того литовского разорения многия дома своя оставляху и из града во град бегаху» (стр. 235). Тема Смуты не просто реалистическая деталь и не только достоверная мотивировка переездов благочестивого отца Саввы (кстати, переезды Грудцына-старшего, спасающегося от Смуты, — откровенно избыточный элемент в сюжете «Повести»). Разрушение налаженного быта, всеобщая анархия, распад социальных связей — вот с чем сопоставляется в «Повести» конфликт между индивидуализмом, личными успехами Саввы и корпоративно-семейным традиционализмом. Царскую власть захватывал человек не царского, низкого происхождения. Если говорить метафорически, Смутное время выросло из сюжета волшебной сказки.

Вот почему структура волшебной сказки (герой которой с помощью чудесных сил ломал судьбу, перебирался из своей социальной ячеи на высший уровень общественной системы) была возрождена в «Повести» в обращенном, перевернутом виде. Мировоззрение, утверждаемое сказкой, сделалось в объективном смысле ⁷⁰ мишенью идеологической полемики. «Сюжет, — писал Пропп, — не возникает как прямое отражение общественного уклада. Он возникает из столкновения, из противоречий смещающих друг друга укладов». ⁷¹

Нужно особо подчеркнуть (это пригодится в будущих рассуждениях), что «Повесть» не предлагает позитивной программы поведения героя

⁶⁷ Обычное в нашем литературоведении объединение «Повести о Савве» с повестями о Фроле Скобееве и Карпе Сугулове следует решительно отклонить. «Савва» и «Горе-Злочастие», осуждающие индивидуализм, с одной стороны, и ренессансная новеллистика, апологетизирующая его, с другой, — явления полярные по своей идеологии.

⁶⁸ Д. С. Лихачев. Семнадцатый век в русской литературе, стр. 306.

⁶⁹ Там же, стр. 307.

⁷⁰ Весьма вероятно, что автор «Повести» субъективно полемизировал, как считает Панченко, с рыцарским романом.

⁷¹ В. Я. Пропп. Эдип в свете фольклора, стр. 141.

в коллективе (положительный план имплицитен, подразумевается). «Повесть о Савве Грудцыне» демонстрирует читателям лишь отрицательный вариант мирской поведенческой психологии. Конфликт индивидуализма и традиционализма разрешается тем, что герой вообще уходит из мира в монастырь — перемещается в специфическую зону, где нет общественных противоречий, где мирские (социальные) отношения незначимы, а существенна (релевантна) лишь связь человека с богом. На ранней фазе трансформации сказки в роман отсутствует процесс, который бы мог сблизить полюса мирской жизни, примирить контраст между соблазном индивидуального успеха, личными страстями и социально регулируемым поведением. Вместо этого противоречия мирской жизни снимаются как таковые.

Это был бесперспективный путь. Реальные противоречия оставались в силе.

3

Из разбора «Повести о Савве Грудцыне» следует, что волшебнo-сказочная структура (возникшая из архаического мифа, который в свою очередь отражал и объяснял ритуал посвящения) не потерялась в личной, книжной традиции, но послужила, по всей видимости, прародительницей для особого жанрового типа прозаического повествования. Правда, еще не доказано, что «Повесть о Савве Грудцыне» — явление типовое, что она открывает собой длительную цепь литературной преемственности. Чтобы доказать это положение, нужно обратиться к контрольному ряду произведений: он будет представлен пушкинской «Капитанской дочкой».

Мы сравнительно легко можем смириться с мыслью о сказочном происхождении повести XVII в., в которой хотя и присутствуют реалистические приемы, хотя и декларирована авторская установка на историческое правдоподобие, но тем не менее средства создания реалистической иллюзии развиты еще недостаточно. Гораздо труднее поверить в сказочность романа XIX столетия, выросшего из действительного случая (приключений Шванвича) и предваренного тщательной работой писателя над историческими документами, сбором сведений у очевидцев Пугачевского восстания.

Между тем, как полагал В. Ф. Шишмарев, «каждый стиль условен по-своему, ибо он есть поэтическое выражение односторонних по необходимости эстетических отношений данной эпохи к существующему ... Правильное понимание ... (реального стиля) станет возможным, когда история отодвинет от нас памятники реализма на многовековое расстояние, на котором становятся уловимыми только наиболее высокие, определяющие общий контур точки».⁷²

Ускорить ход времени нельзя, но можно попытаться самый роман переместить в прошлое, искусственно состарить его. Сказка, рассмотренная как «метаструктура» некоего типа романов и повестей, как раз и помогает изучать их сюжетный механизм таким образом, при котором научный объект оказывается отдаленным от наблюдателя. Язык описания волшебной сказки (а именно: инвентарь функций, выявленных Проппом) становится метаязыком описания романа нового времени. Тем самым формируется квазиисторическая дистанция, отодвигающая исследователя от наблюдаемого объекта, подобие того «многовекового расстояния», о ко-

⁷² В. Ф. Шишмарев. Несколько замечаний к вопросу о средневековой лирике. В кн.: В. Ф. Шишмарев. Избранные статьи. М.—Л., 1965, стр. 182.

тором упоминал Шишмарев. В этом и заключается одна из главных методических ценностей применения к новой литературе моделей, созданных для архаических художественных явлений.

Роман — господствующий жанр нынешнего культурного цикла. Устанавливая в результате диахронической редукции историко-типологическую параллель между книжной прозой и волшебной сказкой, мы как бы выносим роман за скобки нашей культуры. Эта операция, если говорить по-просту и вкратце,⁷³ необходима для того, чтобы разглядеть в обычном для нас специфическое и оригинальное.

Нельзя сказать, что сказочность «Капитанской дочки» вовсе не ощущалась исследователями. Но то были именно ощущения, более или менее остроумные догадки, из которых не делалось фундаментальных выводов.

В. Д. Сквозников в статье «Стиль Пушкина» замечает, например, что «дворянская царица, как добрая фея, довершает то благое дело, которое начал мятежный крестьянский царь, — и всё, как в сказке, кончается хорошо, благополучным союзом любящих сердец» (подчеркнуто автором, — И. С.). «Именно как в сказке! — восклицает Сквозников. — Как только мы уясним себе это, все становится на свои места. Перед нашим взором не „реальная“ императрица Екатерина II с обязательными атрибутами своего исключительного положения, а близкая к сказочному образу царица и важная, и доступная».⁷⁴

Допустим, что так. Но даже если мы согласимся пока с этими утверждениями, считать их доказанными мы не в праве. В самом деле, разве счастливый конец и финальная брачная тема не присутствуют во множестве произведений, не имеющих ничего общего со сказкой? А с другой стороны, разве сказка не знает злых царевен — антагонистов героя? Почему бы Пушкину было не воспользоваться этим классом сказочных персонажей (тем более, что тогда его повесть гораздо удачнее уложилась бы в схему Сквозникова)? Для того чтобы ответить на вопросы такого рода, нужно предпринять сквозной анализ всей сюжетной структуры «Капитанской дочки» в сопоставлении с системой сказочных функций и мотивов, а не ограничиваться ни к чему не обязывающими частными наблюдениями.

Помня, что доказать что-либо в литературоведении — значит показать связь и иерархию художественных элементов в системе, мы можем считать финальные (или какие-то иные) звенья «Капитанской дочки» восходящими к сказке лишь при том обстоятельстве, если будет обнаружена, как и в случае с «Повестью о Савве Грудцыне», их структурная соотношенность с другими составляющими волшебного «первообраза».

Можно понять Марину Цветаеву, которая остро почувствовала близость «Капитанской дочки» к волшебной сказке и рассказала именно

⁷³ Более серьезно эта мысль выражается следующим образом: «Фундаментальным положением логики является то, что язык объекта и язык описания (метаязык) составляют две иерархически различные ступени научного описания, смешение которых недопустимо: язык объекта не может выступать в качестве собственного метаязыка. Следовательно, язык нашей культуры может быть использован для описания других культур (что мы практически всегда и делаем), но не может использоваться для описания нашей культуры, иначе он одновременно выступит в качестве и языка объекта, и языка описания» (Ю. М. Лотман. О типологическом изучении литературы. В сб.: Проблемы типологии русского реализма. М., 1969, стр. 126. См. также другую работу Лотмана: О метаязыке типологических описаний культуры. В сб.: Труды по знаковым системам, вып. IV. Тарту, 1969, стр. 460 и след.).

⁷⁴ Теория литературы. Основные проблемы в историческом освещении. Стиль. Произведение. Литературное развитие. М., 1965, стр. 81. Ср. также: А. Смирнов-Кутачевский. Иванушка-дурачок в художественной литературе. — «Русская мысль», 1908, кн. 2, стр. 53—54 (второй пагинации).

о своем чувстве, о своем переживании повести. Она имела на это полное право, потому что читателю интересно и важно было познакомиться не только с миром пушкинской повести, но и с внутренним миром самой поэтессы. Цветаева писала: «Пришедши к Пугачеву непосредственно из сказок Гримма, Полевого, Перро, я, как всякий ребенок, к зверствам — привыкла. Разве дети ненавидят Людоода за то, что хотел отсечь мальчикам головы? Нет, они его только боятся. Разве дети ненавидят Верлиоку? Змея-Горыныча? Бабу-Ягу с ее живым тыном из мертвых голов? Все это — чистая стихия страха, без которого сказка не сказка и услада не услада. Для ребенка в сказке должно быть зло. Таким необходимым сказочным злом и являются в детстве (и в недетстве) злодейства Пугачева».⁷⁵

Однако то, что позволено поэту, не позволено исследователю. Цветаева со щедрой рассеянностью не использовала находку, не вывела из своей посылки всех возможных следствий. Впрочем, это и не входило в ее задачу. Мы же выводы и дальнейшие наблюдения сделать обязаны.⁷⁶

Подобно тому как это было в волшебной сказке и, соответственно, в «Повести о Савве», в линейной цепи «Капитанской дочки» на первое место выносятся семейная ситуация. Подготовительная часть сюжетной структуры пушкинского текста сформирована из таких элементов, как получение, с которым Андрей Петрович Гринев обращается к сыну (запрет — в терминах Проппа), и отъезд героя из дома родителей. Подчеркну, что в запрете центральное положение занимает понятие чести. Оба эти элемента, а также предшествующая им семейная ситуация, безусловно, объединяют начало повести с началом волшебной сказки. Однако уже сейчас следует обратить внимание на одно очень существенное отличие этого и всех других литературных произведений нового времени от архаичных художественных структур.

⁷⁵ Марина Цветаева. Пушкин и Пугачев. — «Вопросы литературы», 1965, № 8, стр. 177—178. В словах Цветаевой можно распознать совершенно справедливое, хотя и не выраженное очевидно, отождествление Пугачева с чудесным помощником. Что же касается «чистой стихии страха», разлитой в сказках и повести Пушкина, то тут к сказанному Цветаевой следует добавить, что страшное содержится во всем круге тех произведений, которые были порождены волшебным сюжетом. Ключ к пониманию этого явления находим у Проппа: «Циклом, ... обнаруживающим соответствие со сказкой, является цикл представлений о смерти...» (Исторические корни волшебной сказки, стр. 329).

⁷⁶ Уже после того, как в апреле 1970 г. эта часть статьи была обсуждена на заседании Сектора теоретических исследований литературы ИРЛИ, вышла из печати книга В. Б. Шкловского «Тетива. О несходстве сходного». Отвлекаясь от тех оценок, которые выносит автор этой работы исследованию Проппа «Морфология сказки» (многие из них мне кажутся безосновательными), с радостью отмечу, что книга Шкловского содержит несколько (пусть беглых) суждений о «Капитанской дочке», во многом совпадающих с идеями данной статьи или их корректирующих. Близость развиваемых идей, лишний раз свидетельствующая о правомерности их выдвижения, тем более примечательна, что предпосылки, на которых базируется моя статья, прямо противоречат авторскому замыслу «Тетивы», — первую вполне можно было бы озаглавить «О сходстве несходного». «Если пересказать романы, упрощая их содержание, — пишет Шкловский, — то схемы их будут похожи на схемы сказок, потому что и там и здесь есть совпадение и изменение совпадающего — совпадение функций» (Виктор Шкловский. Тетива. О несходстве сходного. М., 1970, стр. 217). И далее: «Старику Гриневу понадобилось, чтобы сын служил: это можно определить как „недостачу“ — не хватает чинов и орденов. Младший Гринев отправлен в армию в сопровождении слуги. По дороге он спасает путника и награждает его заячьим тулупчиком. Таким образом он получает помощника. Вредителем оказывается Швабрин, но Пугачев помогает герою, и все кончается свадьбой.

Какое отличие от сказки? То, что целью повести является показ народного бунта и народных характеров» (стр. 220).

По сравнению с романом код сказки можно рассматривать как формальный и однослойный.⁷⁷ Функция отлучки, к примеру, выявляется в сказочном тексте едва ли не в своем чистом виде. Если герой отлучается из дома, он уезжает просто в «чужие страны» или просто «собирается в путь». Конкретизация сюжетных функций, персонажей и добываемых ценностей еще минимальна.

В реалистическом романе, напротив, над первичным, сюжетным, кодом надстраивается новый — культурно-исторический. Вторичный код — это код той культуры, к которой приурочено действие произведения: способов общения, условий воспитания, манер, языковых норм, господствующих мод, характерных жестов (кинетика) и т. п., и т. п. В «Капитанской дочке» перед нами возникает не отвлеченная семейная ситуация («жили-были старик со старухой»), а ситуация, кодифицированная по правилам дворянской эпохи, с беспутным французом-ментором, дворовыми девками, дядькой из стрелянных и т. д.

Вторичный код подвижен, меняется от романа к роману, от одного исторического периода к другому. Он затемняет, делает скрытым сюжетное строение романа, расшифровать которое иногда бывает крайне затруднительно. Сказка же словно бы сама вкладывает в руки исследователя те абстракции своей структуры, к которым нужно свертывать, сводить конкретно-исторические коды литератур XVIII—XX вв. Итак, пушкинская повесть — не только костяк функций, и об этом нужно помнить даже тогда, когда анализ направлен преимущественно на первичный уровень произведения.

Развитие действия от отъезда до сцены метели и встречи с Вожаком идет специфическим путем. Специфика заключена в том, что это — сказочное испытание с элементами травести и одновременное предвосхищение главного испытания, которому будет подвергнут герой пушкинской повести в Белогорской крепости.

В том отрезке повествования, который завершает первую главу «Капитанской дочки», налицо все системные признаки испытания. Гринев встречается со своим антагонистом — Зуриным. Этот персонаж, как в сказке, становится точкой пересечения функций выведывания и подвоха. Происходит нарушение запрета (отец запрещает Петруше отправиться в Петербург, в гвардию: «Чему научится он служба в Петербурге? мотать да повесничать!»),⁷⁸ однако герой ведет себя, по его собственным словам, «беспутно» — проигрывает дорожные деньги, напивается пьян).

Между тем нарушение запрета не грозит серьезной бедой герою, интерпретируется анекдотически. В травестийно отмеченный контекст помещается сказочно-мифологическая тема триумфально-успешного обучения: Зурин «дивится ... быстрому успеху» Гринева только для того, чтобы обмануть простодушного недоросля, вынудить его скорее начать игру на деньги. Поединок с антагонистом разворачивается не в чистом поле, а на зеленом сукне бильярдного стола. В сказке временная смерть часто замещается сном. Сон в сказке, по сути, эквивалентен смерти: «Долго же я спал!» — вот первое, что обычно произносит сказочный герой после того, как его оживляют. В «Капитанской дочке» на месте конвенциональной

⁷⁷ Разумеется, только по сравнению с романом. При сличении с мифом сказка, наоборот, выглядит более капризным, более труднодоступным для системного описания объектом, ибо она «дает больше возможностей для игры, изменения здесь становятся относительно свободными...» (Lévi-Strauss. L'analyse morphologique des contes russes, p. 134).

⁷⁸ Пушкин. Полное собрание сочинений, т. 8. Изд. АН СССР, (Л.), 1938, стр. 282. Все дальнейшие цитаты приводятся по этому тому.

смерти подставлен не просто сон, но анекдотический — пьяный — сон Петруши.

(Вообще говоря, анекдотизм в пределах темы неудачного подражания не чужд и самой сказке, а также мифу.⁷⁹ В одном из циклов афанасьевских сказок (№№ 397—399) шуты пытаются подражать товарищу, который плеткой «вылечил» свою мнимо умершую жену: «Шуты говорят: „Продай плетку!“ — „Купите“. — „Много ли возьмешь?“ — „Триста рублей“. Шуты отсчитали деньги, взяли плетку, ступай с ней в город; видят — везут богатого покойника, они кричат: „Стой!“ Остановились. „Мы оживим покойника!“ Раз стегнули плеткой — покойник не шевелится, в другой раз — тоже, в третий, четвертый, пятый — покойник все не шевелится. Тут их, сердешных, забрали и давай самих драть...» Здесь пародийно отмечено вручение дарителем чудесного предмета (плетки). Характерно, однако, что если в мифе и сказке пародийную роль принимает на себя двойник центрального персонажа, близнец, подражатели, то в нашей повести сам главный персонаж совмещает в себе и героическое, и комическое начала).

В трагестийно-испытательном блоке начальной части «Капитанской дочки» контекст, в котором всплывают сказочные функции, «снижен». Да и антагонистический персонаж — Зурин — оказывается впоследствии фиктивным антагонистом. В действительности он — помощник героя; Зурин спасает Петрушу после его отъезда из пугачевского лагеря от верной расправы. Зурин, таким образом, дополнительный (поскольку есть и основной) помощник героя и вместе с тем его пародийный антагонист.

Но есть в пушкинской повести и пародийный помощник (одновременно — ложный вредитель). Это — Савельич. Намереваясь прекратить поединок со Швабриным, заслонить собой Гринева, он на самом деле лишь способствует ранению Петруши. Савельич пытается помешать Гриневу, когда тот дарит Вожатому заячий тулупчик, и тем самым ставит его перед лицом возможной смерти. Но, с другой стороны, именно Савельич спасает Гринева во время суда в Белогорской крепости. Этот персонаж амбивалентен, обслуживает сразу две противоположные темы: неуместного пособничества, «медвежьей услуги», и помощи с положительным исходом.

В иерархии помощников героя верхнюю ступень занимает Пугачев. Сцена первой встречи Гринева с Вожатым развертывается по всем законам волшебной этики и эстетики, законам — уже не пародийного — предварительного испытания. Гринева выдерживает проверку со стороны Вожатого, сравнимого с чудесным помощником сказки, строго соблюдает правила конвенционального поведения (одаривает Пугачева тулупчиком) и за свои услуги с помощью Пугачева берет верх над истинным антагонистом (Швабриным), добывая невесту.⁸⁰ «Я помиловал тебя, — говорит Пугачев, — за твою добродетель, за то, что ты оказал мне услугу, когда

⁷⁹ См. об этом: Е. М. Мелетинский. Герой волшебной сказки, стр. 10 и след.

⁸⁰ Существует пермская сказка («Лешок»), в которой дьявол облагодетельствовал крестьянина за то, что тот спас его от стужи, подарив теплую одежду. Сравнивая эту сказку с «Капитанской дочкой», Шкловский резюмирует: «Источником оказалась не очень распространенная сказка, а переосмысленный документ (имеется в виду «Реестр Буткевича», — И. С.); функция героя в произведении потребовала иного материала» («Тетива», стр. 222). Здесь контаминированы две проблемы. Первая — конкретный источник, которым пользовался Пушкин. Безусловно, Шкловский прав, это — не пермская сказка, а исторический документ. Вторая — изменилась или же осталась неизменной функция героя «Капитанской дочки» по сравнению с волшебной сказкой? Нет, она не изменилась. Структура сюжетного действия осталась прежней. Новыми оказываются лишь мотивировки на уровне вторичного кода.

принужден я был скрываться от своих недругов. *То ли еще увидишь! Так ли еще тебя пожалую, когда получу свое государство!*» (стр. 332).

Реально-исторический материал Пугачевского восстания (прощение Пугачевым капитана Башарина) претерпевает, таким образом, серьезную деформацию. «Повесть отличается от истории, — писал А. Цейтлин: — Гринева прощают не по просьбам солдат, а из-за „заячьего тулупчика“... Изменение мотивировки было явно обусловлено потребностями сюжетосложения».⁸¹ Законен вопрос: что же это за «потребности»? Почему Пушкин должен был отказаться от такой убедительной мотивировки прощения, как заступничество гарнизона, — обусловления, которое прямо диктовалось документами и ничуть не противоречило замыслу «Капитанской дочки»? Ответить на этот вопрос вразумительно — значит признать, что деформация была вызвана не абстрактными «потребностями сюжетосложения», а нормами сказочной организации повествования, поскольку «сказка, — если верить Проппу, — увлекает в свой мир только то, что укладывается в ее конструкцию».⁸²

Встреча с Пугачевым аналогична встрече с чудесным помощником не только в плоскости сюжетных последствий, но и в аспекте локальных и предметных символов, участвующих в текстовой организации этого эпизода.

Вот что пишут Вяч. Вс. Иванов и Топоров о пространственных классификаторах в древнеславянских знаковых системах: «К числу ... выморочных мест относятся ... овраги, труппы, а также распутья, перекрестки дорог, границы полей и т. д. ... Особая роль ... этих мест ... отражена в былинах и сказках, где с ними сопряжена необходимость выбора между жизнью — смертью, долей — недолей».⁸³ Как раз к «выморочному месту» и приурочено столкновение Гринева с Вожатым. Встреча происходит на распутье (на это указывает присутствующая в пушкинском тексте пространственная оппозиция *правый/левый*, которая обсуждается в разговоре ямщика с Пугачевым), в поле, неподалеку от оврагов: «Вокруг меня простирались печальные пустыни, пересеченные холмами и оврагами. Все было покрыто снегом» (стр. 286—287).⁸⁴

Предварительному испытанию сопутствует метель.⁸⁵ Не исключено, что этот символ имеет то же значение, которое, например, в исландском фольклоре в сходном контексте приписано туману: «Мистический туман, — свидетельствует Мелетинский, — играет важную роль в исландских сказках: он всегда предшествует появлению чудесных лиц, людоедов или разбойников, демонических персонажей».⁸⁶ Да и в русских сказках контакт с волшебными силами иногда сопряжен с символами ненастья: «Отец повел своево сына, Ванюшку, учить. Застала их дорогой буря — ненастье. Пошел дош. Заблудились они. Пришли нечаянно к какому-то дому. — „Станем мы, тятка, к забору: не так будет нас дождем бить“. А в этом доме живет старик — ему 500 годов» (Зеленин, № 1). Нако-

⁸¹ Александр Цейтлин. Мастерство Пушкина. М., 1933, стр. 72.

⁸² В. Я. Пропп. Трансформации волшебных сказок, стр. 82.

⁸³ Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров. Славянские языковые моделирующие семиотические системы, стр. 174.

⁸⁴ То же — в пушкинских «Бесах». Об устойчивости значения «выморочных мест» в поэтической традиции, в частности у Пушкина, Блока и Пастернака, см.: И. П. Смирнов. Анализ стихотворения Б. Л. Пастернака «Метель» (в печати).

⁸⁵ Ср. пушкинскую «Метель». Чудесные события, в которые вовлечена героиня этой новеллы, сопровождаются изображением зимнего ненастья. Оба героя новеллы — Бурмин и бедный прапорщик Владимир — застигнуты бурей в «выморочном месте».

⁸⁶ Е. М. Мелетинский. Герой волшебной сказки, стр. 188.

нец, не подлежит сомнению связь «выморочного» участка пространства в «Капитанской дочке» с противопоставлением жизни и смерти.

Из того комплекса свойств, который атрибутируется чудесному помощнику Пугачеву, нужно вычленить сугубо сказочное противопоставление *сущность / видимость*. Эта оппозиция, повсеместно встречающаяся в сказочном фольклоре, реализована в пушкинской повести на самых различных уровнях текста: в речевой характеристике персонажа (несоответствие между планом содержания и выражения в «воровской» беседе с хозяином трактира), в травестийном мотиве (бедно одетый Вожатый — богато наряженный Пугачев) и, вообще, в столкновении низкой, разбойничьей «видимости» безвестного казака и высокой, царской сущности вождя восстания.

И последнее относительно предварительного испытания. Оно заканчивается вещим сном героя, отражающим те события, которые предстоит ему пережить по ходу повествования. Мотив вещего, сбывающегося сна чрезвычайно широко распространен в волшебной сказке. Например: «В одну ночь царю привиделся такой сон: будто у золотого кольца был привязан конь — что ни шерстинка, то серебрянка, а во лбу светел месяц. Поутру встал он и приказал клич кликать: кто этот сон рассудит и коня того достанет, за того свою дочь отдам и половину царства в придачу». Затем Иван растолковывает сон и добывает коня (Афанасьев, № 138). Предметно-мифологическая символика сна Гринева в пушкинской повести могла бы послужить темой специального диахронического исследования.⁸⁷

С прибытием Петруши в Белогорскую крепость начинается первая серия основного испытания героя. Не буду подробно останавливаться на пространственной характеристике этой части сюжета. При всем своем соответствии реальному физическому пространству место действия имеет те же дифференцирующие черты, которые уже были отмечены применительно к сказке и «Повести о Савве»: герой попадает на такую художественную площадку, которая отрезана от мира, замкнута (крепость), наделена признаком удаленности.

В дальнейшем поведении Гринева мы можем распознать значительное количество трафаретно-сказочных признаков, достаточных для того, чтобы идентифицировать пушкинского героя с центральным персонажем волшебного сюжета.

В Белогорской крепости Гринева продвигает по служебно-иерархической лестнице: его производят в офицеры. Пушкин, однако, настаивает на том, что производство в офицеры совершается помимо участия героя в воинских учениях (нулевая степень обучения): «Я был произведен в офицеры. Служба меня не тяготила. В богоспасаемой крепости не было ни смотров, ни учений, ни караулов» (стр. 299). Этот мотив, вполне отвечающий бытовой практике, становится противовесом «быстрых успехов» Петруши во время травестийного испытания и обращенной формой сказочно-мифологического обучения культурного героя (ср. «Повесть о Савве»). Роман, порожденный сказкой, отличается от своего волшебного субстрата не только тем, что над первичным кодом надслаивается вторичный, конкретно-исторический, но и тем еще, что самый первичный код «ослабляется», делается менее формализованным, допускает сравнительно большую свободу индивидуального использования правил сюжетной кодификации.

⁸⁷ Ср. субъективно-символистское истолкование сновидений, встречающихся в прозе и поэзии Пушкина: М. О. Гершензон. Сны Пушкина. — В кн.: Пушкин. Сборник первый. Ред. Н. К. Ликанова. М., 1924.

Все дальнейшие эпизоды первого основного испытания полностью отвечают фольклорному канону. Перечислю последовательность сказочных функций, легко реконструируемых в этом сюжетном фрагменте: 1) подвох (вредитель Швабрин прикидывается другом героя); 2) пособничество (Гринев сближается с антагонистом; звучит тема опасности: «Час от часу беседа его становилась для меня менее приятною», стр. 299—300); 3) выдана (Гринев открывает Швабрину тайну своей любви к комендантской дочке; парный элемент — функция выведывания — в повести, по существу дела, отсутствует; в случае парных функций первая из них часто опускается и в волшебной конструкции); 4) вредительство (антагонист клеветает на Машу); 5) начинающееся противодействие (герой вызывает Швабрина на дуэль; далее идет целый ряд осложняющих сюжет сцен, которые принадлежат к уровню вторичного, культурно-исторического кода: поединок откладывается, ему всячески мешают, ибо, как объясняет капитан Миронов, «поединки формально запрещены в воинском артикуле», стр. 304); 6) борьба (дуэль); 7) клеймение (героя ранят).⁸⁸ За этим следует факультативный для сказки, но, как уже говорилось, чрезвычайно существенный в семантико-генетическом плане мотив временной смерти — глубокого забытья после ранения.

Типологическое сходство с волшебной схемой как в строении эпизодов основного испытания, так и в сфере предметного символизма кажется в данном примере достаточно очевидным. Этим списком совпадений можно было бы и ограничиться: историко-типологическое изучение литературного процесса не предполагает параллельного анализа психологии творчества. И тем не менее, относя литературные произведения нового времени к волшебнo-сказочному архетипу, естественно задуматься над тем, насколько сознательно пользуется писатель архаическими формами. По-видимому, здесь мы в подавляющем большинстве случаев вынуждены будем делать упор не столько на «субъективную память» писателя, сколько, если воспользоваться удачной метафорой Бахтина, на «объективной памяти самого жанра»,⁸⁹ т. е. не на индивидуальном, а на социальном способе хранения культурной (в том числе художественной) информации.⁹⁰ Не нужно забывать, однако, что пушкинскому творчеству в целом присуще сознательное обращение к сказочному фольклору, а также к сюжетике рыцарского романа. Кроме того, в самой «Капитанской дочке» осуществляется последовательное взаимодействие внутренне-сюжетного волшебного кода с фольклорно окрашенным планом выражения (стили-

⁸⁸ Петрушу ранят в правое плечо. Такая локализация ранения имеет очень древнее — посвятельное — происхождение. Связь поединка с мотивом воды рассмотрена Проппом в главе «У огненной реки» (Исторические корни волшебной сказки, стр. 198 и след.).

⁸⁹ М. Бахтин. Проблемы поэтики Достоевского. Изд. 2-е. М., 1963, стр. 162.

⁹⁰ Особой проблемой является установление положительной корреляции между литературным и социальными рядами: сохранению волшебнo-сказочного сюжета в романе соответствует сохранение следов посвятельного обряда в социальных установлениях нового времени. Ср.: «Несмотря на наличие общеизвестных примеров инициации именно в архаических обществах, сама по себе инициация не является архаизмом: так, например, „домы“ посвященных юношей сходны с закрытыми колледжами в старой английской системе обучения; жестокости, совершаемые при инициации, аналогичны частому садизму экваменов в средней и высшей школе и т. п.» (Вяч. Вс. Иванов. Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии. В сб.: Труды по знаковым системам, вып. IV. Тарту, 1969, стр. 74). Попутно отмечу, что «историко-психологический» подход к изучению человека развивал еще Л. С. Выготский; см. написанную им главу «Примитивный человек и его поведение» в кн.: Л. С. Выготский и А. Р. Лурия. Этюды по истории поведения. М.—Л., 1930.

зованные эпиграфы; обилие номологических высказываний — пословиц, поговорок; притча, рассказанная Пугачевым, и т. п.).⁹¹ Этих фактов недостаточно, чтобы решить поставленную проблему применительно к пушкинской повести на индивидуальном (а не социально-психологическом) уровне, но, с другой стороны, они лишней раз убеждают в правомерности рассмотрения «Капитанской дочки» под углом зрения сказочной традиции.

Конвенциональная смерть («... я ... целый месяц был на краю гроба» — стр. 310) и новое рождение («Счастье воскресило меня» — стр. 308) в классическо-волшебном варианте должны были бы привести либо к апофеозу, либо к дополнительному испытанию героя на идентификацию. Но в «Капитанской дочке» классическая троичная система испытаний удвоена. Отсутствие окончательной победы над антагонистом коррелирует с новым вредительством Швабрина, доносящего на Петрушу отцу, — тот запрещает сыну женитьбу. Неудачное пособничество Савельича, которое дает отрицательный результат и становится мотивировкой поражения Гринева на дуэли, системно соотнесено с введением фигуры непародийного центрального помощника — Пугачева. Такое удвоение набора сказочных функций (и, соответственно, расщепление персонажей) требует от автора привлечения добавочных мотивировок на уровне вторичного кода и еще больше скрывает от аналитического зрения «волшебный» каркас повести.

Соединительная ткань между двумя основными испытаниями строго документальна: это — рассказ о Пугачевщине, близкий к историческому исследованию. Вместе с тем сюда же вторгаются новеллистико-анекдотические элементы (Василиса Егоровна узнает правду об опасности, которой грозит Пугачевщина, помимо воли мужа — капитана Миронова, сугубо новеллистическим путем).

Знаменательно, что заимствования из научной прозы и смежных литературных жанров просачиваются в пушкинскую повесть, не нарушая ни последовательность, ни внутреннюю системность сюжетно-смысловых вершин — сказочных испытаний (ср. топографическое правдоподобие соединительной ткани в «Повести о Савве» и чудесный характер испытаний Саввы Грудцына). Роман, следовательно, отделен от сказки не только в результате наслоения вторичного кода и ослабления формализма сказочного сюжета, но и благодаря такому конститутивному свойству, как открытость для жанровых заимствований. Причем проникающие в роман влияния не закреплены за каким-либо одним жанром, а факультативны: роман может черпать отовсюду — из новеллы, драмы и даже, как показывает опыт литературы XX в., из лирической поэзии.

Вторая серия испытаний начинается вместе с осадой крепости пугачевским воинством. Осада становится мотивировкой нескольких важных сцен повести. Гринева снова встречается с Вожатым. Удвоение набора функций нельзя расценивать как нечто специфически-индивидуальное, присущее исключительно пушкинскому произведению. То же самое найдом в волшебной конструкции: «Многие сказки состоят из двух рядов в функций, которые можно назвать *ходами*. Новая беда создает новый ход, и таким образом иногда соединяется в один рассказ целый ряд сказок».⁹² Сцену прощения Гринева можно представить как вторую часть предварительного испытания, разорванного надвое и отнесенного к линейно несоприкасающимся сюжетным сегментам. За оказанную Петрушей

⁹¹ См. об этом: А. С. Орлов. Народные песни в «Капитанской дочке» Пушкина. В сб.: Художественный фольклор, вып. 2. М., 1928.

⁹² В. Я. Пропп. Морфология сказки, стр. 55.

услугу Пугачев, прибегая к языку «Повести о Савве», соглашается «всякое вспомоществование чинити». Это не что иное, как ответная реакция чудесного помощника, в типологическом отношении эквивалентная проповедской функции получения героем волшебного средства (здесь: заступничества и покровительства крестьянского царя). К этому следует добавить, что в Белогорской крепости Пугачев еще раз испытывает Гринева (второй ход предварительного испытания): задает ему трудную задачу, предлагая перейти на службу в отряды восставших. Отрицательная реакция героя — этически правильный (это будет видно из последующих рассуждений) поступок, позволивший ему усилить расположение Пугачева.

В коллективной статье «Проблемы структурного описания волшебной сказки» читаем: «Начавшись, цепь сказочной помощи обычно уже не прерывается до самого конца сказки, приобретая подчас эстафетный характер — советчик указывает путь к дарителю, даритель наделяет вспомогательным волшебным средством, позволяющим найти помощника, помощник добывает волшебный предмет и т. д.»⁹³ Столь же разнообразную гамму помощи мы встречаем и в «Капитанской дочке». Покровительство, оказываемое главному герою, перепоручается одним персонажем другому: Савельич спасает Гринева на суде, учиненном Пугачевым; Пугачев нейтрализует вредительство Швабрина. В повести отчасти воплощен такой же эстафетный принцип, каким руководствуется сказка, с той только разницей, что в волшебной схеме намечена линейная градиция, возрастающая последовательность чудесной помощи, а в «Капитанской дочке» распределение помощников на сюжетной линии не совпадает с их иерархическим положением в ценностной структуре произведения (вслед за Пугачевым герою содействует добавочный помощник — Зурин).

В сюжете «Капитанской дочки» путь испытаний проходит не только герой, но и героиня. Судьба Маши Мироновой складывается по правилам сказочного архетипа.⁹⁴ Иначе: в повести Пушкина контаминированы два набора волшебных функций в их мужском и женском вариантах. Приступом и победой мятежников обуславливается гибель машинных родителей, и, подобно герою, она ввергается в состояние временной смерти (горячка, вызванная трагическими событиями) с последующим возрождением. Смертью родителей часто начинаются многие волшебные тексты. Этот подвид сказочной завязки Пропп называет «усиленной формой отлучки».⁹⁵

Правда, несколько забегаю вперед, скажу, что женский вариант сказочного сюжета в повести заметно редуцирован. Маша переживает лишь одно испытание, которое следует понимать как предварительное. Испытателем (испытательницей!) Маши становится императрица. Встреча с ней (кстати сказать, Екатерина II не узнала: фигура неузнанного волшебного помощника, скрывающегося под личиной странника, старика и т. п., возникает в сказке постоянно); этическая проверка (в нашем контексте — проверка нравственного кодекса романтической любви);⁹⁶ «пра-

⁹³ Проблемы структурного описания... стр. 129.

⁹⁴ Между прочим, по навету Швабрина, Гринев думает увидеть в Маше «совершенную дурочку» — глухой отголосок низкого статуса фольклорных героинь. К этому присовокупим ее бедность: «...девка на выданьи, а какое у ней приданое? Частый гребень, да веник, да алтын денег (прости бог!), с чем в баню сходить», — объявляет Василиса Егоровна (стр. 297). Впоследствии низкое положение Маши чудесным образом изменится: императрица одарит ее.

⁹⁵ В. Я. Пропп. Морфология сказки, стр. 36.

⁹⁶ Не удивительно ли, что Екатерина II не требует от Маши ровным счетом никаких доказательств относительно подлинности ее слов о мотивах, приведших Гринева в пугачевский лагерь? С точки зрения реалистического правдоподобия это —

вильная» реакция героини; превращение (придворной фрейлины в царствующую особу); чудесная помощь (Гринев спасен) и одаривание («Я беру на себя устроить ваше состояние», — говорит Екатерина II — стр. 374) — за всем этим проступают фольклорные шаблоны, из которых komponуется заключительный эпизод произведения и которые позволяют отнести его к сказочному слою «Капитанской дочки».⁹⁷

Пушкинская повесть эмансипирует сказочные ценности: ценностная асимметрия архетипа сменяется частичной симметрией; герой и героиня представляют друг для друга величины почти равнозначные, отсюда их сюжетное равноправие. Гринев завоевывает себе невесту — Маша добивается спасения жениха, добивается в границах сказочного образа действия.⁹⁸ Таков уровень нормы «Капитанской дочки». Переместившись на уровень системы (потенциальные возможности нормы), мы могли бы проследить ряд не реализованных Пушкиным повествовательных ходов, которые следуют из эмансипации фольклорных ценностей. Пушкинская повесть скрывает в себе возможности дальнейшего обогащения изначальной волшебной схемы, которые были бы осуществимы при полном уравновешивании ценностного плана произведения.

Вернемся, однако, к центральному герою повествования — Гриневу, но, до того как перейти к анализу второго цикла основного испытания, рассмотрим символическое наполнение сцен, соотнесенных с осадой и взятием Белогорской крепости.

В разгромленной комнате Маши взгляд Гринева, который опасается за судьбу капитанской дочки, падает на одну из немногих уцелевших вещей — «зеркальце, висевшее в простенке». Оно — вещественный заместитель героини: зеркальце тут же истолковывается автором как знак ее благополучного спасения («Барышня жива, — отвечала Палаша. — Она спрятана у Акулины Памфиловны» — стр. 327). Этот символ транспонирован в повесть из круга волшебного-сказочных текстов, где сходную роль исполняют, помимо зеркальца, такие заместительные предметы, как полотенце, нож, кукла и другие, которые, по всей вероятности, несут на себе реликтовую печать крайне древних представлений о внешней душе человека. Ср. замечательное столкновение сказочного (зеркальце) и христианского (горящая лампадка) символов в этом эпизоде: лампадка имеет то же значение, что и зеркальце, заместительные предметы отмечены как эквивалентные.

Весьма устойчив в сказке, хотя и не относится к уровню инвариантных сюжетных функций, мотив финального пира (посвятительный обряд заканчивался оргиастическим праздником и коллективной трапезой). Пир-

явная лакуна; в пределах же сказочной логики такая непоследовательность более чем законна: проверяется не истинность Машиного свидетельства, а истинность ее чувств, этические основы характера.

⁹⁷ Вот почему Сквозников неточен и расплывчат, называя Екатерину II то «феей», то «сказочной царицей». Ее роль функционально совпадает с ролью того персонажа, который участвует в волшебных текстах в предварительном, но не в финальном испытании, т. е. сказочного помощника.

⁹⁸ И так, найдено генетическое объяснение симметричного строения «Капитанской дочки», на что указывали многие исследователи пушкинского произведения. См.: Д. Д. Б л а г о й. Мастерство Пушкина. М., 1955; Ю. Л о т м а н. Идейная структура «Капитанской дочки». — В кн.: Пушкинский сборник. Псков, 1962; В. Н. Т у р б и н. Характеры самозванцев в творчестве А. С. Пушкина. — «Филологические науки», 1968, № 6. (В последней статье высказана в сугубо мистифицированной форме — самозванцами у Турбина оказываются и Маша Миронова, и Екатерина II — правильная, в общем, мысль: «Сцена встречи Маши с государыней странно дублирует сцену первой встречи Петра Гринева с Пугачевым: лжегосударь и подлинная государыня — оба они переодеты, оба инкогнито» — стр. 87. Объяснение этому было дано выше).

шественным образом в «Капитанской дочке» отведено значительное место в связи с Пугачевым и его воинством. Пугачев дважды показан за пиршественным столом — оба раза вместе с Гриневым («Там раздавались крики, хохот и песни ... Пугачев пировал с своими товарищами» — стр. 327; «Оргия, коей я был невольным свидетелем, продолжалась до глубокой ночи. Наконец хмель начал одолевать собеседников» — стр. 350). Но известно вместе с тем, что деталь, на которую так упорно обращает читательское внимание Пушкин, вполне согласуется с документальными свидетельствами о быте пугачевской вольницы.⁹⁹ Возможно, что сказочная тема приняла здесь форму вторичного кода, но равноправно и противоположное мнение: это «чистый» конкретно-исторический уровень произведения, без каких бы то ни было мифологических примесей. (К тому же в сказке пир замыкает повествование; в «Капитанской дочке» этот мотив не закреплен за финальной частью произведения.) Здесь мы наталкиваемся на одну из принципиальных и далеко не всегда преодолимых трудностей в дешифровке архетипа, причем затруднения заметно возрастают в разборах произведений нового времени при переходе с яруса функций на ярус мотивов и символических атрибутов. И все же нельзя не заметить, что пиршество объединяется с темой спасения Гринева, удачно избежавшего повстанческой петли, с темой жизни;¹⁰⁰ не случайно в тесном соседстве возникает и мотив коллективного смеха: «Пугачев смотрел на меня пристально, изредка прищуривая левый глаз с удивительным выражением плутовства и насмешливости. Наконец он засмеялся, и с такой непритворной веселостью, что и я, глядя на него, стал смеяться, сам не зная чему» (стр. 331).¹⁰¹

Вторая встреча Гринева с чудесным помощником имплицитно (как это обычно бывает в сказке) «соединительный момент» — пространственное перемещение героя: он отбывает в Оренбург. Оренбургская крепость дублирует Белогорскую; покровитель Петруши — тамошний генерал — оказывается, по сути, двойником прежнего наставника — капитана Миронова. Многозначительно отчуждение молодого героя в коллективе (на военном совете): старики видят в предлагаемой им тактике «опрометчивость и дерзость» («Поднялся ропот, и я услышал явственное слово: молоко-сос, произнесенное кем-то вполголоса» — стр. 339). Отъезд из Оренбурга и возвращение в Белогорскую крепость мотивированы Машиним письмом: Гринев узнает об очередном вредительстве антагониста и спешит на выручку невесты, ликвидировать беду (в свете длинного ряда сближений с архетипом не удивительна сказочная числовая символика — Швабрин соглашается ждать ответа от Маши три дня).

Дублетом к первому предвзвешенному испытанию героя чудесным помощником — Пугачевым служит новое столкновение с крестьянским царем в Бердской слободе. Любопытно почти полное топографическое повторение встречи с Вожатым: «Прямая дорога занесена была снегом ... Мы подъехали к оврагам, естественным укреплениям слободы ... Нас привезли прямо к избе, стоявшей на углу перекрестка ...» (стр. 345—346), т. е. на распутье. В избе следует испытательный допрос, под-

⁹⁹ См. главу «Пушкин в работе над „Историей Пугачева“ и повестью „Капитанская дочка“» в кн.: Ю. Г. Оксман. От «Капитанской дочки» к «Запискам охотника». Исследования и материалы. Саратовское книжное издательство, 1959.

¹⁰⁰ О метафорическом отождествлении еды и жизни см.: О. М. Фрейденберг. Поэтика сюжета и жанра, стр. 59 и след.

¹⁰¹ Взаимодействие сюжетной схемы и культурно-исторической надстройки романа — задача, ожидающая разрешения. Было бы полезно выяснить отражающую способность посвященных структур повествования, узнать, какие события внешней жизни допускает в свой мир роман.

крепленный неумной веселостью Пугачева, — знак благополучного исхода проверки. (Об этическом кодексе героя, который проверяется во время этой и — особенно — предыдущей трапез Пугачева с Петрушей, будет сказано ниже.) Наступает второй тур основного испытания, складывающийся из поражения антагониста, нейтрализации беды при содействии чудесного помощника, обретения невесты, триумфа героя. В повторном испытании стилистический уровень насыщен фольклорными тавтологическими формулами: «Ин быть по-твоему! — сказал он (Пугачев). — Казнить так казнить, жаловать так жаловать: таков мой обычай. Возьми себе свою красавицу: вези ее, куда хочешь, и дай вам бог любовь да совет!» (стр. 356).

О заступничестве добавочного помощника — Зурина уже говорилось. Остается уточнить, что заступничество мнимого антагониста, идентифицирующего Гринева, допустимо считать первым вариантом заметно ослабленного дополнительного испытания (гусары принимают Петрушу за изменника, т. е. отказываются видеть в нем героя). Событийный рисунок следующей главы («Суд») мы вправе представить в качестве второго дополнительного испытания. Правда, в противоположность сказке функцию самозванца принимает на себя не специализированный персонаж, а все тот же вредитель Швабрин. Он клеветает на Петрушу и, дабы выгородить себя, приписывает ему свою собственную измену. Запирательство и те отрицательные для героя последствия, к которым привел допрос, объясняются в «Капитанской дочке» с гугубо психологических позиций: «Я хотел было продолжать, как начал, и объяснить мою связь с Марьей Ивановной так же искренно, как и всё прочее. Но вдруг почувствовал непреодолимое отвращение. Мне пришло в голову, что если назову ее, то комиссия потребует ее к ответу; и мысль впутать имя ее между гнусными извещениями злодеев, и ее самую привести на очную с ними ставку, — эта ужасная мысль так меня поразила, что я замылся и спутался» (стр. 368). Условность психологического объяснения станет явной, когда мы проследим до конца развертку повествовательных элементов: в финале «Капитанской дочки» Маша выручает Гринева (и при этом сама проходит испытание), чему в волшебной сказке сюжетно соответствует признание невестой истинного героя (узнавание). Психологическая мотивировка, следовательно, позволяет, несмотря на выпадение ряда финальных функций волшебного архетипа, сохранить сказочную норму отношений между персонажами.¹⁰² Так как Швабрин играет сразу и роль антагониста, и роль самозванца, он наказывается дважды: в качестве исполнителя первой роли — вредителя (его лишают невесты), и во второй раз — окончательно, в системе дополнительного испытания.¹⁰³ Повесть завершается свадебным апофеозом.

Повторим некоторые основные разночтения между волшебной схемой и структурой текста «Капитанской дочки»: в повести происходит частичное уравновешивание ценностного плана, влекущее за собой испытание невесты и деформацию дополнительных проверок героя; ослабляется формализм сюжетно-сказочного кода; в структуру внедряются инородные жанровые элементы; подробно разрабатывается культурно-историче-

¹⁰² «Гринева, не желая запутать Машу, не дает показаний. Это — цитатный прием. Невозможность давать показания или невозможность говорить до срока мы имеем в сказках и в их сводах, например «Семь визирей» в немецких сказках... Изменилась мотивировка» (Виктор Шкловский. Гамбургский счет. Л., 1928, стр. 31).

¹⁰³ Ср. чересчур оценочный подход к фигуре Швабрин в такой тонкой работе, как: Г. А. Гукровский. Пушкин и проблемы реалистического стиля. М., 1957, стр. 373.

ский уровень произведения. Всё это, конечно же, связано с тем, что вариативные рамки, значимые для волшебной сказки, резко расширяются, безличная традиция сменяется личной, коллективное творчество — индивидуальным.

«Капитанскую дочку» сближают со сказочным фольклором не только общность испытательных блоков, но и самые принципы организации повествования. Уже давно было указано на непрерывность повествовательной цепи пушкинского произведения.¹⁰⁴ Каждый предыдущий эпизод «программирует» последующий. Между ними нет временных разрывов. Временная конструкция «Капитанской дочки» совпадает с индивидуальным временем центрального персонажа, причем в хронологически непрерывной последовательности событий «ускорения» (относительно протяженные темпоральные отрезки) налагаются на соединительные эпизоды, связывающие группы функций, а собственно испытания, напротив, приурочены к «замедлениям». Эти правила чередования «ускорений» и «замедлений» имеют сказочную природу. Характерно для сказки и явление «героецентризма».¹⁰⁵ Повествование в «Капитанской дочке» организуется односторонним взглядом на происходящее с позиции главного героя.¹⁰⁶ «Героецентризм» нарушается в пушкинском произведении лишь однажды (финальное испытание невесты), что объясняется тенденцией к уравниванию мужского и женского вариантов центральных сюжетных ролей.¹⁰⁷

Именно сказочный «героецентризм» ведет, в результате, к одному многозначительному парадоксу пушкинской повести. Пушкин, как пишет Цветаева, «даже забывает *post factum* постарить Гринева, и получается, что Гринев на два года моложе своей Маши, которой — восемнадцать лет! Между Гриневым — дома и Гриневым — на военном совете — три месяца времени, а на самом деле по крайней мере десять лет роста... Пушкинскому Гриневу еще до полного физического роста четыре года расти и вырастать из своих мундиров!»¹⁰⁸ Этот хронологический парадокс не что иное, как следствие противоречий между кодом сюжетным (сказочным) и кодом историко-реальным, между мифологическим и иллюзорно-физическим временем. В мифе и сказке процессуальность выражена очень слабо, трансфигурация культурного или волшебного героя происходит внезапно, а не постепенно. Подобно этому, внезапно, взрослеет Гринев, когда выказывает зрелую мудрость на военном совете и превосходит коллектив старших.

Хронологический парадокс — еще одно веское доказательство того, что в «Капитанской дочке» продуктивно действует порождающий механизм волшебного сюжета. В свете предпринятого анализа функциональ-

¹⁰⁴ «... каждая из четырнадцати глав начинается ровно с того момента, на котором оканчивается предыдущая» (Н. Прянишников. Проза Пушкина и Л. Толстого. Чкалов, 1939, стр. 15).

¹⁰⁵ Проблемы структурного описания..., стр. 96.

¹⁰⁶ При этом, однако, полностью переоформляется композиция сказочного текста: повествование ведется не с точки зрения внешнего наблюдателя, как в сказке, а с внутренней точки зрения, от лица самого героя (О различии *внешней/внутренней* точек зрения см.: Б. А. Успенский. Поэтика композиции. М., 1970).

¹⁰⁷ С другой стороны, это объясняется общими закономерностями, определяющими художественную композицию; как пишет в указанной выше книге Успенский, на границах текста обычно происходит смена точек зрения.

¹⁰⁸ Цветаева. Пушкин и Пугачев, стр. 182. Остроумно обнажив хронологические несоответствия, Цветаева в одном только права: она относит их за счет того, что Пушкин-де слишком увлекся Пугачевым и «забыл» о Петруше. Это увлечение, на мой взгляд, гораздо более характерно для самой поэтессы.

ных сцеплений и символических атрибутов предположение о сказочных истоках повести Пушкина можно признать весьма правдоподобным. Остается последний (и самый ответственный) этап разбора — семантическая интерпретация сюжетного строения «Капитанской дочки».

В то время как в «Повести о Савве» социальные противоречия снижались за счет удаления героя в особую зону, недоступную для мирских отношений, в «Капитанской дочке», подобно классической волшебной сказке, в финале на передний план выступает брачная тема, но при этом, в отличие от архетипа, герой, разрешая брачную задачу, не поднимается на вершину общественной иерархии, а сохраняет тот же статус, который был приписан ему в начальной ситуации. В пушкинском произведении вообще не играют роли ни оппозиция *сакральный/мирской*, существенная в средневековой повести, ни противопоставление низкого общественного положения героя его конечному высокому статусу, важное для сказки.

Ключ к смысловой интерпретации сюжетного строения «Капитанской дочки» — в противополжении двух групп троичных испытаний. Если первое дорожное испытание не влечет за собой никакой серьезной опасности для героя, состязавшегося с Зуриным за бильярдным столом, то второе предварительное испытание связывается автором с реальной возможностью смертельного исхода дважды (буран и суд в Белогорской крепости). Если поединок со Швабриным представлен в повести таким образом, что поражение Гринева выглядит чистой случайностью (мало того, не будь случайного стечения обстоятельств, Петруша обязательно победил бы антагониста, которого он уже загнал в реку), то дублет этого основного испытания — столкновение с вредителем в период Пугачевщины — характеризуется сгущением признаков большой беды. В одном случае Гринева мог одолеть врага без всякой посторонней помощи (она лишь мешает ему), в другом — без чудесного содействия Пугачева ему было не обойтись. Недаром же Петруша обрывает на полуслове начатую было фразу: «Если через три дня я не ворочусь...» (стр. 344) и соглашается «скорее умереть», нежели уступить невесту сопернику. Его путешествие в Белогорскую крепость преподносится Пушкиным как мероприятие почти самоубийственное. Что касается дополнительных испытаний, то они тоже контрастируют: в первом из них герой идентифицируется сразу за обрушившимся на него подозрением в измене, в следующем — идентификация затягивается, а возможность выхода из бедственного положения отмечена Пушкиным как весьма проблематичная.

Первый цикл испытаний герой проходит в дворянском лагере, в той социальной среде, к которой он и принадлежит. Напрашивается заключение, что любые испытания, вплоть до, казалось бы, смертельно опасной дуэли, внутри дворянской социальной общности осознаются Пушкиным в качестве неопасных. По сути дела, в своем мире Гринева даже не нужен посредник, примиряющий противоречия. С другой стороны, тем испытаниям, которым подвергается Петруша, попадая в лагерь восставших, в крестьянский, чужой для него мир, присущи черты подлинного драматизма и серьезности. Крайне показательно, что антагонист героя при переходе от первого ко второму основному испытанию превращается из дворянина в казака, меняет свой социальный статус, и эта трансфигурация тут же коррелирует с усилением опасности, которой грозит герою вредительство Швабрина! Дворянский мир становится угрожающим для Гринева лишь в дополнительных испытаниях, после того как обнаруживается связь героя с восставшими, когда в невинно гонимом видят чужого. В контрасте между двумя дополни-

тельными испытаниями проглядывает не столько противопоставление одного другому, сколько градация опасности.

Как ясно из сличения с «Повестью о Савве», в основание пушкинского произведения кладется еще одна неизвестная волшебной конструкции и, вероятно, в высшей мере значимая для романа нового времени оппозиция, а именно: противопоставление социальных групп и классов. Центральная конфликтная ситуация пушкинской повести раскрывается в столкновении между двумя социальными общностями — дворянской и крестьянской. Остается только изумляться удивительной гибкости той выработанной коллективным сознанием художественной схемы, которая оказалась открытой для насыщения самыми разнообразными значениями и которая обладает огромными возможностями приспособления к меняющимся условиям человеческой истории.

Удвоение испытательных блоков глубоко содержательно: вот почему наивным формализмом грешат многочисленные попытки отсоединить «приключенческое» начало «Капитанской дочки» от начала «социального» и, стало быть, говоря объективно, изобразить приключения (правильно: испытания) как «пустые элементы» сюжетной структуры.

Наряду с противопоставлением дворянского лагеря крестьянскому как *своего/чужому* и *безопасного/опасному* (противочлены обеих оппозиций меняют знаки в дополнительных испытаниях), автором «Капитанской дочки» устанавливается и другая оппозиция *старшие/младшие*. Эта оппозиция реализуется в рамках «дворянского» цикла испытаний: поведение Гринева контрастирует и с бюрократически-традиционалистскими нормами (оренбургский генерал, участники военного совета), и с нормами патриархально-дворянскими (семья, капитан Миронов). Гринева как главный представитель младших выделяется из дворянского коллектива, т. е. в пушкинской повести, как и в «Повести о Савве Грудыне», присутствует оппозиция *индивидуальное/социальное*, но в отличие от произведения XVII в. конфликт между контрастирующими членами разрешается в пользу индивидуализма.

По Пушкину, вовсе не индивидуализм колеблет государственную стабильность. Она нарушается потому, что существуют объективные противоречия между этническими общинами, между социальными группами. Как справедливо замечает Лотман, «ставить вопрос: на чьей из двух борющихся сторон стоит Пушкин — значит не понимать идейной структуры повести. Пушкин видит роковую неизбежность борьбы, понимает историческую обоснованность крестьянского восстания. . .»¹⁰⁹

Поведение Гринева, по Пушкину, это — вариант рыцарского поведения. Мало того, что в «Пропущенной главе» он прямо был назван «*Дон-Кихотом белогорским*», что во время осады Петруша «воображал себя . . . рыцарем» своей возлюбленной. Рыцарская этика героя обнаруживается с наибольшей полнотой в результате тех испытаний, через которые он проходит. Несмотря на предложение Пугачева, он остается верен присяге, верен данному слову, сохраняет вассальную лояльность по отношению к государыне; он отказывается от триумфа над поверженным врагом (Швабриным) и т. п. Личная честь — превыше всего в модернизированном в романтическом духе рыцарском кодексе Гринева.

Как и в волшебной сказке, посредник пушкинской повести — Пугачев — представляет силы чужого мира; но в архетипе этот мир является нечеловеческим или полочеловеческим, в «Капитанской дочке» чужое описывается в терминах социальных антиномий. Пугачев снимает напря-

¹⁰⁹ Ю. Лотман. Идейная структура «Капитанской дочки», стр. 17.

жения, вызванные общественным катаклизмом, и главным условием действительности его посредничества становится строгое соблюдение Гриневым рыцарско-романтического кодекса чести.

Лишь два персонажа произведения связаны сразу и с дворянским миром, и с крестьянским — Гринев и Швабрин. Но если Швабрин изменяет одному лагерю, чтобы перебежать в другой, и, нарушив общественный договор, терпит в конце концов полное поражение, то Гринев преодолевает смертельные опасности и выходит победителем из испытаний потому только, что остается верен принятым этическим принципам. Гринев торжествует, ибо его романтическое рыцарство не сословный признак:¹¹⁰ и там, и здесь он свой и чужой одновременно, он чужой для своих, дворян, и свой для чужого — крестьянского царя.

Вот почему герой не перемещается на более высокую общественную ступень. Он вообще этически стоит над современным ему социумом. Индивидуализм его, выделенность из социальной среды — результат утверждения новой, межгрупповой, всечеловеческой нравственности.

Изучение трансформационной истории волшебной схемы¹¹¹ по необходимости сопряжено с поисками других архетипов больших повествовательных структур, поскольку сейчас становится достаточно очевидно, что помимо разобранного здесь посвячительного архетипа существуют и другие, еще не обследованные. В идеале это должно было бы привести к созданию общей типологии романа. Чисто синхронный подход к типологии романа затруднен прежде всего потому, что здесь мы имеем дело с чересчур сложными объектами (ср. многочисленные типологии, основанные на синхронных принципах и постоянно подвергающиеся справедливой критике либо за неполноту, либо за избыточность, либо и за то и за другое вместе). При движении по временной оси в прошлое мы всегда наталкиваемся на возрастание системности, что, естественно, должно облегчить понимание системных групп внутри жанра романа. В связи с этим было бы нелишним в перспективе исследовать и смешанные формы — возможные взаимопроникновения разных архетипов в пределах одного произведения.

¹¹⁰ Гринев, по словам Лотмана, «не укладывается в рамки дворянской этики своего времени, для этого он слишком человек. Ни в одном из современных ему лагерей он не растворяется полностью. В нем черты более высокой, более гуманной человеческой организации, выходящей за пределы его времени» (Ю. Лотман. Идейная структура «Капитанской дочки», стр. 20).

¹¹¹ К тому классу романов, который можно было бы назвать «посвячительным», относится весьма значительное число текстов — от «Казачков» Льва Толстого до некоторых современных научно-фантастических произведений. Ср. в этой связи: James M. Cox. Remarks on The Sad Initiation of Huckelberg Finn. In: Myth and Literature. Contemporary Theory and Practice. Ed. by John B. Vickery. University of Nebraska Press, Lincoln, 1969.

МАТЕРИАЛЫ И СООБЩЕНИЯ

Н. А. МЕЩЕРСКИЙ

К вопросу об источниках «Изборника 1076 года»

«Изборник», датируемый 1076 годом, будучи одним из немногих письменных памятников, дошедших до нас от XI в. в оригинале и содержащий точную дату своего написания, справедливо признается ценнейшим и важнейшим свидетельством о состоянии русского письменного языка киевской эпохи, заслуживающим всестороннего глубочайшего изучения. Такому исследованию в значительной мере способствует образцово выполненное коллективом Института русского языка АН СССР в 1965 г. издание этого памятника, с максимальной точностью воспроизводящее рукопись.¹

Одна из наиболее актуальных проблем, связанных с изучением «Изборника 1076 г.», состоит в установлении тех источников, греческих или древнеславянских, к которым восходят его отдельные статьи. За последние годы, в связи с подготовкой названного научного издания и особенно после выхода его в свет, появилось немало работ, посвященных этой проблеме, как в нашей стране, так и за рубежом.²

Непосредственной целью настоящей статьи будет подробное сопоставление заключительной статьи «Изборника 1076 г.», озаглавленной «О милостивѣмъ Созоменѣ и о томъ, како даѣя нищемоу <сто>рицею прииме» (лл. 269—275 об. рукописи, стр. 687—700 издания), с его непосредственным источником, которым может быть признан древнеславянский перевод византийского Жития Нифонта. Как правильно отмечено В. Ф. Дубровиной в статье «О греческих параллелях к Изборнику 1076 г.», первым обратил внимание на сходство статьи о Созомене с одной из глав Жития Нифонта еще Н. И. Петров в книге, посвященной происхождению и составу славяно-русского печатного Пролога.³ Недавно подробное сопоставление обоих названных памятников произвел французский славист Ж. Леписье.⁴ Некоторые наблюдения по поводу инте-

¹ Изборник 1076 года. Издание подготовили В. С. Гольщенко, В. Ф. Дубровина, В. Г. Демьянов, Г. Ф. Нефедов. М., 1965.

² В. Ф. Дубровина. 1) О греческих параллелях к Изборнику 1076 г. — ИЮЛЯ, 1963, вып. 2, стр. 104—110; 2) О привлечении греческих параллелей для прочтения переводных славяно-русских текстов. — В сб.: Исследования по лингвистическому источниковедению. М., 1963, стр. 36—45. См. также зарубежные исследования: M. Widnäs. Venäläisenä pidetty opetuskokolonia Sbornik Svjatoslava. — «Logos», N 14, 1963, pp. 23—30; H. E. Lunt. On the Izbornik of 1076. — Unbegann Festschrift. New York, 1968; R. H. Whitman. A textological note on the Izbornik; Die Welt der Slaven, Wiesbaden, 1967, Bd. 12, H. 1, pp. 67—73.

³ Н. И. Петров. О происхождении и составе славяно-русского печатного Пролога. Киев, 1875, стр. 219.

⁴ Jacques Lepissier. Une source de L'Izbornik de 1076. — Revue des études slaves, t. 45, 1966, pp. 39—47.

ресующих нас источников были сделаны также в статье американского филолога Игоря Шевченко.⁵

Еще Д. И. Абрамович вслед за И. И. Срезневским установил, что составитель «Изборника 1076 г.» при своей работе пользовался не только греческими источниками, но и славянскими их переводами. В частности, по мнению Д. И. Абрамовича, отдельные Вопросы Анастасия Синаита восходят к соответствующим местам Изборника Святослава 1073 г.⁶

Вероятно, подобным же образом могло обстоять дело с источником статьи «О милостивом Созомене». Однако среди греческих текстов, послуживших источниками для различных статей «Изборника 1076 г.» и опубликованных в академическом издании данного памятника, текста Жития Нифонта нет. По всей видимости, это может быть объяснено тем, что, как заметила В. Ф. Дубровина, «в отношении опубликованного греческого списка Жития XII в. и приведенных вариантов других рукописей (по изданию А. В. Рыстенко, см. прим. 8, — Н. М.) текст Изборника допускает много пропусков и отклонений, особенно в части, касающейся описания рая; последний лист статьи вообще не имеет параллели в Житии».⁷

Житие Нифонта — своеобразный памятник византийской литературы подчеркнуто аскетического и мистического направления, пользовавшийся на греческой почве широким распространением. В свое время А. В. Рыстенко подготовил публикацию этого памятника в греческом оригинале и в древнеславянском переводе.⁸ В названном издании, опубликованном посмертно, мы находим тексты двух редакций греческого Жития Нифонта, из которых первая, пространная редакция, напечатана по списку XII в. Афонского Пантелеймонова монастыря, № 5585 (79), с вариантами по пяти другим спискам. Тут же издана и краткая редакция памятника, а также ряд греческих извлечений из Жития Нифонта, находящихся в списках, хранящихся в той же библиотеке.

В статье «О милостивом Созомене» «Изборника 1076 г.» непосредственно отразился текст главы 69 согласно первой редакции Жития Нифонта. Эта глава представлена и в виде самостоятельного произведения, бытовавшего на византийской почве. Под заглавием «Глава зело полезная о милостивом Созомене» данный отрывок отмечен в списках Венской национальной библиотеки (X в.) и Каноницианском списке Бодлейанской библиотеки (XV—XVI вв.). И. Шевченко недавно опубликовал греческий текст названного отрывка по списку Венской библиотеки.⁹

Древнеславянский перевод Жития Нифонта сохранился тоже в нескольких редакциях. Наиболее полный текст славянского перевода, соответствующий первой греческой редакции этого памятника, представлен древнейшим списком, датированным 1219 г. (ГБЛ, Троицкое собр., № 35); по этому списку, с вариантами по семи позднейшим рукописям, текст древнеславянского перевода издан в книге А. В. Рыстенко.¹⁰ Кроме того, в этой же книге опубликован текст более поздней редакции

⁵ Ihor Ševčenko. One some sources of prince Svjatoslavs Izbornik of the Year 1076. *Orbis Scriptus D. Tschizewskij zum 70. Geburtstag*, München, 1966, pp. 723—738.

⁶ Д. И. Абрамович. До питання про джерела Изборника Святослава 1076 року. — *Науковий збірник Ленінгр. т-ва дослідників української історії, письменства та мови*, т. 2, Київ, 1929, стр. 65—74.

⁷ В. Ф. Дубровина. О греческих параллелях... стр. 108.

⁸ Матеріали з історії візантійсько-слов'янської літератури та мови. Підготував до друку А. В. Рыстенко. Одеса, 1928. В издании греческий текст 1-й редакции Жития Нифонта занимает стр. 3—186.

⁹ Ihor Ševčenko. One some sources... pp. 734—735.

¹⁰ См.: Матеріали з історії... стр. 291—384.

славянского перевода по списку ГПБ, собр. Соловецкой библиотеки, № 525 (212).¹¹

Как показывает текстуальное сопоставление статьи «Изборника 1076 г.» с Житием Нифонта, источником для статьи «О милостивом Созомене» явился именно славянский перевод в его полной редакции, а не какая-либо краткая выборка из греческого текста Жития, как это можно было предположить на основании материалов, опубликованных у И. Шевченко.

Как было доказано исследованиями К. И. Ходовой, древнеславянский перевод Жития Нифонта был осуществлен в X в. в Восточной Болгарии. Лексика этого древнего перевода, по-видимому, была сохранена без каких-либо существенных изменений и в списке 1219 г.¹² Перейдем к сопоставлению обоих текстов.

Рассматривая отличия, которыми характеризуется статья «О милостивом Созомене» в «Изборнике 1076 г.» по сравнению с его древнеславянским источником, целесообразно эти замены разделить на три основные группы, между которыми существует тесная взаимосвязь и внутри которых естественно усматривать и явления промежуточного типа.

Первая группа отличий может быть условно названа отличиями или изменениями идеологического характера. Заметнее всего эти отличия выделяются в заключительных строках обоих текстов. Греческое Житие Нифонта и в полном соответствии с этим и его древнеславянский перевод завершают главу 69, где приводится рассказ о Созомене, сообщением о том, как этот человек, вняв евангельским заветам, «заутра вѣставъ раздая нищимъ, и отвьргся мира, быс(ть) чюднь чьрньць». Эта концовка в статье «Изборника» устраняется, и вместо нее статья «О милостивом Созомене» имеет иной конец: «И бысть милостивъ зѣло на оубогыя, яко слышати всѣмъ коньцемъ земла, милостивое его житие и штедроты, яже на всѣкомъ члвцѣ, и бысть угодынь боу и члвкомъ» (л. 275). За этим следует нравоучение, которое полностью отсутствует как в греческом тексте Жития Нифонта, так и в его древнеславянском переводе. Приведем это место: «Иже всхочеть самовольствѣмъ и льготою бес троуда спсти дшж свою, мастынею можеть спсти ѣж милоуяи бо н(иш)та боу въ займъ да(е)ть, и сѣяи съ блгсл(о)влениемъ і съ блгслвлениемъ пожьнеть жизнь въчьноуѣ. Яко же самъ гъ въ Еуангелии глеть. Блжни милостивии яко ти помиловани боудоуть: боу (же) нашему слава І нынѣ» (л. 275—275 об.).

Приведенную концовку Ж. Леписье признает целиком за плод труда древнерусского составителя «Изборника»; по мнению французского исследователя, эти строки «обличают автора, еще мало искушенного в словесном искусстве». По предположению И. Шевченко, л. 275 «Изборника» мог примыкать к предыдущему не непосредственно, и между л. 274 и следующим мог быть какой-либо впоследствии утраченный лист, на котором содержался конец истории о Созомене. Однако такое подозрение должно быть безусловно отвергнуто, ибо, как мы увидим далее, это характерное идеологическое изменение конца рассказа повлекло за собою достаточно заметную переделку и всего предшествующего контекста.

¹¹ Там же, стр. 385—544.

¹² К. И. Ходова. 1) Наблюдения в области словарного состава древнего славянского памятника (Житие Нифонта в русском списке 1219 г.). — Автореф. канд. дисс. М., 1952; 2) Из наблюдений над лексикой древнерусского списка Жития Нифонта 1219 г. — Ученые записки Инст. славяноведения АН СССР, т. 9, 1954, стр. 182—204.

Ж. Леписье справедливо усматривает в данной концовке статьи о Созоме ту же самую «лаицизацию» текста «Изборника», адресованного не монахам, а светским людям, «обмирщение», которое ярко сказалось и в других разделах памятника, например в замене заглавия статьи Василия Великого «Како подобает члвку быти». Известно, что в греческом оригинале этой последней статьи заглавие адресует ее монахам.

В полном соответствии с изменением конца и заключительной морализирующей сентенции находится и весь остальной строй рассказа о Созоме в «Изборнике».

В Житии Нифонта нравоучительное наставление Созомеу произносит сам Христос («повелѣвая англь»). В «Изборнике» произносящим подобное наставление оказывается всего лишь один из рядовых ангелов. В соответствии с этим в самом наставлении опускается цитата из Евангелия от Матфея (гл. 19, ст. 29), выступающая в тексте Жития Нифонта в качестве основного содержания поучения. «Изборник» заменяет эту цитату изречением: «... всакъ бо облачаяи оубогааго Хса облачить, и всакъ съвлачая Ха съвлачить или накърмляя Хса накърмить и прииметь» (л. 274). Это изречение представляет собою лишь незначительную модификацию подобного же морального предписания, встречающегося в «Изборнике» выше (л. 94—94 об.) — «Яко аште оубогааго облѣчеши. Хса облѣчеши. вса ко же съвлача·Хса съвлачиши», — где оно выступает в качестве составной части «Ио. Златоустааго слово» (л. 85).

В «Изборнике» путеводителем Созомеа по райским садам назван «нѣкыи оуноша краснѣ зѣло» (л. 270 об.). В Житии Нифонта вместо этого фигурирует «каженикъ», т. е. кастрат. Данную замену мы относим к изменениям идеологическим, учитывая, какое значение на Руси в XI в. имел вопрос об оскоплении как о своеобразной мере борьбы со страстями.¹³ Самое начало рассказа о Созоме в «Изборнике» содержит тоже характерную замену, которая стоит в несомненной композиционной связи с измененной концовкой. Если в Житии Нифонта мы читаем: «И бѣ же члвкъ нѣкто въ мирѣ живыи», что имеет смысл, непосредственно связанный с упоминанием о последовавшем затем уходе в монашество Созомеа, то статья «Изборника» открывается словами: «Бѣ нѣкыи члвкъ живыи въ Иероусалимѣ» (л. 269). Указание на местожительство Созомеа не кажется нам случайной или произвольной заменой, произведенной в тексте статьи составителем «Изборника». Хотя в славянских текстах Жития Нифонта нет никакого намека на происхождение Созомеа, в греческом оригинале повесть о Созоме пересказывается Нифонтом со слов передавшего ему ее некоего Кириака, который назван «архиереем Иерусалима». Таким образом, появление названия «Иерусалим» в тексте «Изборника» может свидетельствовать либо о том, что его составитель имел возможность обратиться к греческому подлиннику Жития Нифонта, либо о том, что он имел перед собою более сохранный и полный список его славянского перевода, чем тот, которым мы располагаем в рукописи 1219 г.

Вторая группа замен может быть столь же условно названа изменениями композиционно-стилистическими. Глава 69 Жития Нифонта и в греческом, и в древнеславянском изводе обрамляется в качестве встав-

¹³ См.: Н. К. Никольский. О древнерусском христианстве. — «Русская мысль», 1913, июнь, стр. 11 и след.

ного повествования, вкладываемого в уста главного лица Жития в ответ на просьбу некоего брата рассказать о том, какую награду получают от бога те люди, которые дают милостыню нищим. Нифонт соглашается произнести свое поучение, сославшись на то, что он слышал, в свою очередь, от архiereя Кириака. Подобное же сюжетное обрамление сохраняется и в отдельном греческом повествовании о Созомене по списку Венской библиотеки. Составитель «Изборника» оставляет без внимания все эти подробности, как не касающиеся непосредственно главного лица повести. Тем самым повесть приобретает большее композиционное единство и сосредоточивает основное внимание читателей или слушателей именно на практической пользе милостыни как средстве борьбы с общественными неурядицами.

По сравнению с текстом Жития Нифонта текст статьи «Изборника» значительно сокращен. Тем самым он приобретает большую стилистическую заостренность и напряженность, в нем опускаются все длинноты и повторения, в изобилии представленные в Житии Нифонта. Особенно сильному сокращению подвергнуто описание райского сада, в котором нередко встречаются громоздкие и тяжелые синтаксические конструкции, обязанные своим появлением рабскому следованию греческому оригиналу со стороны переводчика. Так, предложение: «... еже слышати и видѣти и птица оны безмѣрною сладость творяАхоу челоувѣкоу томоу въ неиздреченьнѣ радости» — в «Изборнике» опущено совсем, и взамен этого внесено: «Источьници же течАаху яко и доуга въ красоу стояшти» (л. 270 об.). Иногда в статье «Изборника» пропускаются эпитеты, определяющие те или иные существительные в тексте Жития Нифонта. Так, на л. 272 читаем: «... излѣзъ ис полатѣхъ (≈ полатъ тѣхъ) прииде къ англомъ носА штимъ ларѣ», чему в тексте Жития соответствует: «... излѣзъ от полат тѣхъ прииде къ англомъ страшномъ иже ковѣчежьца оны принесоша». Как видим, здесь опущен эпитет «страшномъ» при слове «англомъ», что, вероятно, могло произойти вследствие казавшейся составителю «Изборника» логической и лексической несовместимости названного эпитета с таким благостным и светлым понятием, как ангел. Кроме того, стилистическая замена состоит здесь в превращении придаточного предложения с относительным подчинением через причастный оборот. В ряде мест наблюдается перестановка слов, в отдельных случаях красочное определение Жития Нифонта заменяется простым логическим. Так, тексту на л. 271 — «И се изидоша ис полатъ тѣхъ моужи крилати свѣта(ш)те са яко и слнце. носаште ларѣ» — в Житии соответствует: «И се изидоша ис полатъ тѣхъ моужи свѣтащеса яко слнце крилати а носашце ковчежьцѣ». Текст Жития Нифонта: «И егда приближиша са къ стоборию златѣмъ покрѣввномуоу...» — заменен в «Изборнике» на более простой: «... и егда приидоша къ стоборию ономоу...» (л. 271 об.). Пропуск эпитета «златѣмъ покрѣввномуоу» может быть объяснен тем, что несколько выше (л. 271) существительное «стоборие» было определено теми же самыми словами.

Таким образом, как идеологические, так и стилистические замены, произведенные составителем «Изборника», отнюдь не характеризуют его в качестве мало искушенного в словесном искусстве мастера. Наоборот, на наш взгляд, все замены этого рода произведены последовательно и продуманно.

Замены третьего рода мы могли бы назвать собственно языковыми изменениями текста. В отдельных случаях эти собственно языковые замены, как указано в работе Ж. Леписье, могут свидетельствовать о том,

что перед глазами составителя «Изборника» находился более исправный текст Жития Нифонта, чем тот, который дошел до нас в списке 1219 г. Так, на л. 269 читаем: «...оузръѣ нища нага и печальна», чему в Житии Нифонта соответствует: «оузръѣ нища и сквърньна». В греческом тексте находим: *ὄρα πένητα γυμνὸν καὶ λίαν τρυχόμενον*, что значит: увидел нищего, нагого и весьма опечаленного. По предположению Ж. Леписье, в первоначальной редакции славянского перевода на месте второго из прилагательных могло стоять слово «скръбьна», неправильно прочитанное последующими переписчиками в «сквърньна», но правильно по смыслу замененное в статье «Изборника». Вторая подобная же замена обнаруживается на л. 272 об. «Изборника», где находим: «И начаша искладати: срачицѣ и свиты църьскыя и оскрилы красьны...». Этому в тексте Жития соответствует: «И начаша излагати срачицѣ свиты църьскыя и брачьныя». Ж. Леписье считает возможным исправить последнее прилагательное на более первоначальное «брачиныя», что должно передавать греческое *λευχότερα*, что в свою очередь, по предположению, высказанному тем же Жаком Леписье, могло бы восходить к более первоначальному греческому *ὄλβητρα*. О соотношении этого последнего греческого слова с древнеславянским «брачиныя» можно прочесть в работе А. Пюша и А. Вайана, посвященной пресвитеру Косме и собору в Ганграх.¹⁴ Если согласиться с доводами французского исследователя, то можно будет признать, что древнеславянское слово «брачинь» (шелковая ткань) устарело и в XI в. было описательно передано через «оскрилы» (края одежды), к XIII же в. оказалось искаженным в созвучное, но далекое по этимологии и по смыслу прилагательное «брачьныя».

Об использовании составителем «Изборника» более исправного текста Жития Нифонта свидетельствует и наше вышеприведенное наблюдение относительно названия «Иерусалим», что не было замечено предшествующими исследователями.

Текст «Изборника 1076 г.», почти на полтора столетия более ранний, чем список 1219 г., отражает и значительно более древнее состояние старославянского и русского языка. Так, мы находим в «Изборнике» систематически проводимое написание буквенного сочетания «шт» на месте позднейшей буквы «щ», например написания: поюшта, прикланяюшти с а (л. 270) и мн. др. Особенно часты такие написания в суффиксах причастий. Нередки в тексте «Изборника» правильные с этимологической точки зрения написания носовых, особенно юса большого, например: единойѣ (л. 269), глѣште (л. 272 об.), дшѣ (л. 275). Систематически проводится в «Изборнике» написание буквы «ять» в приставке «прѣ-». Все эти приметы могут быть возведены к графике и орфографии источника, который был использован составителем статьи «О милостивом Созомене» в «Изборнике». В списке 1219 г. все эти явления сглажены.

Очевидно, к этому же восточноболгарскому первосписку Жития Нифонта можно отнести и написание «жд» в слове «одежду» в «Изборнике» (л. 269), что в списке 1219 г. закономерно изменено на «одежу».

И тем не менее язык статьи «О милостивом Созомене» в тексте «Изборника» все же значительно более насыщен восточнославянскими речевыми элементами, чем язык Жития в списке XIII в. То, что у И. Шевченко названо «киевизацией» старославянского языка, а у Ж. Леписье обозначено термином «лаицизация», особенно ярко сказалось именно

¹⁴ H. Puech et A. Vaillant. Le prêtre Cosmas et le concile de Gangres. — Revue des études slaves, t. XXI, fasc. 1—4, Paris, 1944, pp. 90—96.

на языковых заменах. Если в старославянском тексте «Жития Нифонта» шесть раз встречается слово «ковчежьѣ» в соответствии с греческим *καμψάκιον*, то в статье «О милостивом Созомене» «Изборника» это существительное последовательно заменяется восточнославянским существительным «ларь», которого не мог, конечно, употребить восточноболгарский переводчик, работавший в X в., поскольку слово это попало в древнерусский язык как заимствование из древнескандинавского.¹⁵ Характерно, что в данном случае использование типичной восточнославянской лексики последовательно сопровождается столь же типичным восточнославянским морфологическим оформлением этого слова, которое четыре раза представлено в винительном падеже множественного числа с флексией «-ѣ» и один раз в форме родительного падежа множественного числа с флексией «-евъ» (л. 272 об.). Отметим восточнославянскую флексию «-ѣ» в винительном падеже множественного числа также в словах: «срачицѣ» (л. 272 об.), «вельможѣ» (л. 271 об.), а также в местоимении «ѣ» (винительный падеж множественного числа мужского рода) (там же).

К изменениям языковым отнесем также замену слова с неполногласным сочетанием его полногласным вариантом: «и придосте къ стоборию золотъмь покрвеноу» (л. 270 об.—271) — при: «и придосте къ стоборию златъмь покровеноу» в тексте Жития Нифонта. Напомним, что вторично встречающееся в этом произведении это же сочетание слов в «Изборнике» опущено и заменено местоимением. К подобного же рода заменам относим: «въ другоую ночь» (л. 274 об.) — при: «нощь» в Житии и вышеприведенный глагол «всхочеть» (л. 275) в заключительной части статьи «Изборника».

Характерны и некоторые другие замены лексики и грамматических форм. Причастие «градьи», представленное в Житии, заменено более простым «идьи» в «Изборнике». Причастием этого же глагола «идоуште» (л. 271 об.) заменено причастие «спвюще». Грецизм Жития Нифонта — «кирь Созомене» изменяется в славянское «Ги Созомене». Существительное «вѣие» заменено на «вѣтвие» (л. 270). Повелительное наклонение глагола «оукоряи» превратилось в «поноси» (л. 274). Собирательное существительное «садовие» заменено множественным числом «садове» (л. 270 об.), вслед за тем и глагольная форма сказуемого, согласованного с подлежащим в единственном числе в тексте Жития, закономерно изменяется в форму множественного числа «кольбаахоу са» (л. 270 об.). Множественное число существительного «сады» превратилось в «ограды» (л. 269). Форма будущего сложного второго «боудоу даль» заменилась простым «дамы». Таким образом, мы могли бы квалифицировать общий характер языковых изменений, произведенных при составлении «Изборника», как явную тенденцию к упрощению языка памятника за счет освобождения его от редкоупотребительных и малопонятных слов и форм. При этом отметим, что в отдельных случаях это упрощение достигается не только путем замены старославянской лексики через параллельную восточнославянскую, но иногда, как в случае со словом «ограды», и словами южнославянского происхождения и фонетического оформления, но, очевидно, вошедшими уже в широкое употребление в восточнославянской языковой среде.

Таким образом, в процессе редактирования древнеславянского памятника происходила его смысловая, стилистическая и языковая адаптация,

¹⁵ См.: М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка, т. II. М., 1967, стр. 460.

приспособление его к вкусам и потребностям читателей, для которых предназначался «Изборник». В результате такого обмирщения, «киевизации», памятник древнеславянского языка русского извода, к какому, бесспорно, должен быть причислен текст Жития Нифонта, бытовавший в Киевской Руси, превращается в памятник древнерусского литературно-письменного языка старшей поры, каким, по единогласному признанию, может считаться «Изборник 1076 г.», несмотря на то, что при его составлении широко использовались как греческие, так и переводные древнеславянские, болгарские по своему происхождению, источники.

Сравнение этих двух текстов, произведенное здесь, наглядно показывает нам, в чем заключается различие между этими двумя чрезвычайно близкими между собою, но отнюдь не тождественными типами литературно-письменного языка киевской эпохи.

Напрашивается еще один вывод, имеющий существенное значение как для истории древнерусского литературно-письменного языка, так и для истории древнерусского переводческого искусства. Если, согласно общепринятому мнению, лексика переводных памятников при их переписке и редактировании на русской почве сохранялась относительно неизменной, то сделанные нами наблюдения показали, что и лексика в переводных произведениях, восходящих к славянскому югу, при их обработке на русской почве могла подвергаться заменам. Это обстоятельство обязывает нас с максимальной осторожностью применять лексический критерий для определения места, где был осуществлен перевод того или иного древнеславянского переводного памятника. Лексический критерий, применявшийся в работах А. И. Соболевского¹⁶ и В. М. Истрина¹⁷ для отграничения переводов, сделанных в Киевской Руси, от переводов, пришедших на Русь из южно- или западнославянских стран, несомненно, остается в целом более надежным, чем все остальные языковые критерии, при определении места перевода и языковой принадлежности переводчика, однако и этот критерий должен применяться с достаточной долей осмоторительности и научной осторожности.

¹⁶ А. И. Соболевский. Особенности русских переводов домонгольского периода. Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. — СОРЯС, т. 88, 1910, № 3, стр. 162—177.

¹⁷ В. М. Истрин. Георгий Амартол. Т. II. Пгр., 1922, стр. 271—296.

Г. М. ПРОХОРОВ

Прение Григория Паламы «с хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих»

Вниманию читателя предлагается исследование и публикация «Беседования Солуньского архиепископа Григория, еже сътвори с хионы и турки». Это произведение существует в русских рукописях XV—XVI вв. и представляет собой перевод с греческого оригинала XIV в. В связи с вопросом, кто такие «хионе», речь здесь пойдет об одном любопытном идейном течении византийско-турецко-славяно-русского мира XIV—XVI вв., до сих пор в целом не описанном и не определенном.

1. Историческая основа «Беседования»

Оригиналом «Беседования»¹ является запись диспута, состоявшегося в 1354 г. в оккупированной турками-османами Малой Азии между знаменитым византийским богословом Григорием Паламой, с одной стороны, и турками и загадочными людьми, называемыми «хионами», с другой. Записал спор «самовидец тому» греческий врач Гаронит (Γαρωνεΐτης).

Обстоятельства этого дела были следующими. Как посредник между двумя враждующими соимператорами, Иоанном V Палеологом и его тестем Иоанном VI Кантакузином, архиепископ Фессалоникийский² Григорий Палама в начале марта 1354 г. направлялся через проливы в Константинополь. Буря принудила его корабль пристать к берегу около Галлиполи. И тут удивленные пассажиры стали пленниками турок. Оказалось, что только что — после землетрясения 2 марта, разрушившего городские стены, — Галлиполи был захвачен османами. Это, как известно,

¹ Текст издан по одному греческому списку XVII в. (Α. Ι. Σακκελίου, *Διάξεις Γρηγορίου Θεσσαλονίκης προς τοὺς ἁδέους Χιόνας*. — Σωτήρ, т. IЕ', τεύχ. Α', Ἐν Ἀθῆναις, 1892, σελ. 240—246. Перевод этого текста на современный русский язык прилагается в конце этой работы). Изданный греческий список оканчивается фразой: «Месяца июля 8 индикта, 6892 (1355) года, когда и диалог этот состоялся». В других, и более ранних (XV в.), греческих списках «Беседования», как установил И. Мейендорф, этой фразы нет. Нет ее и в славянском переводе. И. Мейендорф убедительно доказывает, что разговор Григория Паламы с «хионами» и турками состоялся не в 1355, а в 1354 г. См.: J. Meyendorff. 1) Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris, 1959, p. 162—163; 2) Grecs, Turcs et Juifs en Asie Mineure au XIV^e siècle (En appendice: La date de la prise de Gallipoli). — «Byzantinische Forschungen», Bd. 1, Amsterdam, 1966, p. 216—217.

² Номинально фессалоникийским митрополитом Палама стал после победы Иоанна Кантакузина в гражданской войне, в 1347 г.; фактически же — в 1350 г., когда окончилось время власти в Фессалониках повстанцев «зилотов».

был их первый шаг в Европу. Более года провел Палама в турецком плену, прежде чем был выкуплен даматинцами, так как «те, которые сильно заботились об освобождении Григория из плена, т. е. царь (Иоанн Кантакузин, — Г. П.) и патриарх (Филофей Коккин, — Г. П.), были низложены и устранены от управления».³ Сохранились два послания Паламы этого времени — к его солунской пастве и к неизвестному лицу,⁴ — из них мы главным образом и знаем подробности всей этой истории.⁵

Пленных, переправив в Малую Азию, везли из города в город, предоставляя им там относительную свободу и возможность жить у своих единоверцев-греков. Так они посетили Лампсак, Пегэ, Бруссу и Никею. Когда они были в двух дневных переходах от Бруссы в сторону Никеи, эмир Урхан, по соседству с горной летней резиденцией которого они оказались, узнав от лечившего его большую печень христианина-врача, жителя Никеи Таронита, что в числе пленных находится знаменитый греческий архиепископ, пожелал, чтобы состоялся богословский диспут с его участием. Неутомимый проповедник, Григорий Палама согласился: он использовал всякий случай для разговора с мусульманами на религиозные темы, а свое пленение рассматривал как данную ему свыше возможность проповедать Евангелие «даже и у самых варварских из всех варваров».⁶ «За эту свободу слова, за это дерзновение ему неоднократно пришлось претерпеть не только поношение и поругание, но и удары», — пишет его агиограф патриарх Филофей.⁷ Действительно, врачу Тарониту довелось присутствовать как раз при такого рода завершении дискуссии. Правда, турки вели себя здесь совершенно пристойно и благородно; руки в ход пустил один из «хионян», пришедших на диспут по приказу эмира, который считал их людьми мудрыми и учеными.⁸

Кем же были эти третьи участники «беседования»?

В науке существует четыре ответа на этот вопрос.

2. Точки зрения

Арсений, автор «Описания славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры», сопроводил слово «хионьси» заглавия одного из русских списков «Беседования» пояснением — «еврей».⁹ Он никак это не обосновал, но ясно, что исходил из текста «Беседования» (читатель это увидит). Американский ученый Г. Г. Арнакис считает, что «хионе» принадлежали к турецкой конфедерации моряков, занимавшихся также

³ Цитирую по переводу и изданию иеромонаха Антония: Житие и подвиги св. Григория Паламы, архиепископа Фессалоникийского. Сочинение святейшего патриарха Константинопольского Филофея. Одесса, 1889, стр. 101. Греческий текст см. в Патрологии Миня (PG, 151, col. 627).

⁴ Первое из них издал К. Диовуниотис (Κ. Διοβουνιώτης, Νέος Ἑλληνομνημίων, т. XVI, 1922, стр. 7—21; далее: Письмо к пастве); второе — М. Трю (Μαх. Τρευ, Ἐπιτολή Γρηγορίου τοῦ Παλαμά πρὸς Δαυὶδ μοναχὸν τὸν Δισύπατον, — Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ ἔθνολογικῆς ἐταιρείας τῆς Ἑλλάδος, т. III, 1890, стр. 227—234). Отождествление адресата этого письма с Давидом Дисипатом опроверг И. Мейендорф (Introduction à l'étude... , р. 378).

⁵ См.: G. G. Arnakis. Gregory Palamas among the Turks and documents of his captivity as historical sources. — Speculum, Vol. XXVI, № 1; January, 1951, p. 104—118; J. Meyendorff. 1) Introduction à l'étude... , p. 157—163; 2) Grecs, Turks et Juifs... , p. 211.

⁶ Письмо к пастве, стр. 8.

⁷ Житие и подвиги... , стр. 101.

⁸ Письмо к пастве, стр. 14.

⁹ Арсений и Иларий. Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры, ч. I. М., 1878, стр. 85.

проповедью мусульманства; их название он выводит из названия этой конфедерации — Akhis.¹⁰

По третьему мнению, «хионе» были профессиональными мусульманскими вероучителями; их название — греческое искажение турецкого слова *hoğ a*.¹¹

Однако все эти объяснения, особенно последние два, противоречат данным источников. Согласно записи Таронита, «хионе» заявляют о себе: «Мы услышали десять заповедей, которые написанными на каменных скрижалях Моисей снес (с Синая), а мы знаем, что их хранят турки, и мы отбросили то, во что верили прежде, и пришли к ним, и сами стали турками». Раз «хионе» хотели «стать турками», анализирует это заявление И. Мейендорф, следовательно, раньше они ими не были ни по происхождению, ни по религиозной принадлежности; их желание исполнилось, когда они приняли Десятизаконие Моисея как основу для своей веры.¹²

Самоотожествление «хион» с турками вызвало возражение Григория Паламы. Он сказал, что, судя по тому, что он слышал о них прежде, и судя по тому, что они говорят теперь, они являются не турками, а евреями. Его реакция понятна: хотя Библия и почитается мусульманами, основу их веры составляет не Пятикнижие, а Коран. (На основании, конечно, этих слов Паламы Арсений определил «хион» как евреев.)

Патриарх Филофей, упоминая об этом «беседовании» в Опровержениях Григория и в Похвальном слове Григорию Паламе, называет «хион» «отступниками», «отступниками христианства», «новыми отступниками». ¹³ Сохранился акт константинопольского патриаршего собора 1336 г., где об очень сходно называемом человеке — *ὁ χιόνιος* — говорится как о сменившем христианство на иудаизм.¹⁴ Ввиду большой близости наименования «хионий» к названию интересующих нас собеседников Григория Паламы, задержим наше внимание на этом документе и на его исследовании, принадлежащем Б. Мелиоранскому.¹⁵

Документ сообщает, что, во-первых, «некоторые лица ... донесли на хиония, что он со своими братьями (может быть, со своей братией?) отрекся от благочестия и придерживается иудейского образа мыслей (*τὰ Ἰουδαϊκὰ φρονῶν*)»; что, во-вторых, возведенные на «хиония» обвинения были подвергнуты тщательному расследованию и он был уличен «в иудействовании» (*ἰουδαΐζειν ἀπελεχθέντα*); что, в-третьих, он сам рассказал, что принял учение «тамошних иудеев» и стал исповедывать «мнения, обращающиеся среди них». ¹⁶ Значит, заключает Б. Мелиоранский, «уже в промежуток времени от 1324—1336 года в Солуни существовало в среде греческого населения еретическое иудействовавшее общество». ¹⁷ Этих «солунских жидовствующих начала 2-й четверти XIV века» ученый ставит

¹⁰ G. G. Arnakis. 1) Gregory Palamas among the Turks; 2) Gregory Palamas, the *χιόνιος* and the fall of Gallipoli. — «Byzantion», t. XXII, 1952, p. 305—312.

¹¹ P. Wittek. *Χιόνιος*. — «Byzantion», t. XXI, Fasc. 2, 1951, p. 421—423.

¹² J. Meyendorff. *Grecs, Turcs et Juifs*. . . , p. 213.

¹³ Там же. В тексте Похвального слова, изданном в Патрологии Миня, как раз в этом месте — лагуна. И. Мейендорф восстанавливает чтение по греческой рукописи Coisl. 98, л. 264 об. и л. 267.

¹⁴ Fr. Miklošič et I. Müller. *Acta Patriarchatus Constantinopolitani*, t. I. *Vindobonae*, 1862, p. 174—178.

¹⁵ Б. Мелиоранский. К истории противцерковных движений в Македонии в XIV веке. — В кн.: *Στέφανος*. Сборник статей в честь Ф. Ф. Соколова. СПб., 1895, стр. 62—72.

¹⁶ Б. Мелиоранский. К истории... , стр. 64—65.

¹⁷ Там же, стр. 70.

в связь «с болгарскими (жидовствующими) сороковых и пятидесятих годов того же века».¹⁸ О болгарских жидовствующих мы знаем из Жития Феодосия Тырновского: по инициативе Феодосия в 1360 г. в Тырново они наряду с богомилами и сторонниками «новоявленной Варлаамовой и Акиндиновой ереси» были соборно осуждены («от еврейских ересов зле мудрствующих проклаше»)¹⁹.

Сопоставив все эти данные, И. Мейендорф пришел к выводу — самому убедительному из четырех, что загадочные «хионе», участники «беседования» с Григорием Паламой, были людьми, обратившимися из христианства в иудаизм, «жидовствующими», и что византийское их наименование несколько варьировалось — χιβνες или χιβνοι.²⁰

3. Уточнение

Как известно, в XIV в. евреи со всей Западной Европы, где они подвергались жестоким гонениям, стекались в молодое растущее государство турок-османов, находя там хороший прием. Они финансировали турецких правителей, а те не только предоставляли им убежище, «но и старались привлечь их в страну, давая им привилегии и часто защищая их как внутри страны, так и вне ее», вследствие чего евреи оказывались «естественными союзниками турок», как пишет современный исследователь.²¹

Сближение евреев с турками должно было сильно облегчаться сходством их обычаев: «У сарацин и иудеев ведь немало общего, — писал в те годы Иоанн Кантакузин, — ибо равным образом и у тех и у других — единоначалие (*μοναρχία*), практикуется многоженство и воздержание от свиного мяса, а также и обрезание, и обычай желающим разойтись давать разводную запись своим женам; и если кто-нибудь умрет либо у тех, либо у других, жену его берет брат. И вовсе не погрешит тот, кто назовет закон Мохамеда испорченным иудаизмом».²²

В славянском 70—90-х гг. XIV в. списке сочинений Григория Паламы и Нила Кавасилы,²³ около слов Апокалипсиса: «Се даю от сънна сатанина гл(агол)ющих себе Иудеи быти, н(о) нѣ суть, нѣ лжуютъ» (гл. 3, ст. 9) — на поле написано: «Зри здѣ о Турцѣх прор(е)чение» (см. рис. 1). Хотя главным основанием для такого понимания пророчества служил, конечно, сам факт турецкой экспансии на земли христианских стран (следующая запись на поле рукописи: «Зри. Турке искусити хотещих въселеную»; см. рис. 2), однако же у сторонних наблюдателей отношений турок и евреев создавалось, видимо, впечатление, что одни отождествляют себя с другими; лишь в этом случае возможно было

¹⁸ Там же, стр. 72.

¹⁹ См.: П. Сырку. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. СПб., 1898, стр. 266—270.

²⁰ J. Meyendorff: 1) Introduction à l'étude... p. 160—162; 2) Grecs, Turcs et Juifs... p. 212—215.

²¹ С. Гичев. Еврейские монеты на Балканах в XIV—XVI вв. — В кн.: Восточные источники по истории народов юго-восточной и центральной Европы, т. II. М., 1969, стр. 281, 280; см. также: Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, т. 21 (XI), СПб., 1893, стр. 446.

²² PC, 154, col. 373.

²³ ГИМ, Синод., № 175 (383), л. 63 об. А. Горский и К. Невоструев (Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки, отд. 2, ч. 2, М., 1859, стр. 471) датируют этот кодекс XV в. Однако и почерки, и филигрны («рожок» № 5017 по альбому А. Мошина = 1393—1397 г.; «ножницы» № 2621 по Мошину = 1375—1376 г. и № 3654 по Брике = 1369 г.) говорят о второй половине, о 70—90-х гг. XIV в.

в XIV в. апокалиптический народ, ложно именующий себя иудеями, «опознать» в турках.

А что у турок была в то время тенденция к идеологическому сближению с иноверцами, показывает, во-первых, сам факт организации эмиром «беседования» авторитетных представителей трех вероисповеданий и, во-вторых, кое-что в его содержании. Так, турки удивительно легко дают византийскому богослову убедить себя в троичности единого божества; они не возражают против утверждения о наличии у человека свободы воли; а под конец они от имени Урхана говорят Паламе: «Повелитель приказывает спросить тебя: почему мы принимаем Христа и любим его и почитаем, и считаем, что он есть сын и дыхание бога, и мать его считаем близкой к богу, а вы нашего пророка не принимаете и не любите?»

Создается впечатление, что религиозную политику эмира Урхана вдохновляла утопическая мечта о создании на основе мусульманства синкретического «турецкого» религиозного культа, в который влились бы христианство и иудаизм, — объединенного культа Магомета, Моисея и Христа. Причем эта мечта вполне могла сопровождаться, или даже скорее порождаться, насущной практической задачей найти способ адаптации «в турки» многочисленного покоренного населения. Идя, я думаю, навстречу именно этому стремлению эмира, «хионе» и называют себя турками.

Несомненно, что вступление в столь тесно примыкавшую к туркам еврейскую общину, буде оно для грека или славянина возможно, отвечало бы, с одной стороны, в какой-то мере задачам турецкой интеграции, а с другой — материальным и правовым интересам самого прозелита, может быть даже в большей степени, чем обращение в мусульманство.

Все это говорит в пользу мысли И. Мейендорфа о «хионах» как о людях, перешедших из христианства в иудаизм. Однако же целый ряд данных, к которым мы сейчас обратимся, показывает, что правоверными раввинистическими иудеями-талмудистами жидовствующие XIV в. не были.

Подвергнув тщательному анализу акт 1336 г., Б. Мелиоранский сделал важные выводы о солунских жидовствующих. «Хионий», пишет Б. Мелиоранский, будучи опрошен «относительно своих единомышленников, дважды — на епархиальном и потом на патриаршем суде — указал, между прочим, на трех важнейших церковных чиновников солунской митрополии». Он указал на них, как выяснилось, несправедливо, с целью доставить им неприятные хлопоты. Но «что он указал на них именно как на единомышленников, это не подлежит сомнению» (анализируя текст документа, ученый это ясно показывает). А раз так, значит то, что «хионий» приписывал другим людям, должно было в глазах судей выглядеть как несомненные свойства жидовства. «Итак, — обобщает Б. Мелиоранский, — ... мы знаем о солунских жидовствующих, что они 1) занимались чародейством и обвинялись в сношениях с нечистой силой; 2) хвалили закон Моисеев и нападали на чрезмерное почитание святых и мощей в ущерб почитанию бога; 3) не верили в воскресение тел». (Исследователь делает примечание: «Это не значит, что они не верили в бессмертие души и воздаяние за гробом».²⁴)

Со вторым умозаключением Б. Мелиоранского ясно перекликается то место «беседования», где Паламе задают вопрос: «Почему вы в церквах ваших ставите много образов и поклоняетесь им, тогда как бог написал и Моисею сказал: Не сотвориши всякого подобия. . .»

²⁴ Б. Мелиоранский. К истории. . ., стр. 70—71.

Но для нас сейчас важнее последний, третий, вывод. Вот его основание: некто Георгий Ангел, разводясь с женой, был крайне недоволен тем, что в соответствующем документе, полученном им от сакеллария Вриенния, говорилось, будто он, Георгий Ангел, таскается по харчевням, творит бесчиния и распутствует; и он возмущенно сказал, что, наверное, написавший это не верует в Воскресение и Суд. А «хионий» это услышал и при известном нам случае указал на Вриенния как на единомышленника на основании того, что тот «не верует в воскресение мертвых» (ὁ δὸς ἄζει νεκρῶν ἀνάστασις). Важно это потому, что это — не правоверно-иудейское, фарисейско-раввинистическое, а восходящее к саддукеям воззрение (см., например, Евангелие от Матфея, гл. 22, ст. 23: «... саддукеи, которые говорят, что нет воскресения»; Деяния апостолов, гл. 23, ст. 8: «Ибо саддукеи говорят, что нет ни воскресения, ни Ангела, а фарисеи признают и то и другое»).

Вспомним, далее, что собеседники Григория Паламы, для того чтобы из христиан стать «хионами» и «турками», лишь «отбросили» из своей веры то, что выходит за пределы Моисеевых заповедей; в качестве же «турок» они не могли, очевидно, следовать чуждым для мусульман книгам и предписаниям иудеев-талмудистов.

Из текста «Беседования» ясно, кроме того, что Палама знал о «хионах» не только, что они евреи, но и что они необычные евреи, поскольку не празднуют субботы и еврейской пасхи. Вот этот отрывок диалога:

«Хионяне же опять вместе с турками обратились к митрополиту:

— Необходимость обрезываться была явлена богом изначала, и сам Христос был обрезан. Как же вы не обрезываетесь?

Митрополит:

— Раз уж вы заговорили о Ветхом завете, то (согласен) данное евреям от бога было дано. Но и празднование субботы было дано от бога, и еврейская пасха, и жертвы, совершаемые только священниками, и необходимость быть внутри храма жертвеннику и завесе. Поскольку это и другое такого же рода было тогда же дано от бога, почему вы ничего из этого не принимаете и не выполняете (οὐδὲν τούτων στέργετε οὐδὲ ποιῆτε αὐτά)?

И ведь хионяне и турки не имели, что на это ответить», — пишет врач Таронит.

Отметим, наконец, что и на соборе 1360 г. в Тырново были прокляты люди, мудрствующие не просто по-еврейски, но «от еврейских ересов».

Кажется, кроме того, маловероятным, чтобы греки давали особое название прозелитам хорошо им знакомого иудаизма. Не может ли в решении загадки помочь само это слово — «хионе»?

По мнению И. Мейендорфа, название жидовствующих «хионами» может происходить от названия большой синагоги, вокруг которой в тогдашней столице турок-осман, Бруссе, группировался еврейский квартал. Она называлась библейским словосочетанием Эц Хайим («Дерево жизни»). Любопытно совпадение этого названия с названием вероучительного сочинения видного караимского экзегета и философа Аарона бен Илии Никомедии, современника Григория Паламы. (В 1354 г., когда состоялось «беседование», он был в Константинополе; умер во время эпидемии 1369 г.) Его книга «Эц Хайим», соименная брусской синагоге, стала главнейшим руководством по религиозной философии у европейских караимов.²⁵

²⁵ См.: Z. Ankory. Karaites in Byzantium. New York—Jerusalem, 1959, p. 132—137; Еврейская энциклопедия, т. IX, стлб. 279.

В «Еврейской энциклопедии» под словом «Брусса» можно прочесть: «Некоторые летописцы утверждают, что местные евреи первые вступили в сношения с турками и подчинились им; по словам других, султан Урхан, заняв Бруссу в 1326 г., изгнал всех жителей и, с целью вновь заселить ее, привез евреев из Дамаска, Алеппо и других местностей Византийской империи. Урхан дал евреям, взамен подушной подати, „Kha-gaj“, фирман, согласно которому им был отведен особый квартал (Jehudi-Mahalesi), разрешено выстроить в нем синагогу (Ez Chajim) и иметь главного раввина».²⁶

Совпадение названия бруссской синагоги и караимской книги (может быть, и случайное) соблазняет думать, что Урхан поселил в своей столице — по крайней мере в квартале, где была затем выстроена синагога «Эц Хайим», — не талмудистов, а караимов. А те и развернули среди остатков местного греческого христианского населения свою пропаганду. И этим может быть объяснено появление там отступников-«хион». Называли же караимов и мусульмане, и христиане обычно просто евреями.²⁷

«Хионе», беседовавшие с Григорием Паламой, скорее всего могли быть бруссскими, столичными прозелитами-караимами: ведь «беседование» состоялось по инициативе самого Урхана и поблизости от Брусссы. Если они пришли оттуда, «их положение и желание ассимилироваться с турками, — пишет И. Мейендорф, — хорошо объясняется тогда новым социальным порядком, установленным в столице Урхана. Во всяком случае, эмир говорит о них как о близких ему людях, что позволяет предполагать существование постоянных связей между „хионами“ и бруссским двором».²⁸

Любопытно, что, не сумев вообще избежать диспута, «хионе» добились того, чтобы вести речь не в присутствии эмира. Подделываясь перед турками под турок, в глазах своих бывших единоверцев эти ренегаты старались, очевидно, занять более высокое, чем последователи Корана, место. Положение ревнителей Моисеева Десятисловия, почитаемого разом и христианами и мусульманами, позволяло им претендовать на роль посредников между оккупантами и покоренным населением. Их гнев на Григория Паламу объясняется тем, что, четко отделив их от турок, он дал более убедительную, чем они, интерпретацию Ветхого завета, он показал несостоятельность их претензий.²⁹

²⁶ Еврейская энциклопедия, т. V, стлб. 40.

²⁷ «... так как наименование религии сплошь и рядом обращается в нарицательное имя и самого народа, исповедующего ту или другую религию, то не удивительно, что и караимы всегда называли себя „Бене-Израэл“, а другие народы, среди которых они жили, называли их „иудеями“, каковое имя в устах татар и турков звучит „ягуди“, а в Литве и Польше произносилось и произносится „жиды“» (Сборник старинных грамот и узаконений Российской империи касательно прав и состояния русско-подданных караимов. Издание Э. А. Фирковича. Предисловие В. Смирнова. СПб., 1890, стр. XII). В России только во второй половине XIX в. «исключено существовавшее прежде в законах выражение „еврей-караимы“ и они названы просто „караимы“...» (там же, стр. 210). Византийская формула отречения от иудаизма, несомненно имеющая в виду как раввинистов, так и караимов, никак не различает их в названии; см.: В. Н. Бенешевич. К истории евреев в Византии VI—X стол. — «Еврейская мысль», т. II, 1926; Z. Ankoгу. Karaites in Byzantium, p. 280—283. «Жили ли они в политическом климате мусульманского Египта или под властью христианских князей Польши и Литвы, караимы включались для юридических целей в общее наименование „еврей“» (Z. Ankoгу. Karaites in Byzantium, p. 38).

²⁸ J. Me y e n d o r f f. Grecs, Turcs et Juifs..., p. 214.

²⁹ J. Me y e n d o r f f. Introduction à l'étude..., p. 162.

Пойдя по «караимскому» пути рассуждений и поисков,³⁰ мы находим³¹ более вероятный, чем слово «Хайим», прототип названия «хион». Это слово «Цион» из еврейского словосочетания *Abelē Şiyuōb* — «плакальщики по Сиону». Здесь при переходе из языка в язык — из еврейского богослужебного в разговорный греческий — да еще, может быть, через посредство третьего языка, турецкого, достаточно было измениться всего лишь одному глухому согласному звуку на другой, чтобы слово «Цион» приняло привычную для греческого уха форму «хион» (*ἡ χιὼν* = новогреч. *τὸ χιόνι* — снег; существует женское имя — Хиония). Вероятно также, что сыграл роль факт особого, отличного от раввинистического, произношения глухих согласных в древнееврейских словах у караимов.³²

Немного варьировалось, как мы видели, лишь окончание греческого названия жидовствующих: *χιόνες, χιόνιοι*. Это — след процесса адаптации слова новым для него языком.

Название *Abelē Şiyuōb* носила наиболее ревностно-аскетическая, палестинская по своему происхождению и ориентации часть караимов; главным религиозным занятием этих людей был плач о разрушении Сиона и рассеянии Израиля и молитва об их восстановлении.³³ Т. е. перевести на русский название «хионе» или «хионяне» можно, я думаю, как «сионяне» или «сиониты».³⁴

4. Караимы

Караимство, неталмудическая ветвь иудаизма, возникло или, точнее, только оформилось, вобрав в себя мелкие иудейские секты, старинные саддукейские традиции и новые общественные веяния (влияние развившегося в мусульманстве шиитства), в VIII в. в «Вавилонии», в северо-восточной части халифата Аббасидов (нынешний Ирак), возникло как иудейское старообрядчество или протестанство. Из «Вавилонии» караимы в основной своей массе переместились к X в. в Палестину, а оттуда скоро затем распространились в Египет и Византию.

«Караим» значит «читающие»;³⁵ подразумевается — священные книги, в первую очередь — Пятикнижие Моисея. В отличие от правоверных евреев раввинистов, руководствовавшихся преданием и Талмудом, караимы считали себя вправе обращаться к закону Моисея без посредников, толковать его свободно, в согласии с собственным разумом. Особенностью их стиля экзегетики оказался буквализм.³⁶ Человеком, изначально придавшим караимству более или менее оформленный вид, был ученый аристократ, автор первого нераввинистического богословского иудаистского сочинения, Анан бен Давид (VIII в.). За ним, как писали его противники, последовали «наиболее дурные люди из остатков секты Садока и Боетуса», т. е. остатки саддукеев;³⁷ Анану приписывается популярное

³⁰ На этот путь навел меня в разговоре о «хионах» Д. С. Лихачев.

³¹ А этой находкой я обязан гебраистке К. Б. Старковой, любезно дававшей мне консультацию.

³² См.: Православная богословская энциклопедия, т. VIII. СПб., 1907, стлб. 582. Сейчас слово «Сион» караимы произносят как «Чион».

³³ См.: L. Nemoу. *Karaite Anthology*. New Haven, 1955, p. 377, 407; Z. Ankoу. *Karaites in Byzantium*, p. 16, 23, 80, 301, 427, 526.

³⁴ Ср.: Z. Ankoу. *Karaites in Byzantium*, p. 301.

³⁵ Иные (близкие по смыслу) толкования этого слова см.: L. Nemoу. *Karaite Anthology*, p. XVIII.

³⁶ «Сущностью караимства ... является приверженность к буквальному смыслу св. писания (т. е. Торы) ...» (Православная богословская энциклопедия, т. VIII, стлб. 585).

³⁷ L. Nemoу. *Karaite Anthology*, p. 4.

среди караимов изречение: «Хорошенько вникай в писание», и другое: «Не полагайся на мое мнение».³⁸ Естественно, что караимы делились на множество разных толков и что в их интерпретации Моисеева закона и образе жизни проявлялись не только древние традиции, но и крайний индивидуализм.

Те последователи Анана бен Давида, которые все-таки полагались на его мнения, «ананиты», верили в переселение душ. Один из его преемников, Вениамин ал-Нахаванди (IX в.), под влиянием, как полагают, христианских представлений о творящем Слове, Логосе, учил, что бог создал только одного ангела и что именно этот ангел, а не сам бог, сотворил весь остальной мир.³⁹ Другой караимский мыслитель, Даниэль ал-Кумиши (IX—X вв.), вообще вслед за саддукеями отрицал существование ангелов.⁴⁰

«Исуниане», преемники самого раннего из известных нам лидеров раскольников Абу Исы ал-Исфахани (VII в.), признавали пророками, наряду с Моисеем, Иисуса и Магомета и, соответственно, изучали не только почитаемый ими превыше всего Ветхий завет, но и Новый завет и Коран. «Известно, что глава караимов (т. е. Анан бен Давид, — Г. П.), так же как и Абу-Иса, симпатизировал христианству и исламу. Аргументы в защиту своих вероопределений он черпал не только из Ветхого завета, но и из Евангелий и Корана».⁴¹ Подобным же образом поступали «мишавиты», ученики другого вождя антиталмудистов — Мишавая (IX в.). Якоб ал-Киркисани, видный караимский автор X в., знакомый и с Кораном и с Новым заветом, писал об Иисусе, что тот запретил развод, позволил есть мясо всех животных «от мошки до слона» и, не проповедуя никаких собственных религиозных заповедей, говорил лишь, что религия состоит в смирении; раввинисты же, составив против Иисуса заговор, предали его в конце концов смерти через распятие; что же касается божественного происхождения Иисуса, то это приписал ему апостол Павел.⁴² Очевидно, в отношении к Иисусу Христу караимы, как и мусульмане, продолжали традицию тех иудеев евангельских времен, которые видели в нем «одного из пророков» («а иные говорили: это пророк, или как один из пророков» — Марк, гл. 6, ст. 15; «один из пророков» — Марк, гл. 8, ст. 28; «Великий пророк восстал между нами» — Лука, гл. 7, ст. 16).

При всей наружной индивидуалистической пестроте караимских толков «главной чертой караимского догматического и практического богословия, — утверждает большой его знаток Л. Немой, — является стойкий консерватизм; за двенадцать сотен лет своего существования караимство осталось, по существу, неизменным».⁴³ Что дело обстоит именно так в том отношении, что караимы и сейчас видят в Иисусе и Магомете пророков и готовы с Новым заветом в руках оспаривать христианскую точку зрения на Иисуса Христа как на сына божия, автор этих строк мог убедиться лично, беседуя с председателем духовного правления Трокайской караимской общины неподалеку от Вильнюса в Литве. Согласно одному из принципов их веры, кодифицированных в XV в. Илией Башиачи, «бог вдохновлял также других истинных пророков после Мои-

³⁸ См.: Z. Anko y. Karaites in Byzantium, p. 209—211.

³⁹ Это учение могло восходить и ко взглядам Филона Александрийского (см. сноску 76), а также, мне кажется, и к гностическим представлениям о демиурге.

⁴⁰ L. Nemo y. Karaite Anthology, p. 10, 21, 30—31.

⁴¹ М. С. Беленький. Что такое Талмуд. М., 1963, стр. 94.

⁴² L. Nemo y. Karaite Anthology, p. 334, 51, 333; Z. Anko y. Karaites in Byzantium, p. 381, fn. 64, p. 403, 408, 413.

⁴³ L. Nemo y. Karaite Anthology, p. XXIII.

сея». ⁴⁴ Это Давид, Соломон и другие. Последними из пророков и были для караимов Иисус и Магомет.

Обратим внимание, что «хионе», критикуя в диспуте с Григорием Паламой обрядовую сторону христианства — иконы, отсутствие обрезания, ссылались в одном случае на заповедь Моисея, а в другом — на заповедь Моисея и на Христа как на пример ее выполнения.

Относясь к другим религиям более открыто, более «контактно», чем иудей-раввинисты, как сам Анан бен Давид, так и его последователи охотно обсуждали с христианами вопросы веры и вели широкую проповедь. ⁴⁵ Благодаря чрезмерной строгости (в определении степеней родства) караимских брачных законов «привлечение новых членов к караимскому вероучению было делом общинной необходимости не меньше, чем религиозного рвения». ⁴⁶ При этом «учение караимов . . . могло иметь своих прозелитов и среди других народов, не иудейского племени», ⁴⁷ тем более что с евреями-раввинистами караимы по большей части остро враждовали. Исследовав в новейшие времена детей европейских караимов, ученые нашли, что антропологически одни из них ближе к мадяро-финнам, чем к семитам, а другие к татарам и туркам. ⁴⁸ Обращение в караимство сами караимы называли «обращением к закону Моисея». ⁴⁹

Еще раз напомним, что собеседники Григория Паламы, для того чтобы стать «хионами» и «турками», лишь «отбросили» из своей веры то, что выходит за пределы Моисеевых заповедей.

Показательна реакция «хиония» в эпизоде, сообщаемом с его слов в акте 1336 г. Несколько фессалоникийских горожан встретились с теми иудеями, которые этого «хиония» обратили в свою веру, и стали в его присутствии, как он говорил, «бранить их и издеваться над их святыней и законом». Тогда «хионий», как ревностный неопит, задетый этим за живое, «и особенно тем, что они ругали закон Моисея», пошел жаловаться на этих людей к византийскому городскому чиновнику. . . ⁵⁰

Хотя, конечно, и еврей-раввинисты далеко меж собой не тождественны антропологически даже в пределах любой одной страны, однако же прозелиты у них в интересующую нас эпоху гораздо менее вероятны. В библейские времена, в языческом Риме и в других странах в первые пять веков нашей эры переход в иудаизм был сравнительно частым явлением. ⁵¹ В Евангелии от Матфея (гл. 23, ст. 15) говорится об энергичном проповедничестве фарисеев как о чем-то всем очевидном («. . . обходите море и сушу, чтобы обратить хоть одного»). В IV в. в Иемене наряду с христианами было много жидовствующих. ⁵² Иоанн Златоуст в Византии на рубеже IV и V вв. вел энергичную борьбу с иудейской пропагандой. Случаи обращения христиан в иудаизм более или менее регулярно имели место в течение XI и в XII в. (не уточняют, правда, в ка-

⁴⁴ Там же, стр. 250.

⁴⁵ S. W. Baron. A Social and Religious History of the Jews. 2d ed., Vol. V. New York, 1957, p. 263.

⁴⁶ Z. Ankory. Karaites in Byzantium, p. 82.

⁴⁷ Сборник старинных грамот. . . , стр. IX—X.

⁴⁸ Еврейская энциклопедия, т. IX, стр. 291; см. также: Антропология караимов. — «Караимская жизнь», кн. 1, М., 1911, июнь, стр. 17—29; К антропологии караимов. — Там же, кн. 12, 1912, май, стр. 36—43.

⁴⁹ S. Szyzmań. Compte rendu de l'ouvrage de Naphtali Weider «The Judean Scrolls and Karaism». — «Revue de l'Histoire des Religions», t. CLXVIII, № 451, Fasc. 1, juillet-septembre, 1965, p. 66.

⁵⁰ Б. Мелиоранский. К истории. . . , стр. 65.

⁵¹ См.: W. G. Braude. Jewish Proselyting in the First Five Centuries of the Common Era. The Age of the Tannaim and Amoriam. Providence, 1940.

⁵² Православная богословская энциклопедия, т. I. Пгр., 1900, столб. 34.

кого именно вида иудаизм).⁵³ Но в общем в средние века — соответственно изменениям в исторической обстановке и в самом иудаизме — еврейские общины практически замкнулись. В ряде европейских стран были приняты законы, запрещающие обращение иудеями христиан. С другой стороны, у самих евреев в средние века выработалась особая чувствительность к вопросам чистоты крови;⁵⁴ и к тому же изречения отцов талмудического раввинизма, вроде «прозелит причиняет такие же беспокойства, как чесотка», стали со временем восприниматься как религиозное запрещение прозелитизма. Все это имело результатом безразличие иудеев к проповедничеству среди иноверцев.⁵⁵ Как пишет современный американский гебраист, «диалоги между евреями и христианами о религии противоречат истории настоящего иудаизма. Евреи никогда не были заинтересованы в диалогах с христианами о религии. Евреи не хотят ни обращать христиан в иудаизм, ни быть обращенными в христианство. Диалоги и диспуты, которые имели место между евреями и христианами в течение средних веков, были навязаны евреям».⁵⁶

А мы видели, что учителя «хиония» имели с фессалоникийцами нечто вроде диспута на вероисповедные темы, и эта встреча могла, очевидно, окончиться иначе, а именно — обращением этих горожан в «хионство» вслед за обращенным уже «хионием» с «братией». И «хион», беседовавший с Григорием Паламом, кто-то же обратил в иудаизм. И болгарские жидовствующие XIV в. проповедовали среди христиан.

Большое влияние на караимство оказал ислам. Поэтому еврей-раввинисты пренебрежительно называли караимов «учениками измаилитов». «В самом деле, — поясняет современный исследователь, — центр караимского духовного творчества находился в мусульманской Палестине. Сокровищница благосостояния караимов и их политической силы была в мусульманском Египте. Вся известная караимская литература была (до XI в., — Г. П.) на арабском языке... Караимская философия была верным отражением исламского калама; караимские правовые рассуждения очень сильно зависели от исламских принципов кийас и джма; приверженность караимов к наблюдениям Луны напоминала исламский лунный год; а распространенные раввинистические рассказы ставили (не без определенного умысла) акцент на роли, которая приписывалась мусульманскому юристу Абу Ханифе в научении Анана, как вырваться из еврейского загона».⁵⁷ Одевались⁵⁸ и назывались⁵⁹ караимы так же, как мусульмане.

Ясно, что при таких традициях «хионам» не трудно было представлять себя турками.

На землях мусульман, пользуясь их покровительством, караимы процветали. В Египте XI в. они «даже угнетали евреев, стараясь переманить

⁵³ N. Golb. Obadiah the Proselyte: Scribe of a unique Twelfth-century Manuscript containing Lombardic Neums. — «The Journal of Religion», Vol. XLV, № 2, April 1965, p. 154, fn. 7.

⁵⁴ Z. Ankory. Karaites in Byzantium, p. 74.

⁵⁵ W. G. Braude. Jewish Proselyting, p. 42—48.

⁵⁶ S. Zeitlin. Judaism and Professors of Religion. — «The Jewish Quarterly Review», Vol. LX, January 1970, № 3, p. 196.

⁵⁷ Z. Ankory. Karaites in Byzantium, p. 364.

⁵⁸ Караимы весьма охотно «применяются к нравам и обычаям тех народов, между которыми суждено им жить, принимая без упорства местный костюм, что весьма важно для детей неподвижного, исключительного Востока» (Журнал министерства внутренних дел, 1843, № 2, стр. 281).

⁵⁹ Среди множества туркизированных караимских имен встречались в XV в. на бывших византийских землях и греческие. См.: Z. Ankory. Karaites in Byzantium, p. 59, 199—200.

их в свою секту, что частью им и удавалось».⁶⁰ И спустя четыреста лет (1488 г.) они жили в Каире вольготней и богаче, чем иудеи-раввинисты; константинопольские евреи того же времени горько жаловались на высокий ростовщический процент, взимаемый с них караимами-заимодавцами, и на плохое обращение караимов-хозяев с еврейской прислугой.⁶¹

Одной из ярких особенностей караимства, сближающей его с мусульманством, был календарь. В отличие от раввинистов, у которых времена были исчислены заранее, караимы начало каждого месяца определяли древним способом, наблюдая ночное небо, — по появлению новой луны. Начало их года, а отсюда и время их пасхи, устанавливалось в зависимости от созревания урожая ячменя в Палестине. Пока центр караимства находился в Иерусалиме, это было их общим правилом. Но после 1099 г., когда Иерусалим был взят крестоносцами, а тамошняя караимская община разгромлена, для караимов рассеяния возникли понятные трудности в определении начала года. Из сопредельных с Палестиной стран стали весной посылать туда людей для наблюдений за поспеванием ячменя. Часть византийских караимов со временем отказалась от этих наблюдений и стала следовать расчетам раввинистов. Так возник календарный раскол в среде самих раскольников. Расхождение в счете времени между константинопольскими караимами и евреями-раввинистами, с одной стороны, и караимами Палестины, Каира, Александрии, Дамаска и Алеппо, с другой, в 1336 г. составило целый месяц.⁶²

Вспомним, что «хионе», по словам Паламы, не принимали «еврейскую пасху». Становится ясным, что эти «сиониты» были, как мы и предполагали, прозелитами недавних переселенцев с Ближнего Востока, где еще сохранялась практика определения начала года по урожаю в Святой Земле.

И в остальных обыкновениях караимы разнились друг от друга очень заметно. Одни, например, утверждали, что после разрушения иерусалимского храма и изгнания Израиля из Палестины вся обрядовая часть еврейского закона (праздники, предписания о пище и т. п.) упразднена.⁶³ Другие («ананиты», оставшиеся в «Вавилонии» после выселения основной массы караимов в Палестину) перенесли празднование субботы на вторник.⁶⁴

Вероятно, что «хионе», не праздновавшие, как мы знаем, ни «еврейской пасхи», ни суббот, были караимами подобного толка. Но поскольку их название хорошо связывается с названием «плакальщиков по Сиону», мне кажется более правдоподобным иное объяснение.

Одним из наиболее бросающихся различий между евреями-ортодоксами и раскольниками был образ субботнего и праздничного времяпрепровождения. Раввинисты держались практики зажигания субботних свечей, а караимы, понимая библейские слова «не зажигайте огня в день субботний»

⁶⁰ Еврейская энциклопедия, т. IX, стлб. 276.

⁶¹ S. W. Baron. A Social and Religious History..., p. 258.

⁶² Z. Ankory. Karaites in Byzantium, p. 340.

⁶³ Подобным же образом караим XX в. пишет, что «в наши дни они (праздники) могли бы быть совершенно упразднены» (N. N. Общие заметки о караимах. — «Караимская жизнь», № 3—4, М., 1911, август—сентябрь, стр. 43).

⁶⁴ Еврейская энциклопедия, т. IX, стлб. 269. Как пояснила мне К. Б. Старкова, этот перенос связан, по всей видимости, с возвращением к солнечному календарю апокрифической «Книги юбилеев». Он определялся, надо думать, таким ходом мысли: светила были созданы на четвертый день творения (Бытие, гл. 1, ст. 14—19), в среду, стало быть, седьмым днем солнечного времени оказывается вторник; так что заповедь не делать в день седьмой (Исход, гл. 20, ст. 10) следует применять не к субботе, а ко вторнику.

(Исход, гл. 35, ст. 3) буквально, до XV в. ее отвергали. Поскольку еврейские сутки начинаются не с восхода солнца, как у христиан, а с вечера, свечи в еврейских домах зажигались в пятницу вечером. Кварталы евреев-раввинистов и караимов помещались обычно рядом, разделяясь забором или стеной (как было в Константинопольской Пере).⁶⁵ Так что контраст между ярко освещенными в пятничные вечера еврейскими домами и погруженными в темноту жилищами караимов был очевиден. Но это не вся разница. Аскетизм основоположника караимства Анана бен Давида «побудил его, — пишет ученый, — устранить насколько возможно все элементы радости и удовольствия, которые связываются в раввинистической практике с такими установлениями, как суббота и пасха».⁶⁶ «Сектантские святоши в Византии, следуя образу жизни палестинских „плакальщиков по Сиону“, — пишет другой ученый, — отвергали раввинистическую концепцию онег шаббат (субботнего удовольствия) как несовместимую с состоянием национального плача, к которому обязывало евреев изгнание . . . они утверждали, что благочестие требует добровольного отречения от законно дозволенных субботних радостей. Только превращая собственной волей и рвением субботы и праздники в дни поста и печали, можно по-настоящему придать плачу изгнания (т. е. национальному плачу) его глубочайший и наиболее точный смысл».⁶⁷ «Субботы и святые дни были, таким образом, в значительной степени обращены в оказии для скорби и самоотрицания. . .»⁶⁸ «Легко вообразить себе, хотя об этом нет никаких ясных свидетельств, что темнота в караимских домах пятничными вечерами могла быть неразборчивыми противниками представлена ложно. Своеобразный караимский способ празднования кануна субботы плачем во мраке при сопоставлении с весело освещенным домом раввиниста мог быть интерпретирован как вовсе не празднование, а скорее профанация субботы». Полемизируя с караимами, раввинисты на таком основании обвиняли их в «субботней ереси».⁶⁹

Так что слова Паламы к «хионам» («οὐδὲν τοῦτων στέργετε, οὐδὲ ποιῆτε αὐτά») могли, как видим, иметь и иной, чем мы думали раньше, смысл, а именно, что те не праздновали дни, которые ветхозаветный бог повелел праздновать, а — как то и свойственно было плакальщикам-«сионитам» — проводили их в плаче.

Караимы и раввинисты, как правило враждующие, в XIII—XVI вв. в пределах Византии, а затем Турдии, жили в относительном мире и даже имели некоторые контакты друг с другом в области образования.⁷⁰ «Из Константинополя они (караимы) распространились, вероятно, в некоторые другие балканские города, но примечательно, что в Фессалонике, где находилась вторая по величине еврейская община в Османской империи, в начале шестнадцатого века не было ни одного караима, по свидетельству тамошнего раввина. . .»⁷¹ Конечно, за сто пятьдесят лет, отделяющих интересующее нас время от начала XVI в., распределение караимов по балканским городам могло серьезно измениться, но кажется, что их не было в Фессалониках уже в пятидесятых годах XIV в., после правления там «зилотов», когда Григорий Палама реально стал фессалоникийским митрополитом: Григорий говорит в «Беседовании», что он

⁶⁵ Z. Ankory. Karaites in Byzantium, p. 336.

⁶⁶ L. Nemo. Karaite Anthology, p. 9.

⁶⁷ Z. Ankory. Karaites in Byzantium, p. 268.

⁶⁸ L. Nemo. Karaite Anthology, p. 9—10.

⁶⁹ Z. Ankory. Karaites in Byzantium, p. 393.

⁷⁰ Еврейская энциклопедия, т. IX, стлб. 279—280.

⁷¹ S. W. Baron. A Social and Religious History. . ., Vol. V, p. 273.

слышал (ἤκουσα) о «хионах» прежде; значит, сам он с ними прежде не сталкивался. Слышал же он, по всей видимости, о том самом деле с солунским «хионием», о котором благодаря сохранившемуся акту знаем и мы.

5. Диспут

Палама согласился на диспут, желая ознакомить с христианством турок, но не спорить с еврействующими («Мое же слово сейчас не к евреям»). И он объяснил, что намерен лишь дать возможность эмиру Урхану, как «человеку, имеющему в своей власти многие народы, быть правдиво осведомленным о многих учениях». Незадолго перед этим митрополит беседовал с внуком Урхана, любознательным юношей Измаилом; хотя того скоро спугнул дождик, Палама мог успеть понять, что даже образованные турки имеют о христианстве превратное представление.⁷²

Метод, которым Палама воспользовался как основным для разъяснения основ христианства, — аналогия. То, что требовалось показать, он сопоставлял с самоочевидно-ясными соотношениями и явлениями — то более широкими, общими, то того же плана, то более узкими. При этом он много черпал из «Точного изложения православной веры» Иоанна Дамаскина. Оттуда заимствовано, например, «силлогическое» (συλλογιστικῆ) доказательство о наличии у бога Слова и Духа:⁷³ самоочевидно, что безначальный и неизменный бог, творец всего изменчивого сущего, не может быть бессмысленным; равным образом само собой ясно, что премудрость (в широком смысле) не обретается вне слова; следовательно, бог, обладая премудростью, обладает и словом, т. е. «безначально и слово божие». Но «слово не проявляется никогда также без духа». Из этого правила следует вывод о собезначальности богу Духа. В сумме эти две дедукции подводят турок к парадоксальному для мусульман христианскому догмату о триничности единого божества: «Следовательно, Одно — трое, и Трое — одно». К тому же результату Палама подводит их и от конкретного примера: люди, называя солнцем и сам солнечный круг, и испускаемое им сияние, и его лучи, имеют в виду не три солнца, но одно. . .

Аналогия — излюбленный метод богословствования караимов начиная с Анана бен Давида,⁷⁴ общий у них, впрочем, с мусульманами. Палама, кажется, принимал это в расчет.

Логику Палама дополнял экзегетикой, толкованием Священного писания, «введаясь» (в стиле караимского богословия) в самую букву Ветхого завета. Так, в качестве лишнего доказательства триничности божества он привел выражение книги Второзакония (гл. 6, ст. 4 — «господь бог наш господь един есть»): Моисей это сказал, «трижды назвав Одного, ибо дважды сказал „господь“ и один раз „бог“, чтобы показать, что Трое — одно, и Одно — трое. . .»

Любопытно, что врач Таронит пишет не только о том, что сказал, но и о том, что хотел сказать, но не сказал Палама, потому что его преврали: «Митрополит Фессалоникийский хотел присовокупить и другие пророческие свидетельства и особенно те, благодаря которым открывается, что обновление человека и всего мира бог осуществляет своим

⁷² См.: G. G. Arnakis. Gregory Palamas among the Turks..., p. 110; J. Meyendorff. Introduction à l'étude..., p. 159.

⁷³ Ср.: Полное собрание творений Иоанна Дамаскина, т. I. СПб., 1913, стр. 163—165.

⁷⁴ См.: L. Nemoj. Karaite Anthology, p. 8—9.

(Словом и) Духом, как говорит Давид: „Посла Слово свое и исцели их, и избави их от пагубы их“, и в другом месте тоже: „Послещи Дух свой и созиждутся, и обновиши лице земли“...» Дело в том, что Таронит понимал, чем руководствуется митрополит. У Иоанна Дамаскина мы находим подходящий к случаю совет: «Если иудей станет противоречить принятию Слова и Духа, то должно обличить его и заградить ему уста божественным писанием», и дальше следуют цитаты, среди которых есть и некоторые из тех, что успел привести Палама, и те, что следом привел Таронит.⁷⁵

Дружное и неожиданное для Таронита согласие относительно Слова и Духа, которое встретил Палама со стороны всех своих собеседников («... все вместе — и председательствующие, и окружающие ... божественной ли силой будучи на это подвигнуты или из-за того, что не в состоянии были возражать — согласились...»): «То, что ты говоришь, правда, и не может быть иначе», — объясняется, я думаю, тем, что богословская мысль и турок, и «хион» содержала что-то схожее с христианским учением о Боге-Слове. Коран не раз говорит о «слове» божием; и турки не могли, в частности, не вспомнить (это им напомнил Палама: «... признаете, что Христос есть Слово божие и считаете его Духом божием»), что Коран определяет Иисуса как «Слово и Дух бога» (гл. 2, ст. 127), говорит, что Иисус «есть Слово его (бога), низведенное им в Марию, есть Дух его (бога)» (гл. 4, ст. 169). Не без влияния христианского учения о Логосе и об отношении лиц в Троице мусульманскими богословами было развито учение о «сущности» и «свойствах» Аллаха. Они признавали присущность Аллаху речи (калам), обладающей божественной премудростью и способностью творить. «Хионам» же могла быть знакома и близка идея Филона Александрийского, имевшая хождение среди еврейских сектантов, о творящем Божием слове, а кроме того, как мы уже говорили, караимская философия находилась под влиянием мусульманской, и в частности — под влиянием именно учения калам.⁷⁶

Так или иначе, но достигнутое согласие было, конечно же, кажущимся. Турки и «хионе» вкладывали в «слово» не совсем тот смысл, что Палама. Это и обнаружилось, когда митрополит коснулся вопроса о соотношении пространственно-временной и беспредельной божественной сфер. Все в мире имело начало, было создано; «будучи же несозданным, как может Слово божие не быть богом? Ведь один бог не создан». Это для турок ясно. Но они не могут понять возможности встречи в личности этих двух сфер — богочеловечества Христа. Читатель, наверно, заметил, что в речи Григория Паламы слово «слово» мы пишем то со строчной буквы, то с заглавной: когда Палама имеет в виду слово вообще, — со строчной, когда — личность, одну из ипостасей Троицы, — с заглавной. Турки же, оказывается, воспринимают это слово всегда безлично, «с маленькой буквы». Для них это — некоторое свойство (когда речь идет о божественной сфере, то свойство непреходящее), но никак не личность, и уж, конечно, не земная личность. Отсюда их недоуменный вопрос: «Как ты говоришь, что бог родился и вместила его женская утроба, и многое другое такого рода?» Они предлагают компромиссное богословское решение: если уж христиане хотят считать Христа божественным, то сле-

⁷⁵ См.: Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина, т. I, стр. 165.

⁷⁶ См. выше, стр. 338, 340. Об учении калам см.: И. Гольдцигер. Лекции об исламе. Изд. «Брокгауз—Ефрон», 1912, стр. 92—105; Encyclopédie de l'Islam, t. II, Leyde—Paris, 1927, p. 712—713. О еврейских сектантах см.: G. G. Scholem. Major Trends in Jewish Mysticism. New York, 1945, p. 114.

дует иначе объяснять его происхождение, — ведь достаточно, чтобы «только сказал бог, (чтобы) появился и Христос».

И здесь турки опять опираются как на учение калам, так и непосредственно на Коран, согласно которому зачатие Иисуса девой Марией произошло по единому слову бога: «будь» (гл. 3, ст. 42).

Тезис о принципиальном различии бесконечного божественного и конечного пространственно-временного Паламе приходится дополнить антитезисом о совместимости этих двух сфер, — совместимости именно по причине их несоизмеримости. Он отвечает: «Бог — это не какое-то большое тело, чтобы не мочь поместиться в малом из-за величины. Но, будучи бестелесен, он может быть всюду, выше всего и в одном. И если бы кто-нибудь вообразил наименьшее, он и в нем весь может уместиться». Отсюда и реальность богочеловечества Христа: «... предвечное божье Слово вочеловечилось и стало, не смешиваясь, плотью...»

А кроме того, просто нелогично говорить, что «слово появляется от иного слова». Так могли появиться такие явления, как камень, говорит митрополит, показывая на лежащий рядом камень, и трава, и змеи... .

Касается в этом разговоре Палама и понятия божественной энергии, которое он защищал, и еще будет защищать в богословских спорах в Византии. Это — другой, наряду с вочеловечением сына божия, «мост» между двумя сферами бытия — нетленной и тленной. Палама тут вновь пользуется примером солнца: «... как солнечные лучи имеют одновременно и животворящую силу, и свет, и тепло, так и божья энергия имеет в себе божественную силу и правду».

Здесь спора на эту тему не возникает. Были ли эти собеседники Григория Паламы менее чутки к такого рода вопросам, чем его византийские оппоненты? Может быть, нет. Теория божественной энергии — теория мистиков, а XIV в. — век мистицизма едва ли не во всех религиях и странах. Принадлежит к наиболее ревностно-религиозной части иудейских раскольников, «хионе» вполне могли быть знакомы с учением еврейских мистиков хасидов о вездесущей божественной славе к а в о д, в своем внутреннем проявлении трансцендентной, а во внешнем зримой мистиками как свет и определяемой ими как божественная воля, «святой дух» и слово божие; по крайней мере, предшественники «хион» в XII в. эту теорию знали.⁷⁷ Турки, с другой стороны, должны были, конечно, быть знакомы с идеями мистиков-суфиев о разлитой во всем мире божественной силе, обуславливающей «единство бытия».⁷⁸

Интересно, далее, как Григорий Палама говорит о свободе воли человека. Следуя православной традиции, он отводит ей ключевую роль в судьбах мира. Человек добровольно преступил божественную заповедь и за это получил в удел смерть. «Не свойственно было богу своею властью избавить человека от этого, ибо тем самым он поступил бы несправедливо по отношению к дьяволу, насильно отняв из руки его человека, которого тот взял не силою. Также и свобода воли („αὐτεξούσιον“) человека пропала бы, если бы он был освобожден насильно и властью божией, а это не свойственно богу — разрушать свое создание. Стало быть, необходимо было человеку стать безгрешным и безгрешно пожить. (Лишь) так (возможно было) помочь добровольно согрешившему человеку». Поскольку же людям это оказалось не по силам, стал человеком и с человеческой свободной волей прожил безгрешную жизнь и умер,

⁷⁷ G. G. Scholem. Major Trends..., p. 110—112.

⁷⁸ См.: И. П. Петрушевский. Ислам в Иране в VII—XV веках. Л., 1966, стр. 336.

ничего, кроме смерти, не разрушив, сам сын божий, предвечное Слово, Христос.

О свободе воли не возникает спора, и это тоже любопытно. Правверным мусульманам подобало бы держаться теории полного предопределения, но турки, видимо, находились под каким-то влиянием соответствующих идей персидских мутазилитов или суфиев (в роде такого известного суфия-теоретика, как Абд ар-Раззак, XIII—XIV вв.),⁷⁹ а может быть, — и под влиянием «хион», которые в качестве караимов должны были вслед за саддукеями совершенно отрицать судьбу и влияние бога на человеческие дела и всё приписывать одной лишь свободной воле человека.⁸⁰

На главный же, видимо, вопрос турок — «Почему мы принимаем Христа и любим его и почитаем, и считаем, что он есть сын и дыхание бога, и мать его считаем близкой к богу, а вы нашего пророка не принимаете и не любите?», который они задали Григорию Паламе по приказу эмира, тот ответил, не оставив никаких надежд на сближение в вере: «Нам ведь сказал господь и бог наш Иисус Христос, что вновь придет судить весь мир, и заповедал нам не принимать никого другого (вплоть до того времени), пока он не вернется к нам. . .»

Возражать на то, что Иисус Христос придет судить мир, турки не могли, так как сами в качестве мусульман должны были верить во второе его пришествие.⁸¹ Заповедь же не принимать никаких других учителей была, видимо, им незнакома, но они спорить не стали.

Таким образом, цель, к какой, как я думаю, стремился, организуя этот диспут, Урхан, достигнута не была. Присоединить христианство в лице видного православного богослова к мусульмано-караимскому альянсу, т. е. найти путь для религиозного инкорпорирования христиан «в турки», не удалось. Для присутствовавшего же на этом диспуте христианина — врача Таронита речи Григория Паламы явились наглядным свидетельством высоты и непобедимости христианской мысли. Но, несомненно, большую пользу от этой встречи имели все-таки и турки: их толерантное отношение к христианам оказалось благодаря письмам Паламы и запискам Таронита авторитетно засвидетельствованным среди греков. . .

6. История произведения

Об авторе записи «Беседования», враче Тароните, ходатайствовавшем перед эмиром о пленных, Григорий Палама пишет скупно, но с очень большой теплотой: «Прибыв обычным образом в Никею и обнаружив святой храм при Якинфовом монастыре и сладостный источник среди красиво растущих деревьев, вместе с благоуханием дающих достаточно тени и покоя, мы расположились там на отдых. Тут же, никем не будучи зван, по собственной воле, к нам, опередив других, подошел Таронит, чаша божественной любви. Ибо он жаждал жаждущих и на путях, по написанному, обращался с нами ласково. И мы насыщались им доколе он пребывал (с нами). Когда же ему пришло время уходить, он оставил нам своего знакомого, носящего имя в честь света (Фотий, — Г. П.), друга, с которым на следующий день, беседуя, я вышел из Восточных — и на самом деле, и по названию — ворот города, бывших ближе других. . .»⁸²

⁷⁹ См.: И. П. Петрушевский. Ислам в Иране, стр. 207, 336.

⁸⁰ Еврейская энциклопедия, т. XV, стлб. 185.

⁸¹ См.: И. П. Петрушевский. Ислам в Иране, стр. 70.

⁸² Max. Treu. 'Επιστολή Γρηγορίου τοῦ Παλάμᾳ. . . , р. 230.

Врач Таронит, видимо, не был одновременно писателем (других его произведений мы не знаем); он взял перо в руки, очевидно, для того лишь, чтобы записать слова почитаемого им человека. Речь же Паламы в разговоре с «хионами» и турками должна была быть простой и ясной, не слишком ученой. И потому язык записи Таронита не книжен, не всегда синтаксически гладок и близок, насколько я могу судить, к народному разговорному, новогреческому. Так что и по способу изложения мыслей, и по языку произведение Таронита — в отличие, скажем, от «Триад» Григория Паламы — могло быть доступно самой широкой публике. По-видимому, как раз это качество «Беседования» — в сочетании с именем главного его участника и спецификой содержания — и привлекло к нему славянского переводчика.

Когда же и где был сделан перевод?

Всего известно шесть списков перевода «Беседования»; все они русские. Древнейший — ГПБ, КБ, № 26/1103, сборник «Иларий Великий» — относится к первой половине XV в.⁸³ Два списка — ГБЛ, ТСЛ (ф. 304), № 116 (91), Апостол толковый с прибавл.⁸⁴ и ГБЛ, Волокол. (ф. 113), № 438, Григорий Синаит и Григорий папа римский с прибавл.⁸⁵ — середины XV в. Два — ГПБ, Софийск., № 1474, Сборник,⁸⁶ и ЦГИА, ф. 834,

⁸³ В хранящейся в Отделе рукописей Государственной Публичной библиотеки машинописной Описи библиотеки Кирилло-Белозерского монастыря этот сборник датирован второй половиной XV в. Но водяные знаки его бумаги говорят о первой половине XV в.: 1) «три горы» (лл. 2, 8, 23, 26, 32, 37, 135, 137, 155) типа Брик 1176=1428—1433 гг., Лихачев 308=1425 г., 720=1434 г.; 2) «ножницы» (лл. 184—225, 255—356, 377 и дальше) типа Брик 3659=1426—1431 гг., 3660=1427—1435 гг., Лихачев 544=1431 г., 899=1426 г.; 3) «башня» (лл. 192—254, 357—416) типа Брик 15864=1419—1436 гг.; 4) «единорог» (лл. 160—165) Брик 9962=1443 г., Лихачев 723=1428 г.; 5) «дракон» (лл. 39—107) Лихачев 530=1424 г.; 6) «рожок» (лл. 130—131) типа Брик 7682=1413—1415 гг., 7686=1414—1445 гг. (кроме того, на л. 477 виден край филигранны, которую мне не удалось отождествить). Таким образом, филигранны дают диапазон в 30 лет первой половины XV в.: 1413—1445 гг. Наиболее вероятно, по-видимому, 20—40-е годы.

⁸⁴ Арсений и Иларий (Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры, ч. I. М., 1878, стр. 85—86) датируют рукопись XV в. Ее филигранны: 1) «змея» (лл. 2—25, 60, 62, 68, 72) типа Брик 13654=1465 г.; 2) «буква А» (лл. 47—54, 64) типа Брик 7902—7904=1402—1442 гг.; 3) «голова единорога» (лл. 95—139) Брик 15834=1442 г.; 4) «голова быка» (лл. 184—189) типа Брик 14934=1430 г.; 5) «виноград» (лл. 198—200) Брик 13041=1473—1502 гг.; 6) редкий знак (лл. 223—241, 276—277, 349—350) ближе всего к Брик 16060=1449 г.; 7) «голова быка» (лл. 397—398) типа Брик 14792=1457 г.; 8) «якорь» (лл. 403—430) Брик 377=1439—1441 гг., Брик 390=1426 г. и типа Брик 411=1431 г. Таким образом, диапазон лет, который дают филигранны, — 1402—1502 гг., но большинство знаков указывает на 30—60-е гг. XV в. На л. 167 рукою одного из писцов приписано: «Мо(на)х Пахомио». Арсений и Иларий пишут на этом основании (стр. 86), что рукопись принадлежала Пахомию Сербу.

⁸⁵ В описании Волоколамского собрания (Иосиф, иеромон. Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской духовной академии. М., 1882, стр. 75—76) эта рукопись датирована XVI в. Датировка уточнена по моей просьбе сотрудницей Отдела рукописей Гос. библиотеки им. Ленина Л. В. Тигановой, за что я выражаю ей глубокую признательность. Согласно ее наблюдениям, бумага кодекса имеет следующие водяные знаки: 1) «бык» (лл. 4—55) типа Брик 2815=1462 г.; 2) Лихачев 1031—1032=1457 г.; 3) Лихачев 4036—4037=1456 г.; 4) Лихачев 1035=1460 г. В этой рукописи есть три записи писцов. На л. 18 (снизу): «Писал тотрять старецъ Еоустратий Симаповский»; на л. 25 (снизу): «А сию тотрять писал старецъ Еоустр. . .» (конец записи стерт пальцами читателей); на л. 254 об.: «Господи помози рабу божию священноиноку диакону Гурию, написавшему сию книгу Беседовник Григориа». Судя по тому, что старец Евстратий назвал себя «Симаповским», рукопись эта была написана в Москве. «Беседование», занимающее лл. 28 об.—32, написано кем-то, писавшим после старца Евстратия и прежде дьякона Гурия.

⁸⁶ По этой рукописи Н. Никольский издал «Речь тонкословия греческого. Русско-греческие разговоры XV—XVI века» (ПДП, т. СХIV, 1896). В предисловии к этому

оп. 2, № 1305, Сборник,⁸⁷ — конца XV—начала XVI в. И один — ГПБ, КБ, № 37/1246, Сборник, — второй половины XVI в.⁸⁸

Перевод один во всех списках. Но некоторые чтения в трех из них (ГПБ, КБ, № 26/1103; ЦГИА, ф. 834, оп. 2, № 1305; ГПБ, КБ, № 37/1246; все три — из Кирилло-Белозерского монастыря) отличны от соответствующих чтений других трех (ГБЛ, ТСЛ, № 116/91; ГБЛ, Волокол, № 438; ГПБ, Софийск., № 1474). Например, вместо «дващи», «трищи» — «дважды», «трижды»; вместо «безъхновенень или безсловесень» — «без Духа или без Слова». Показательно дополнено заглавие. В Троице-Сергиевском, Волоколамском и Софийском списках читаем: «Беседование Солунского архиреа Григориа, еже сътвори с хионы (в ТС — хионьси)⁸⁹ и туркы. Съписано от врача Таронита». В Кирилло-Белозерских списках: «Беседование иже в святых отца нашего Солунского архиепископа Григория Паламы...» Очевидно, Троице-Сергиевский, Волоколамский и Софийский списки отражают греческий заголовок в том виде, в каком он вышел из-под пера Таронита. Поскольку переводчик брался переводить «Беседование», он, наверное, знал, кто такой «Солунский архирей Григорий»; поскольку же он не добавил ни слова о его святости, ни фамилии (которую прославит канонизация), можно думать, что он переводил «Беседование» если не до смерти Григория Паламы (ум. в 1359 г.), то до его канонизации в качестве святого (1368 г.). Неумелая передача переводчиком титулов: эмир — «господин», архонты — «князи», — показывает, кажется, что он жил не в России, где потом, не позже первой половины XV в., исправили «господин» на «князь», а «князей» на «бояр» (как мы находим в Кирилло-Белозерской традиции). Вероятней всего, перевод был выполнен на Афоне, в каком-то из славянских монастырей. О южнославянском влиянии говорит орфография Троице-Сергиевского и Волоколамского списков, представляющих более ранний вид текста («но» пишется как нѣ; путаница в употреблении «юса большого», «юса малого» и «ять»).

Интерес славян к «Беседованию» мог порождаться чисто теоретическими запросами: изощренный богослов, Григорий Палама легко и до-

изданию Н. Никольский дает подробную роспись содержания рукописи (стр. V—VIII) и пишет о ней: «Палеографические особенности списка заставляют догадываться, что он сделан не позже начала XVI века» (стр. V), а по некоторым признакам он считает, что «ее можно отнести и к концу XV столетия» (стр. IX). Изучение филиграней подтверждает эту датировку: 1) «буква р» (лл. 36, 37) типа Брике 8622=1460, 1480—1489 гг. (лл. 39—49, 56) типа Брике 8677=1503 г. (лл. 238, 241, 265—275) типа Брике 8539=1509—1516 гг.; 2) «рука» (лл. 57—96) типа Брике 11424=1502—1512 гг. (лл. 157—172, 180—229) типа Брике 11403=1501 г.; 3) «горы» (лл. 295, 296) Брике 11944=1484 г.; 4) «корона» (лл. 52, 53) Брике 4895=1498 г. (лл. 109, 110) Брике 4900=1504—1507 гг. (лл. 285—390) Брике 4922=1505—1525. В целом диапазон лет — 1460—1525 гг.

⁸⁷ А. Никольский (Описание рукописей, хранящихся в архиве святейшего правительствующего Синода, т. II, вып. 1. СПб., 1906, стр. 77—81) датирует сборник XVI в. Я. Н. Шапов (Проблемы источниковедения, т. XI, М., 1963, стр. 493) — началом XVI в. Филигранные рукописи: 1) «буква р» (лл. 3, 4, 27—32, 49, 95—99) типа Брике 8622=1460, 1481—1489 гг., Брике 8594=1460—1467 гг., Брике 8602=1469 г.; 2) «голова быка» (лл. 37, 40, 42, 112—120) типа Брике 15375—15376=1492—1498 гг.; 3) «рука» (лл. 163—166) типа Брике 11462=1518—1523 гг.; 4) «единогор» (л. 7) типа Брике 10350=1501 г.; 6) «корона» (лл. 8, 25, 34, 46, 51, 87) типа Брике 4902=1475—1520 гг. Диапазон лет — 1460—1537 гг.

⁸⁸ В машинописной описи Кирилло-Белозерской библиотеки, стр. 441, рукопись датирована XVI в. Ее филигранные (вариации сосуда с буквами на корпусе и полумесяцем над крышкой) говорят о второй половине XVI столетия.

⁸⁹ Отражение греческой формы дательного падежа множественного числа слова «хион».

ступно, как мы видели, говорит здесь на такие сложные и важные для средневекового мировоззрения темы, как троичность единого божества, соотношение сфер конечного, пространственно-временного, и бесконечного божественного, значение свободы воли («самовластного») в человеке и т. п. Но интерес этот мог быть и более прикладным. Распространение ереси «жидовская мудрствующих» и постоянные столкновения с мусульманами требовали авторитетных образцов диалога с ними. Как к авторитетному источнику прибегают к «Беседованию» при создании своих полемических сочинений и главный обличитель русской ереси «жидовская мудрствующих» Иосиф Волоцкий.

В 1-м трактате об иконах, ставшем затем 6-м «словом» «Просветителя», Иосиф прямо цитирует «Беседование», лишь очень незначительно отступая от его текста (выделяю эти отступления разрядкой):

«Беседование»

Внутреннее убо завесы в подобие и образ небесным устрои, и понеже херувим на небесех суть, образы тех сътворив, постави их тамо, вънутрь незаходимых храма. Внешнее же храма в образ сътвори земным. Аще убо бы кто въпросил тогда Моисеа: како, богу отрещу образы и подобна горних и долних, ты пакы та сице сътвори? — рекл убо бы всяко он, яко отречени быша образы и подобна да не кто яко богом служит им, а еже сего ради к богу възводится, — добро! Хваляху и еллины създания, но яко боги...

«Просветитель»

... Внутренняя убо храма в подобие образ небесным устрои, и понеже херувими на небесех, повеле Моисею херувими от злата сътворити и поставити тех в незаходимых внутрь храма... Внешнее же храма сътвори(ши) в образ земным... И аще бы кто въпросил тогда Моисеа: яко, богу отрещу образы и подобна горних и долних, ты пакы та сътвори еси? — рекл бы убо всяко он, яко отречени быша образы и подобна, да не кто боги наричать сих... И того ради умом възводится к богу и покланятися и почитати сих добро и богоугодно есть дело. Точно же не обоготворити сих, яко же еллины...⁹⁰

Ниже в этом же «слове» Иосиф пересказывает «Беседование»:

«Беседование»

Поклоняеми суть и друзи друг от друга, но не боготворими суть за се.

«Просветитель»

Поклоняем же ся и друг другу, но боги тех не нарицаемь.⁹¹

В 4-м «слове» «Просветителя» Иосиф пространно пересказывает рассуждения Григория Паламы о справедливости бога по отношению к дьяволу:

«Беседование»

... не бо бе божие с насилем избавити человека от него, — неправдовал бо бы сице диавола, с нуждею отъем от руку его человека, его же не вьят нуждею.

«Просветитель»

Насилем же исторгнути человека от диавола не хоташе... како сам неправду сътворит и нуждею и насилем възхытит человека от диавола, иже самовластно повинушеся диаволу... Не хочет бо бог ни самому диаволу неправду съделати.⁹²

В первом «слове» «Просветителя» Иосиф написал о расходящемся «на воздух» слове близко к тому, как сказал об этом в «Беседовании»

⁹⁰ Источники по истории еретических движений XIV—начала XVI в. — в книге: Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV—начала XVI века. М.—Л., 1955, стр. 326; Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих. Творение преп. отца нашего Иосифа игумена Волоцкого. Изд. 3-е. Казань, 1896, стр. 221—222.

⁹¹ Источники... стр. 332; Просветитель, стр. 243.

⁹² Просветитель, стр. 153—154.

Палама (опирающийся в данном случае на «Богословие» Иоанна Дамас- кина):⁹³

«Беседавание»
Имя убо бог Слово и дух — не яко же ..ей, имять убо бог Слово и духъ, но мы имять снѣ и тѣи имять в вѣдухъ раскоушающа. . . .⁹⁴ пронаосно усты духом и на вѣдух рас- ходишеся.

По всей вероятности, Иосиф Волоцкий пользовался в своей работе тем списком «Беседавания», который, как теперь оказывается, написан был в середине XV в. в Москве (писцы: старец Евсратий Симоновский и «священноник диакон Гурий»), но дошел до нас в составе библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря. Эта рукопись (ГВА, Воюков., № 438) в XVI в. находилась в Иосифо-Волоколамском монастыре; она упоминается в описях книг 1545 и 1573 гг. как «Григория Беседовник в дестъ и Си- нитове житие глго ж»,⁹⁵ «Беседовник да Григорий Синаит в одной книге, однако исповозованные Иосифом места «Беседавания» не имеют в этом списке (как и в других) достаточно ярких индивидуальных особенностей, и помет на полях этого кодекса Иосиф не оставил никаких. Еще одним фактом интереса и уважительного отношения к «Бседо- ванно» на Руси является рекомендация его в числе книг «их же подобает чести и внимати», которую мы находим в конце рукописи конца XVI или начала XVII в., сохранившей сочинения Максима Грека.⁹⁷ После этого интерес к записи Таронита заметно возрастает лишь с конца XIX века, — вместе с интересом к личности Григория Паламы. И тогда, как мы говорили в начале, перед учеными встал вопрос, кем яв- ляются «хиноне», эти третьи участники «Беседавания».

7. «Илиовская мудрствующая»

В случае с «хинонами», вероятно, думает И. Менендорф, мы ли- пом к лицу сталкиваемся с фактом византийского происхождения того широкого идейного движения, которое пройдет затем по славянским зем- лям.⁹⁸ На семьдесят лет ранее Б. Меллоранский поразился сходством данных о «хинонии», извлекаемых из акта константинопольской патриар- хии, с тем, что известно о русских еретиках-жидовствующих XV—XVI вв.: «Замечательно, что эти самые обвинения ввоздвигались на русских жидов- ствующих и обозначались тем же самым термином: *ἰουδαϊκὰ φρονήματα* — жи- довская мудрствую; *ἰουδαϊκεῖν* — жидовствовать». Не видя, однако, связи между этими явлениями и не подозревая, что и там и тут речь может идти о раскольниках в иудаизме, ученые традиционно останавливали свою

⁹³ Я. С. Лурье (Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV—на- чала XVI века. М.—А., 1960, стр. 157) полагает, что это место «занимствовано Иоси- фом из "Богословия" Иоанна Дамаскина». Ср.: Иоанн Дамаскин. Точное изложе- ние православной веры. Сочинения, т. I. СПб., 1913, стр. 163—165. Я думаю, что между «Богословием» Иоанна Дамаскина и «Просветителем» Иосифа стоит здесь «Беседавание Григория Паламы».
⁹⁴ Просветитель, стр. 59.
⁹⁵ В. Т. Лергневский. Фрески Ферапонтова монастыря 1545—7053 года, стр. 14. Здесь ошибочно написано: «Григория Беседа в них».
⁹⁶ ГВА, Собр. Горского (ф. 79), № 37, «Переписи книг в казене», л. 74.
⁹⁷ ГИМ, Синод., № 491, л. 643. А. Горский и К. Невоструев (Описание славян- ских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 2, М., 1859, № 191, стр. 578) датируют рукопись XVI и XVII вв. Фивингарь в этом месте — «кышши» Брикее 12736=1597—1601 гг.
⁹⁸ J. Meyendorff. Grecs, Turks et Juifs. . . , p. 295.

мысль: «Я считаю совершенно ненаучным от подобных и даже гораздо более близких аналогий заключать к генетической связи исторических явлений, пока нет фактов, прямо свидетельствующих о такой связи; особенно через большие расстояния — географические и временные».⁹⁹

Но теперь, когда обнаруживается, что византийско-турецкие жидовствующие были «сионитами», ревностнейшими из караимов, «большие расстояния — географические и временные» — между Малой Азией и Балканами XIV в. и Великой Русью XIV—XVI вв. оказываются преодоленными цепью взаимосвязанных караимских общин — в Крыму, Литве и Западной Руси.¹⁰⁰ Караимы обитали на Крымском полуострове и прилегающих к нему землях задолго до XIV в. — по крайней мере, судя по письменным данным, не позже, чем со второй половины XII в.¹⁰¹ От своих ближневосточных и балканских единоверцев северо-восточные караимы получали учительную литературу и учителей.¹⁰²

Таким образом, совпадение данных наших источников о «хионах» — «хиониях» со сведениями о русских еретиках XV—XVI вв. не кажется загадочным или случайным. И то и другое совпадает с добытой наукой информацией о караимах.

Усиление на Руси в последней четверти XV в. общественного внимания к священному писанию¹⁰³ хорошо объясняется проповедью караимов, «читающих», с их традиционной приверженностью к писанию и требованием личного его осмысления. Выполненный в те годы первый русский полный перевод книг Ветхого завета, Геннадиевская Библия, был, я думаю, одним из результатов этой проповеди, реакцией на караимскую проповедь со стороны церкви.

⁹⁹ Б. Мелиоранский. К истории... стр. 71—72.

¹⁰⁰ В конце XIV в. из Крыма вывоз караимов в Литву великий князь литовский Витовт. Караимы появились, таким образом, в Трокае, Луцке, Галиче, а оттуда распространились по Волинии и Галиции. Язык и быт этих караимов татарские. «Сверх караимов галицийских вне пределов России общества караимские находятся еще, сколько известно, в Константинополе, в Каире и в Гите на Эвфрате. Караимы константинопольские говорят по-гречески, каирские и гитские по-арабски». «Упоминаются, следовательно, и существовали караимы во многих других местах по всем трем частям Старого Света. Таковы: в Литве — нынешнего Поневежского уезда Ковенской губернии местечки Выржа, Солоты и Посволь; в Галиции — нынешнего Жолковского округа местечко Кузиково (называвшееся в старину Каменным Островом); в полуостровах по обе стороны Таврического пролива — Тамань, Солхат (ныне Старый Крым), Чукурча и Мангуп-Кале; в Болгарии — Варна и Праводы (в книгах караимских называемые «Парвато»); в Романии — Адрианополь, Силиврия и Галлиополи; из островов архипелажских — Негропонт; в Анатолии — Никомидия и Фокея (?); в Сирии — Иерусалим и Дамаск; в Вавилонии — Киркисский (Circessium) и в северной Африке — Каирован, Аргилан (вероятно, Альгир — Алжир?) и Драг (=Draha в пустыне Сагельской?). (Еврей-караимы. — Журнал министерства внутренних дел, 1843, № 2, стр. 267 и примечание). Источниками этих сведений служат, как видим, какие-то караимские «книги».

¹⁰¹ L. Ne mo y. Karaite Anthology, p. XXII; Z. An ko y. Karaites in Byzantium, p. 60—62.

¹⁰² В XII—XIII вв. немецкие хасиды в Регенсбурге получали сочинения переднеазиатских караимов через Русь (G. G. Scholem. Major Trends..., p. 115). Крымская и киевская общины постоянно получали религиозную литературу и сведущих в ней людей из «Вавилонии», Палестины и Константинополя (С. Ц и н б е р г. Авраам Крымский и Моисей Киевский. — «Еврейская старина», XI, Л., 1924, стр. 94—96, 101 сн. 4, 105—106). В частности, под влиянием идей Ильи Башиачи (Константинополь XV в.) литовские караимы отказались от субботней темноты (N. N. Общие заметки о караимах. — «Караимская жизнь», № 3—4, М., 1911, стр. 40; см. также: L. Ne mo y. Karaite Anthology, p. 236).

¹⁰³ «Аще кто и не отступи в жидовство, то мнози научишася от них писания божественнаа укаряти, и на торжщих и в домех о вере любопрение творяху и съмнение имяху». — Просветитель, стр. 45.

Вполне в караимских традициях было, как мы видели, и возбуждение споров с христианами о вере. Равным образом характерно для караимов стремление и умение опереться на иноверную власть (установка, восходящая, по-видимому, к саддукеям): Анана бен Давида поддерживал багдадский халиф, его последователей — мусульманские правители Палестины и Египта и христианские правители Византии,¹⁰⁴ «хион» — османский султан, крымских караимов — татарские ханы,¹⁰⁵ «трокских иудеев» — великий князь литовский, русских караимов XVIII—XX вв. — российские императоры;¹⁰⁶ подобным образом и древнерусские «жидовская мудрствующие» несколько десятилетий находили опору в высших правительственных кругах Москвы.

Главным предметом проповеди русских еретиков были книги Моисея, «жидовское десятисловие»;¹⁰⁷ при этом Талмуд им тоже оставался совершенно чуждым.¹⁰⁸ Закон Моисеев не служил им, конечно, «пестуном во Христа»: в Иисусе еретики видели простого человека,¹⁰⁹ наделенного пророческим даром «якоже святии пророци Моисей, Давид и прочии».¹¹⁰ Новый завет они принимали в качестве «пророчьских свидетельств» — разумеется, не менее критически, чем Ветхий, и иначе, чем христиане (еретик митрополит Зосима, например, по Иосифу Волоцкому, «глаголаше, яко Христос сам себе нарек богом»).¹¹¹ Приводимые Иосифом критические рассуждения еретиков над Новым заветом — такие как «Апостоли убо написаха, яко Христос родился в последняя лета, и уже тысяща и пятьсот лет проиде по Христове рождества, а второго пришествия Христова несть, — апостольская писания ложна суть!» — точно соответствуют буквалистскому духу караимской экзегетики.¹¹²

Отрицающая божественность Иисуса и, отсюда, почитание богородицы, церковные таинства, иерархию, а также и поклонение святым, и монашество, еретики упрекали христиан в том же, в чем в другой ситуации караимы упрекали евреев-талмудистов: «глаголаху, яко ... оставльше заповедь божию, держат предания человеческая».¹¹³

Моисеева заповедь не сотворить «подобия» служила еретикам, как некогда «хионам», основой для отвержения икон.¹¹⁴

Любопытно, что у еретиков, как следует из слов Иосифа Волоцкого, практиковались жертвоприношения.¹¹⁵ Между тем известно, что жертво-

¹⁰⁴ Z. Ankoу. Karaites in Byzantium, p. 328—331.

¹⁰⁵ «... караимы в Крыму не просто были терпимы татарско-ханским правительством, но состояли как бы под особым его покровительством...» (Сборник старинных грамот..., стр. XVII).

¹⁰⁶ См. там же, стр. 106—206.

¹⁰⁷ См.: Источники..., стр. 310, 317.

¹⁰⁸ «... во всем учении жидовствующих не видно следов Талмуда» (И. Панов. Ересь жидовствующих. — ЖМНП, ч. 189 (1877 г.), отд. 2, стр. 14).

¹⁰⁹ «А его же глаголют христиане Христа бога, тот прост человек есть, а не бог, и распят бысть от иудей и истле в гробе. Сего ради, рече, подобает ныне закон Моисеев держати». Просветитель, стр. 33. Это очень сходно с тем, что писал о Иисусе Христе, соотношении его проповеди с законом Моисея и распятия его раввинистами Якоб ал-Киркисани в X в. — см. выше стр. 338.

¹¹⁰ Просветитель, стр. 59.

¹¹¹ Там же, стр. 44.

¹¹² «Стремясь дать базис всем учреждениям и явлениям общественной и индивидуальной жизни в законе, караимы должны были тщательно и исключительно его изучать; отсюда их значение как экзегетов дословной стороны священного текста» (Православная богословская энциклопедия, т. VIII, столб. 586).

¹¹³ Просветитель, стр. 35.

¹¹⁴ Там же, «слова» 6—8.

¹¹⁵ «... глаголющих, яко подобает убо ныне закон Моисеев дръжати и хранити и жертвы жрети и обрезатися»; «... сии нечисти и сквернии дръзаят и пасху творити и жрети кроме церкви и града» (Просветитель, стр. 122, 131).

приношения у евреев прекратились со времен разрушения иерусалимского храма (70 г. н. э.), где единственно они и совершались. Как раз и Иосиф Волоцкий, споря с еретиками, говорит, что по Моисееву закону полагается служить только в одном месте, в Иерусалиме: «Моисей повеле в едином месте служити».¹¹⁶

И Григорий Палама, споря с «хионами», тоже говорит о жертвах и храме со ссылкой на Моисеев закон, хотя и на другое его установление (так что в данном случае заимствования Иосифом Волоцким из «Беседования» не было): «Но и празднование субботы было дано от бога, и еврейская пасха, и жертвы, совершаемые только священниками, и необходимость быть внутри храма жертвеннику и завесе...»

Разгадка состоит, мне кажется, в особенностях караимских обыкновений. Дело в том, что у караимов практиковались торжественные, обставленные как религиозный обряд заклания животных, с отделением тех самых частей от туши, которые указаны применительно к жертвенным животным в Пятикнижии Моисея (Левит, гл. 3, ст. 9—10) и которые в храмовые времена сжигались на жертвеннике. Этой тщательно, до мелочей разработанной процедуре и связанным с нею теоретическим вопросам («в караимской литературе посвящена им такая масса трактатов, что из них можно составить порядочную библиотеку»¹¹⁷) караимы специально обучались и получали право ее совершать лишь после специального экзамена. Эти люди не были священниками, и отсюда — напоминание Григория Паламы «хионам», что по Моисееву законодательству жертвы совершаются только священниками. Караимы и в некоторых других отношениях приписали синагоге значение иерусалимского храма,¹¹⁸ однако свои синагоги строили не по плану храма. Таким образом, понятно и полемическое замечание относительно жертвенника и завесы.

Первоначальное развитие караимства в мусульманской ближневосточной среде и связи, которые русско-польско-литовские караимы поддерживали со своими единоверцами в Турции, могут служить объяснением наличию у русских жидовствующих сочинений аль-Газали и Моисея Маймонида — авторов, живших в «Вавилонии» и Египте как раз в то время (XII и XI вв.), когда там процветало караимство. Один из столпов раввинистического иудаизма, Моисей Маймонид, не был, разумеется, караимом, но благодаря Илье Башиахи, турецко-караимскому авторитету XV в., много заимствовавшему у Маймонида и утверждавшему, что тот понимал заблуждения раввинизма и правду караимства,¹¹⁹ Маймонида читали и почитали в среде литовско-русских караимов XV в.

Некоторым ученым кажутся несовместимыми для одного человека сведения о Схарии, первоначальном, согласно Иосифу Волоцкому, распространителе ереси жидовствующих на Руси, а именно, что он «евреянин», «жидовин» («Захарья евреянин», «Захарья Скарья жидовин») и в то же время «черкасин», «фрязин», «таманский князь» (всё это — в грамотах к нему Ивана III).¹²⁰ Вдобавок к этому, как показали латинские документы, по отцу, Викентию де Гвизольфи, Захария был отпрыском старой аристократической, традиционно католической генуэзской фа-

¹¹⁶ Там же, стр. 128.

¹¹⁷ N. N. Общие заметки о караимах, стр. 64.

¹¹⁸ Православная богословская энциклопедия, т. VIII, стлб. 587.

¹¹⁹ L. Nemoу. Karaites Anthology, p. 237.

¹²⁰ Историю вопроса см.: Я. С. Лурье. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV—начала XVI века. М.—Л., 1960, стр. 129—135; см. также: G. Verнадский. The Heresy of the Judaizers and the Policies of Ivan III of Moscow. — Speculum, VIII, 4, 1933, p. 450—452. Грамоты см. в Сборнике Русского Исторического общества, т. 41, СПб., 1884, стр. 41, 71—73, 114, 309.

мили, с XIII в. обитавшей в Тамани (Матреге). Брак Викентия де Гвизольфи с Бика-Канон, дочерью аборигена (по-видимому, черкеса, из племени зихов) Берзехуха, правителя соседнего с Матрегой таманского городка Копарио, состоялся в 1448 г.;¹²¹ так что появившемуся на свет в результате этого брака Захарии в 1470—1471 гг., когда он проповедовал в Новгороде, не могло быть намного больше двадцати лет. В Киеве, откуда Захария в свите князя Михаила Олельковича прибыл в Новгород, он, вероятно, учился, был «изучен, — как пишет Иосиф Волоцкий, — всякому злодейства изобретению, чародейству же и чернокнижию, звездозаконию же и астрологи(и)».¹²² Захария, должно быть, знал итальянский, черкесский, русский, латинский (на латыни написана его сохранившаяся грамота Ивану III), татарский, может быть, польский или литовский и еврейский (богослужебный) языки. Он появился в Новгороде молодым, образованным и богатым аристократом с большими международными связями. Та готовность принять Захарию на службу и настойчивость, с какой великий князь Иван III в период покровительства жидовствующим его приглашал (начиная с 1483 по 1500 г.), показывает, что князь достаточно слышал об этом человеке. Захария просил Ивана III позволить ему переселиться в Москву после подчинения турками Тамани (1482 г.), но в конце концов он осел в Крыму при дворе Менгли-Гирея. Как следует из послания 1496 г. инок Саввы бывшему русскому послу в Крыму Д. В. Шенну, «жидовин Захария Скара» пытался в Крыму обратить Шеина в свою веру; Савва убеждал Шеина «отложить от сердца» то, что он слышал от Захарии, не следовать за теми, «иже во Отца веруют, а в Сына не веруют», и напоминал ему о необходимости для христианина причащаться.¹²³

Все сведения о Захарии отлично совмещаются при том допущении, что он был караимом. Не менее естественно в те времена было определять людей по их вере, чем по крови. Как полуитальянца-получеркеса, Захарию и звали «фрязином» и «черкасином», а по вере, так же как «хион» и крымских и литовских караимов, — «евреянином» и «жидовином». Титул же «таманский князь» он мог носить и как наследный владетель Матреги и Копарио, и, как думает И. Панов, «в качестве главы туземных караимов, называвшегося „нази“ (князь)».¹²⁴

Караимы, как сказано выше, издавна обитали в Крыму и на Тамани.¹²⁵ В конце XII в. путешественник из Регенсбурга обнаружил ригористов-«ананитов» среди тюркских кочевников южнорусских степей; как истые «плакальщики по Сиону», они проводили предсубботный вечер в полной темноте.¹²⁶ Захария мог с детства быть воспитан в караимстве — если не отцом, то матерью (по именам его матери и ее отца, его деда, трудно судить об их религиозной принадлежности), но мог перейти в караимство на Тамани, в Крыму или в Киеве в уже сознательном возрасте. Крымские караимы особо тесные связи имели с киевской общиной (будучи изгнаны из Киева в 1495 г. литовским князем Александром, тамошние евреи — и раввинисты, и караимы — найдут приют в Крыму).¹²⁷ Так

¹²¹ См.: Ф. Брун. Черноморье. Сборник исследований по исторической географии, ч. I. Одесса, 1877, стр. 213—215; Ю. Бруцкус. Захария, князь Таманский. — «Еврейская старина», т. X, Пгр., 1918, стр. 140—141.

¹²² Просветитель, стр. 31.

¹²³ Послание инок Саввы на жидов и на еретики 1496 г. С предисловием С. А. Белокурова. — ЧОИДР, 1902, кн. III, отд. 2, стр. 1, 4, 119.

¹²⁴ И. Панов. Ересь жидовствующих. — ЖМНП, ч. 189 (1877 г.), отд. 2, стр. 13.

¹²⁵ См. выше, стр. 351.

¹²⁶ Еврейская энциклопедия, т. IX, столб. 280.

¹²⁷ См.: Ю. Бруцкус. Захария, князь Таманский, сто. 138—139.

что пути молодого Захарии оказываются путями активных караимских связей.

Другой из «начальников» русских еретиков, влиятельный московский дьяк Федор Курицын, стал горячим приверженцем ереси после четырех-летнего (1482—1486 гг.) пребывания на Балканах и на Ближнем Востоке. Стоит ли говорить, что он имел там возможности познакомиться едва ли не со всеми толками караимов. Показательны утверждения философской части его «Лаодикийского послания».¹²⁸ «Душа самовластна, заграда ей веры». Душа свободна в своем выборе или отвержении «заградительной» веры. Упор на свободу воли, как мы помним,¹²⁹ был характерен для саддукеев. «Вера ставится пророк наказанием» (варианты: «Вера наказание ставится пророком»; «Веры наказание ставится пророком»). Устанавливает веру пророк (или пророки); значит, не сын божий. Это главное, и это вполне по-караимски. Кроме этого, здесь говорится, что пророку свойственно чудотворение и мудрость; сила мудрости — в жизни по-фарисейски,¹³⁰ этому и учит пророк; рождающийся от его науки страх божий — начало добродетели, «сим съоружается (вар. вооружается) душа».

«Жидовское мудрствование» Федора Курицына не было, кажется, вдохновенно-мистическим; здесь скорее чувствуется приземленная рассудочность, свойственная караимской и отчасти раввинистической экзегетике той эпохи.¹³¹

Иосиф Волоцкий сообщает, что один из виднейших московских еретиков, митрополит Зосима (1490—1494 гг.), высказывал неверие в пакибытие: «А что то царство небесное? А что то второе пришествие? А что то въскресение мертвым? Ничего того несть. Умерл кто ин, то умер, — по та места и был».¹³² Это заставляет вспомнить русских стригильников, солунских «хиониев», не веровавших в воскресенье тел, караимов-ананитов, допускавших метампсихоз (и, стало быть, тоже отрицавших воскресенье тел) и, наконец, саддукеев.

Саддукеи вспомнились и Иосифу Волоцкому, хорошо знакомому, конечно, с евангельскими текстами; и он к определению ереси, которое сделал его предшественник, новгородский архиепископ Геннадий («иудейство смешано с месалианскою ересью» и с «маркианскою» ересью),¹³³ добавил саддукейство, «саддукейскую ересь».

¹²⁸ См.: Источники, стр. 265, 272.

¹²⁹ См. выше, стр. 346.

¹³⁰ В иудайской среде фарисеи («отделившиеся») славилась своей особо благочестивой жизнью; фарисейство не могло там быть синонимом лицемерия, как у христиан.

¹³¹ См.: С. Ц и н б е р г. Авраам Крымский..., стр. 98.

¹³² Послания Иосифа Волоцкого. М.—Л., 1959, стр. 161; Просветитель, стр. 44.

¹³³ Источники, стр. 316. Геннадий не оставляет никаких сомнений относительно того, что он имел в виду, говоря о «месалианстве» еретиков: во-первых, что, наружно отрекаясь от своих взглядов, они фальшиво проклинают «вся тако мудрствующаа или мудрствовавших» и, во-вторых, что попы-еретики недостойно, без веры в таинства, служат в церкви: «А что кланутся они без страха, а то в 19-й главе тех же ересей месалианских явлено. А что недостойно служат божественную литургию, а то явлено в 12-й главе тех же ересей». Источником сведений Геннадия о «месалианах» должно было быть (непосредственно или как-то опосредованно) сочинение Иоанна Дамаскина «О ересях», своего рода каталог ересей, где среди написанного о месалианах («молящихся», придававших значение лишь индивидуальной молитве и пренебрегавших церковью) находим: «Они не удалялись от церковного общения, утверждая, что божественная пища, о которой Христос говорит: „Ядый мою плоть и пийй мою кровь жив будет во веки“ (Иоани, гл. 6, ст. 54), не вредит и не приносит пользы. Стараясь скрывать свою болезнь, они и после обличения бесстыдно отрицаются и отказываются от тех, которые думают то же, что и они носят в своих душах» (Полное собрание творений Иоанна Дамаскина, т. I. СПб., 1913, стр. 138). Что касается «маркианския» ереси, то у Иоанна Дамаскина о маркионитах сказано, что они отвергают воскресение плоти (стр. 129). Так что здесь у Геннадия — то же основание, на котором Иосиф

На Руси предшественниками «жидовская мудрствующих» в отрицании загробной жизни были стригольники XIV—XV вв. Они учили, как общает Стефан Пермский (1386 г.): «Не достоин де над мертвым пети, ни поминати, ни службы творити, ни приноса за умершаго приносить к церкви, ни пиров творити, ни милостыни давати за душу умершего». Как затем, в 1427 г., писал митрополит Фотий, стригольники «саддукеем онем проклятым подражающе суть, еже и яко и въскресению не надеюще быти мяху». Кроме того, веруя в бога, стригольники, подобно караимам и «жидовская мудрствующим», не веровали в божественность Иисуса Христа: дьявол, говорит в своем послании на Русь константинопольский патриарх, соблазнил их, не сумев прельстить многобожием, в противоположное заблуждение — «сотвори сына божиа тварь именовати». Они также отвергали евхаристию и предавались «книжным мудрствованиям», по-своему толкуя «словеса книжная, яже суть сладка слышати хрестьяном».¹³⁴

Я думаю, имея в виду активность караимов в XIV в. в Византии, Турции и Болгарии, что стригольничество — след первого влияния караимства в северной Руси. (Не удивляюсь, если само загадочное слово «стригольник» объяснится, как и «хион», из еврейского языка).¹³⁵

Есть и иное свидетельство о проникновении караимов в северо-восточную Русь в XIV в., еще в первой его половине.

Приписка на знаменитом Сийском Евангелии, написанном в Москве в 1340 г., датирует рукопись тремя способами: византийским, римским и еврейским. Последнее выглядит так: «...лѣто висикостное, жидовь сего иру[к] в 7-е лѣ[т]...» Н. А. Мещерский, блестяще исследовавший и издавший эту приписку и установивший правильную дату окончания рукописи (25 февраля 1340, а не 1339 г.), поясняет, что «сего иру[к]» — это искаженное еврейское «сана арука» или (в произношении ашкеназов) «сено аруко» — «длинный (т. е. високосный) год». Хотя рукопись датирована 6847 г. от сотворения мира, однако «совпадение юлианского високосного и еврейского „долгого“ года в действительности имело место в 6848 г. „от Адама“, т. е. в 5100 г. еврейского летосчисления, который начался в сентябре 1339 г. н. э.»; стало быть, «6847 г. в первой строке записи показывает, что ее составители пользовались мартовским годом, что и дало возможность отнести день 25 февраля к предшествующему году», т. е. к 6847 вместо 6848-го.¹³⁶

Н. А. Мещерский полагает, что датировку по-еврейски Сийского Евангелия сделало возможным знакомство писцов с ашкеназами — евреями-раввинистами, переселившимися в XIII—XIV вв. в Восточную Европу из Германии. Но он упускает из виду — по крайней мере никак этого не оговаривает, — что в приписке «длинный год» назван не 8-м, как подобало бы раввинистам назвать 5100-й год, а 7-м.

позже обвинит еретиков в саддукействе. Вообще же, в существе своем, ересь представлялась Геннадию не «месалианством», как понимает Я. С. Лурье (Идеологическая борьба..., стр. 79, 107), а «иудейством», ересью «жидовская мудрствующих»; иначе как просто «жидовская мудрствующими» Геннадий еретиков и не называет. «Месалианство» и «маркианство» он привлекает, лишь чтобы показать отличие еретиков от обычных правоверных иудеев.

¹³⁴ Источники..., стр. 241, 251, 233, 239.

¹³⁵ Как предполагает гебраистка М. М. Елизарова, оно может отражать какое-нибудь еврейское словосочетание, основанное на словах *sātār* (делать тайным, скрывать) и *gāla(h)* (открывать, обнажать; эмигрировать, быть изгнанным), типа «хранящие откровение» или «тайные изгнанники».

¹³⁶ Н. А. Мещерский, К изучению ранней московской письменности. — В кн.: Изучение русского языка и источниковедение. М., 1969, стр. 94, 98.

У раввинистов високосными являются каждый 3-й, 6-й, 8-й, 11-й, 14-й, 17-й и 19-й годы 19-тилетнего (так называемого Гиллелова) цикла. Большинство византийских караимов, как мы говорили выше,¹³⁷ перешло еще раньше XIV в. на эту систему, и только небольшая палестиноцентрическая часть их продолжала держаться старых правил определения нового года по урожаю в Святой Земле; если урожай запаздывал, новый год откладывался до следующего полнолуния, т. е. старый год оказывался високосным, приобретая лишний месяц («второй адар»). Но все караимы по-прежнему продолжали первым месяцем года считать весенний месяц нисан (март-апрель), а не осенний тишри (сентябрь-октябрь), как раввинисты. Получалось, что хотя добавочный месяц был астрономически одним и тем же у раввинистов и у перешедших на их систему караимов, однако номинально он принадлежал у них разным годам и, стало быть, високосными оказывались у них разные года. Этим объясняется то, что караимы, как писал в XV в. Илия Башиачи, считают високосным не 3-й, 6-й, 8-й, 11-й, 14-й, 17-й и 19-й, а 2-й, 5-й, 7-й, 10-й, 13-й, 16-й и 18-й годы того же цикла.¹³⁸ Так что 25 февраля 1340 г., принадлежавшее, с раввинистической точки зрения, к 8-му году, по караимскому счету относилось к последнему, добавочному, месяцу 7-го года. Так объясняется «сего ирук(к) в 7-е лѣ(т)».¹³⁹

Как видим, Сийское Евангелие датировано не просто по-еврейски, но по-еврейско-караимски, еврейским «мартовским» годом.

В связи с этим уточнением следует обратить внимание на сообщение о прекращении в правление Ивана Калиты каких-то «безбожных ересей», находящиеся в той же приписке: «безбожным ересам преставшим при его державѣ...»¹⁴⁰ В своих лекциях Н. А. Мещерский, касаясь этих слов, говорил, что речь здесь идет, вероятно, о «протожидовствующих» (это предположение, правда, он не включил в печатный текст своей работы). Поскольку караимы, как можно теперь судить, были уже в Москве в правление Ивана Калиты, постольку мысль Н. А. Мещерского оказывается более чем правдоподобной.

Подавленное в зародыше в Москве караимское влияние в XIV в. оказалось более эффективным в Новгороде и Пскове, где уже в 70-х годах этого столетия стали прибегать к самым крайним мерам борьбы с еретиками-стригольниками.

В XV в. остатки стригольников смешались, очевидно, с «жидовская мудрствующими».¹⁴¹

Обратим теперь внимание на способ счета времени еретиками конца XV в. Послания новгородского архиепископа Геннадия (1487 и 1489 гг.) информируют нас, что еретики пользовались «числы онеми жидовскими», системой девятнадцатилетних циклов: «Да и Шестокрил¹⁴² есми учил

¹³⁷ См. стр. 341.

¹³⁸ См.: Ю. Д. Кокшоров. Новые доказательства против старых обвинений. (Исследование о надгробных памятниках и надписях, обнаруженных в Чуфут-кале). — «Караимская жизнь», т. I, М., 1911, стр. 43.

¹³⁹ «Сего ирук» (вместо «сана арука» или «сено аруко») отражает, вероятно, особенности караимской фонетики того времени.

¹⁴⁰ Н. А. Мещерский. К изучению..., стр. 96.

¹⁴¹ В соборном приговоре 1490 г. первым в числе осужденных еретиков назван Захария чернец, которого соответствующее соборное поучение называет «ересем началником» и о котором архиепископ Геннадий в том же 1490 г. писал как о явном стригольнике (см.: Источники..., стр. 383, 385, 380). См. также: G. Verpatsky. The Heresy..., p. 443.

¹⁴² Еврейский астрономический учебник, переведенный, судя по языку, в юго-западной Руси, имевшийся у новгородских еретиков. См.: Д. О. Святский. Астро-

того для, — пишет Геннадий, — и обретох в немь ересь — числа поставлены: от Адама 200 и 70 и 6 девятнадцатицъ. Ныне идетъ шестаа девятнадцатица, по чему жидова лета чтутъ». ¹⁴³

Геннадий, а вслед за ним Иосиф Волоцкий, говорит о занятиях еретиков астрономией и астрологией. «Астрология, чародейство и чернокнижие, в которых обвинял еретиков Иосиф Волоцкий, — объясняет Я. С. Лурье, — заключались, по-видимому, в знании практической астрономии: в умении узнать „окоммигненья поновление и противление ровное“ — точный момент новолуния и полнолуния». ¹⁴⁴

В посланиях Геннадия есть слова, которые позволяют судить, зачем еретикам нужна была эта астрономия: «Шесткрыл они себе изучив да тем прельщуют христианство, мня, якоже с небеси знамение сводят». Как мы помним, ¹⁴⁵ караимы определяли начала своих месяцев (день «рошходеш») визуалью — по новой луне, т. е. «сводя с небеси знамение». Так что некоторые астрономические навыки были необходимы еретикам прежде всего для практических, обрядовых целей.

Любопытно, наконец, отметить разительное сходство основных особенностей стиля религиозной жизни Нила Сорского с основными установками караимства. Эти особенности привлекают внимание всех исследователей. Речь идет, во-первых, о крайней приверженности Нила к «божественным писаниям» и, во-вторых, о разборчивом к ним отношении.

В послании Нила Сорского Гурию Тушину мы читаем: «Свяжи себе законы божественных писаний и последуй тем — писанием же истинным, божественным. Писания бо многа, но не вся божествена суть. Ты же, истинно известне испытав от чтений сих и бесед разумных и духовных мужей — понеже не вси, но разумнии разумеваютъ сих, — и без свидетельства писаний таковых не твори что, якоже и аз... Аз убо не творю что без свидетельства божественных писаний, но, по святых писании последую, творю елико по силе. Егда бо сътворити ми что, попытаю прежде божествена писания. И аще не обрящу съгласующа моему разуму в начинания дела, отлагаю то дондеже обрящу. Егда же обрящу, благодарю божию, творю благодарственно яко известно. От себе же не смею творити (что), понеже невежда и поселянин есмь. Сице и ты, аще хощещи, сътвори по святых писаниях и по сих разуму тѣхися делати заповеди Божия и предания святых отець». ¹⁴⁶

Разборчиво относиться к мнениям толкователей писания и хорошенько самому в него вникать, размышлять над его текстом и там искать основание каждому действию — это глубокотрадиционные установки последователей Анана бен Давида, выделившие их из остального еврейства. ¹⁴⁷

В мировоззрении Нила Сорского не видно ни малейшего следа караимской догматики, иудаистского вероучения. И — в отличие от караимов вообще и русских жидовствующих в частности — под «божественным писанием» (в поучении которого, писал он, «живот и дыхание имею») он понимал не одну только Библию, но также разнообразную церковную литературу: «...прежде заповеди господня и толкования их, и апостолская

номическая книга «Шестокрыл» на Руси XV в. — «Мироведение», т. XVI, 1927, стр. 68—71; Я. С. Лурье. Идеологическая борьба..., стр. 186.

¹⁴³ Источники..., стр. 311, 318.

¹⁴⁴ Я. С. Лурье. Идеологическая борьба..., стр. 186.

¹⁴⁵ См. стр. 341.

¹⁴⁶ ГБЛ, Волокол. собр., № 577, сборник, конец XV—начало XVI в., лл. 14 об.—15.

¹⁴⁷ См. выше, стр. 338.

предания, та же и жития и учения святых отец — и тем внимаю».¹⁴⁸ Так что речь может идти о совпадении лишь метода религиозной жизни у караимов, с одной стороны, и у Нила Сорского, с другой, при глубоком различии существа самой этой жизни. Лишь внешне, как «читающий», сходствовал с ними Нил Сорский.

Этой постоянной устремленности испытующего взгляда в «писания» Нил Сорский, очень вероятно, научился у современных ему «жидовская мудрствующих». Часто противники учатся методам друг у друга. И, думаю, что именно по причине этого сходства Нил вынужден был письменно засвидетельствовать свое полное приятие всех церковных догматов, отвергаемых еретиками, «лжеименных же учителей еретическая учения и предания вся» предать проклятию.¹⁴⁹

8. Послесловие

Промежуточные между иудаизмом и христианством религиозные течения, образованные теми из христиан, кто вопреки апостолу Павлу утверждал абсолютную непреложность предписаний Моисея,¹⁵⁰ и теми из иудеев, кто вопреки решению синедриона продолжал считать Иисуса пророком, — течения не очень мощные, но и никогда не иссякавшие до конца, оказались к началу средних веков четко отграничены, с одной стороны, от ортодоксального христианства учением отцов церкви, а с другой — от ортодоксального иудаизма Талмудом.

Иудейские раскольники, оформившись в мусульманской среде как особая религиозная группа — караимы, распространились затем по многим странам Ближнего Востока и Восточной Европы. Историк караимов в Византии поставил их в конце своего труда в такую историческую перспективу: «Иерусалим десятого века был связан с Троками позднего средневековья через плодотворное посредство караимского центра в византийском Константинополе».¹⁵¹

Время от времени караимы активизировали свою проповедь, обращая ее и к христианам. Это имело место в XIV—XV вв. в Византии, Турции, Болгарии и на Руси.

В начале XVI в. с еретиками на Руси жестоко расправились. Однако русские по происхождению «жидовская мудрствующие» дожили до нашего времени. Это, как их теперь называют, сектанты «субботники». Они соблюдают ветхозаветные предписания об обрезании и субботе, божество признают лишь в одном лице, почитают как священную книгу и Новый завет, но ставят его ниже Ветхого, Иисуса считают пророком и продолжают ждать обетованного Израилю Мессию (Христа). Они сохранились за пределами Московской Руси XVI в., в тогдашних польско-литовских землях, а в XVIII в. оказались подданными Российской империи. «Последователи Моисеева закона» переселились также в XVIII в. в Приволжье из Турции и из Польши с разрешения Екатерины II. Вслед за тем «в течение первых двух или трех десятилетий после екатерининского

¹⁴⁸ ГБЛ, Волокол. собр., № 577, л. 18 об. Подробней о том, что подразумевал Нил Сорский под «божественными писаниями» см.: Я. С. Лурье. Идеологическая борьба. . ., стр. 316—319.

¹⁴⁹ См.: М. С. Боровкова-Майкова. Нила Сорского предание и устав. — ПДПИ, т. CLXXIX, 1912, стр. 2—3.

¹⁵⁰ См.: Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, т. 26 (XIII*), СПб., 1894, «Иудействующие», стр. 768—769; т. 21 (XI), СПб., 1893, «Евиониты», стр. 417—418.

¹⁵¹ Z. Anko y. Karaites in Byzantium, p. 452.

царствования открывается ересь все в новых и новых местах» — сначала в европейской России, а затем — по мере высылки сектантов в Сибирь — и там.¹⁵² «Субботники-караимы» появились и на Кавказе, но туда они распространились из Крыма.¹⁵³

Так что остатки движения «жидовская мудрствующих», прошедшего в XIV—XVI вв. по восточноевропейским странам, равно как и остатки караимства, источника этого движения, существуют и поныне.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Основной текст: ГПБ, Софийск. собр., № 1474, Сборник, конец XV—начало XVI в., 392 лл., 4^о; лл. 235—240 об.* Г
Разночтения:

ГПБ, КБ, № 26/1103. Сборник «Иларион Великий», 1-я пол. XV в., 479 лл., 8^о; лл. 203—209 А
ГБЛ, ТСА (ф. 304), № 116 (91). Апостол толковый с прибавлениями, сер. XV в., 439 лл., 4^о; лл. 347—353 об. Б
ГБЛ, Волокол. собр. (ф. 113), № 438. «Слова» Григория Синаита и беседы Григория папы римского с прибавлениями, сер. XV в., 261 л., 1^о; лл. 28 об.—32 В
ЦГИА, ф. 834, оп. 2, № 1305. Сборник из Кириллова монастыря, конец XV—начало XVI в., 168 лл., 4^о; лл. 87—94 об. Д
ГПБ, КБ, № 37/1276. Сборник богословского содержания, 2-я пол. XVI в., 212 лл., 8^о; лл. 170—178 об. Е

л. 235 *Беседование* ¹солуньскаго арххиерея Григориа,¹ еже сътвори с хионы и турки. Съписано от врача Гаронита.²

Видете, яко почюдихомся истинне и силе ³— како посреде отметающих непобедима является, и ложному бестудию — како и по побеждении велми хвалитися бестудне не престаёт.

Приидоша бо хионене повелением господиновем,⁴ еже претися с митрополитом. Убо яшась и мене и архиереа и приближающихся к господину⁵ особь, яко да не глаголется от сих ничто же отнуд. Да яко не възмогаша устроити се, паки яшась, яко да не глаголано будеть пред господином,⁷ еже и створиша. И господин⁸ немало боляр посла и некоего Палапана⁹ глаголемаго, и приидоша купно с хионы (иде же митрополит обреташеся).¹⁰ И седохом въкупе.

Начяша убо хионене¹¹ глаголати много много. Глава же словесе их сия бе, яко: мы слышахом Десять слов, их же написанех снесе Моисей на скрижалех каменных, и вемы, яко та дрѣжат турци; и оставихом яже

л. 235 об., *мудръствовахом* первее, || и приидохом к ним, и быхом и мы турци.

¹⁵² Н. Астырев. Субботники в России и Сибири. — «Северный вестник», СПб., 1891, № 5, отд. 2, стр. 61. См. также: А. Украинский. Субботники (новые евреи). Ковна, 1912.

¹⁵³ А. Юницкий. Сектантские гнезда на Кавказе (в пределах Бакинской губернии). — «Христианское чтение», 1895, ч. I, стр. 153.

* В основу издания положен список ГПБ, Софийского собр., № 1474, как представляющий текст в первоначальном, не отредактированном виде. От двух других списков этой традиции — ГБЛ, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 116 (91), и ГБЛ, Волоколамского собр., № 438, оба середины XV в. — он выгодно отличается меньшим количеством искажающих смысл ошибок — описок, неправильно прочтенных и опущенных слов и фраз.

¹⁻¹ иже в святых отца нашего Солунскаго архиепископа Григория Паламы АДЕ.
² Доб. самовидца тому Д; Доб. Отче благослови АД. ³ истинны силе АБВДЕ.
⁴ князя своего АДЕ. ⁵ князем АДЕ. ⁶ князю АДЕ. ⁷ князем АДЕ.
⁸ князь АДЕ. ⁹ Доб. посла В. ¹⁰ Восст. по АБВДЕ. ¹¹ хионяне АДЕ; хионе БВ.

Реша убо князи ¹² к митрополиту, яко да отвещает. И начат ¹³ сице: — Мне не подобаше ¹⁴ отвещевати ныне, пръвое — яко да ¹⁵ противу высоте и величеству моего Христа съборныа и апостольския церкви кто есмь аз отвещавати, часть сый ея меншаа и отнуд ничто же. Второе: яко и князи, иже яко судия председящей, прилежать к части съпротивных, и несть подобно да показую в яже от них съпротив глаголемаа оправдания благочестиа, яже суть богодохновеннаа Писаниа (и паче же книги пророческия). ¹⁶ Третье: яко и предан в пленение есмь, и вем от господа и бога и спаса нашего ¹⁷ Иисуса Христа, яко, по еже предану быти въпрашаем, не отвеща. Обаче, понеже повелевает се великий амира и рассмотря, яко бог дасть ему господский разум, — рабу бо и прилучьшемуся ест еже видети ¹⁸ о единой догмате, и се едва, господин же, таже и имаа в области своей многы роды, подобно ¹⁹ ест видети о всяких догматах ²⁰ с истинною — сего ради хошу рещи о иже в нас благочестии, еже аще дасть божие слово в отвръзение уст моих. И се сътворю не к хионеном || отвещавая; ²¹ сии бо — и о(т) них же слышахом пръвее о них, (и от них) ²¹ же ныне глаголють — еврее суще являються, а не турци. Мне же ныне не к евреем слово. л. 236

Таинство убо нашего благочестиа сице имат. Един бог ест, иже присно сый и пребываай в веку, безначялен, неприменен, бесконечен, неизменен, несеком, не слит, не объят; всяко же здание тленно ест и превратно, и самое бо начаю превращение ест от не сущего в еже быти привед. ²² Тый убо бог, единый ²³ безначялен, несть бесловесен. Тый (бог), ²⁴ единый ²⁵ безначялен, несть непремудр. Тем же слово — божие и премурдость божиа; премурдость бо в слове и кроме слова премурдость несть. Аще убо бе некогда, егда не бе слово и(ли) премурдость божиа, прочее бе егда бе бог безсловесен же и безпремурдствен, еже нечестиво ест и немошно. Тем же безначялно ест и слово божие, и премурдость божиа никогда же (не) ²⁶ разлучается от него. Но ниже слово обретается когда кроме духа, еже и вы, турци, исповедуете, Христа бо глаголюще ²⁷ быти божие слово и дух божий быти того глаголете, яко никогда же от святого духа разлучаема. Имат убо бог Слово и Дух, безначалне и неразлучне с ним суа и пребывающе; || ни бо бе когда бог, ниже будет ниже буж(ду)хновенен или безсловесен. ²⁸ Единою убо суть три та, и Три — едино. Имея убо бог Слово и Дух, не якоже мы имамы, сице и тый имат (в въздух расходящаяся), ²⁹ но ³⁰ боголепне и яко в притчи. ³¹ л. 236 об.

Якоже ³² озарение солнечное ражается от него и луча солнечная исходит от него и даже до нас съходит, и никогда же отлучаются от круга ниже озарение, ниже луча. Тем же и сия глаголюще солнце, не глаголем другое паче единого. И сице Слово божие глаголюще бога, и Духа святого, не иного бога глаголем паче единого, иже безначалне и присносущне събезначалному Слово и Духу зримаго. И тако нас научило ест веровати (и исповедовати) ³³ сам Христос, божие Слово. Не токмо же Христос, но и Моиси в Десятословьи, его же вы, хионене, предлагаете, сего ради «Господь бог господь един ест» рече, трищи ³⁴ рек Единого того: дващи ³⁵ бо рече «господь», единою же «бог», — яко да покажет Три та

¹² боляре АДЕ. ¹³ И нет в АДЕ; Доб. митрополит глаголати Д. ¹⁴ не по-
добает Е. ¹⁵ Нет АБВДЕ. ¹⁶ Восст. по АБВДЕ. ¹⁷ моего АБВДЕ. ¹⁸ ве-
дети АБВДЕ. ¹⁹ потребно АБВДЕ. ²⁰ Доб. и АБВДЕ. ²¹ Восст. по АБВДЕ.
²² пришед АБВДЕ. ²³ один и АДЕ. ²⁴ Восст. по АБВДЕ. ²⁵ один и АД.
²⁶ Восст. по АБВДЕ. ²⁷ глаголете АДЕ. ²⁸ или без Духа, или без Слова АДЕ.
²⁹ Восст. по АБВДЕ. ³⁰ В ркп. не, восст. по АБВДЕ. ³¹ Доб. показати Д.
³² Доб. солнце на небеси — круг и Д. ³³ Восст. по АБВДЕ. ³⁴ трижды АДЕ.
³⁵ дважды АДЕ.

едино и Единое — три. Но изначала хотя показати Моиси, яко бог и Слово имат и Дух и в них и с ними единсть бог и съдетель всем зданием,³⁶ рече: «Глагола бог: да будет свет. И бысть свет». «Рече: да прозябнет земля. И прозябе». И, да не глаголю по чясти, якоже рече Давид: «Все бог рече, и быша». || То убо³⁷ «Рече бог, и быша» показуя,³⁸ яко бог имат Слово, ни бо есть кроме слова глаголати, и яко бо³⁹ тем быша все здание.⁴⁰ Тем же то божие Слово прежде всех тварей бе и несозданно есть. Несозданно сый, божие Слово како не бог? Един бо бог несоздан есть. Но и о человеце учя нас Моиси, «Вдохну, — рече, — бог на лице его дыхание жизни, и бысть человек»,⁴¹ — показа, яко имат бог и Дух, и Дух тый съдетелен есть. Съдетель же душам един бог есть. Сего ради и Иов рече: «Дух господень, сътворивый мя».

Хотяшу убо митрополиту глаголати напред и иная пророчьскаа сведетельства и паче же она, ими же показуется, яко и обновление человеком же и миру всему бог Слово(м) и Духом своим съдевает, яко и Давид глаголет: «Посла Слово свое и исцели их, и избави их от пагубы их», и во ином паки: «Послеши Дух свой и съзидутся, и обновishi лице земли». Таковаа митрополиту уже наченшу глаголати, възбраниша они, всем купно — предстоящим и послушающим — рекшим к митрополиту: «Сиа, яже глаголаше,⁴² истинна суть, и несть мощно инако быти».

Митрополит же паки⁴³ к ним: «Тем же убо бог Три есть, и Три та един || бог есть съдетель». Они же паки — или божественую силою на се подвигшеся, или за еже немощи отвещати — сложишися паки, рекше: «Сице показая и тако имат истинное, и тако веруем и мы». И митрополит рече: «Добро. Слава богами нашему, иже тако благоволившему».⁴⁴ Они же: «Но се нам рѣци, — рекоша, — како Христа глаголете бога, человека суца и рождьшася яко человека?» И митрополит паки:⁴⁵

— Бог не токмо вседръжитель и всесилен есть, но и праведен, якоже и пророк Давид рече: «Праведен бог наш и правды возлюби, и несть неправды в нем». Ни кое же убо есть (божие)⁴⁶ дело, еже не (и)⁴⁷ правду имат с собою. И яко же солнечнаа луча купно и оживительную силу имат, и свет, и теплоту, сице (и)⁴⁸ божие действо с собою⁴⁹ и божественую силу и правду иматъ. Създав убо бог изначала человека в делех благых и жити по того божественей заповеди повелев;⁵⁰ но понеже тый человек, волею послушав, повинуся диаволу и съгреши, божественую заповедь преступив, и смертию в правду осужен бысть. Не бе божие с насилием избавити от него человека, неправдовал бо би сице диавола, с нуждею отъем человека от руку его, его же не взят || нуждею. Но и самовластное человеку раздрушилося бы, нуждею и силою богу свободяющую того. Еже не бе божие — разарети свое дело. Бяше убо нужно человеку быти безгрешну и безгрешне пожити; и тако помощи иже волею съгрешьшому человеку. «Никто же убо, — рече, — безгрешен, аще и един день животь его будет». И пророк Давид «В безаконии, — рече, — зачат бых, и во гресех роди мя мати моя». Сего ради единое безгрешное Слово божие, сын человекъ бывает: и от Девы раждается, и глас с небесе отецъ све(де)тельствует ему, и дияволом искушаем и ратуем бывает, и побеждает искушающаго, и дела и словеса и чудеса великими показывает и уверяет веру и жителство спасения; и тако тый, иже без осуждения безгрешне живы(й),⁵¹

³⁶ създанным АБВДЕ. ³⁷ Доб. еже АБВДЕ. ³⁸ показывает АБВДЕ. ³⁹ Нет АБВДЕ. ⁴⁰ създания АБВДЕ. ⁴¹ Доб. в душу живу Д. ⁴² глаголеши АБВДЕ. ⁴³ Доб. рече Д. ⁴⁴ иже тако благоволившему нет АДЕ. ⁴⁵ Доб. рече Д. ⁴⁶ Восст. по АБВДЕ. ⁴⁷ Восст. по АБВДЕ. ⁴⁸ Восст. по АБВДЕ. ⁴⁹ особую АЕ. ⁵⁰ повеле АБВДЕ. ⁵¹ поживы(й) АБВДЕ.

о осужденных нас въсприемлет страсти даже до смерти, якоже⁵² и во ад сошед спасет и тамо веровавшая.

Хотящу же паки зде митрополиту и о воскресении и вознесении господни глаголати и яже от пророк свидетельства принести, ими же бог сый Христос показуется и бог той быти свидетельствуется въчеловечь-вы(й)ся от девы и по||страдав о нас, и въскрес, и инаа все, възмязтешся, удръжаша его⁵³ турци, глаголюще: «Како глаголеши, яко родися бог и вмести его утроба женская и ина многа таковая? Но рече тъкмо бог и бысть⁵⁴ Христос». Митрополит же к ним: «Несть, — рече, — бог тело велие, яко не мощи вместилися в мале величества ради; но бестелесен сый и всуд(у) может быти и выше всего, и в едином, аще и малейшее помыслит кто, и во оном весь может вместилися».

Они же паки многа мольвяще глаголаху, яко «Рече бог и бысть⁵⁵ Христос». Митрополит же паки:⁵⁶

— Вы глаголете слово быти божие Христа. Како убо слово от иного слова бывает паки? Случит бо ся сице не быти слово божие самому богу събзначално. Показа же ся сице в начале и исповедасте и вы, яко имат бог събзначално себе и Слово и Дух. Тем же и Христа не Слово токмо, но и Дух божий того быти глаголете. «Рече же бог и бысть» — камень сей (сказал митрополит), показав подлежащий (пред ними камень),⁵⁷ — и былие, и сами ти гадове. Аще убо за еже быти (рожденным) словом бо-жим Христу, якоже глаголете слово божие есть и дух Христос, и камень, и былие, и гадове⁵⁸ кыйждо слово божие и дух его есть, понеже и та — «рече и быша». Видите ли, колико есть зло еже глаголати, яко «Рече бог и бысть и Христос»? Превечное бо божие Слово въчеловечь||вся и плоть быв несмесно — не яко плоть Дух и Слово божие есть, — по-слежде бо, якоже рехом, от нас и нас ради прият челоувечское ество. Беше же присно в бозе яко Слово сы(й) ему съприсносушно, им же и веки сътвори бог.

В сих же паки прекратиша хионене. Председаяй же Пала(па)н, мльчание сътворив, реч(е) к⁵⁹ митрополиту:

— Повелеваеьт (спросить) ти господин:⁶⁰ како мы убо, приемлюще Христа, и любим его и почитаем, и глаголем его быти божие слово и ды-хание; имама же и матерь его близь бога; вы же не приемлете пророка нашего, ниже любите его?

Митрополит же рече:

— Неверуяй учителевем словесем не можетъ възлюбити учителя. Сего ради не любим мы Мохъмета.⁶¹ Рекл же к нам господь и бог и спас наш Иисус Христос, яко паки придет да судит миру всему, и заповедал есть нам никого же иного прияти, дондеже он паки к нам придет. Нь и к неверующим к нему⁶² глаголаше: «Аз приидох во имя отца моего, и неприяте мене. Аще же кто ин приидет во свое имя, того приимете». Тем же и ученик Христов⁶³ пишет к нам: «Аще и аггел благовестит вам паче, еже прияли есте, анафема⁶⁴ будет».

Хионе⁶⁵ || же паки с турки реша к митрополиту:

— Еже обрезоватися и от бога яве дано бысть изначала, и сам Хри-стос обрезася. Како убо вы не обрезуетесь?

Митрополит же паки:

⁵² да АБВДЕ. ⁵³ Доб. хионяне и Д. ⁵⁴ Доб. и АБВДЕ. ⁵⁵ Доб. и АБВДЕ. ⁵⁶ Доб. рече Д. ⁵⁷ Восст. по АБВДЕ. ⁵⁸ от гадов АБВДЕ. ⁵⁹ рек АБВДЕ. ⁶⁰ Доб. амира АДЕ. ⁶¹ Мохумета АЕ; Хохумета Б; Меху-мета В; Махмета Д. ⁶² ему АБВДЕ. ⁶³ Доб. Павел Д. ⁶⁴ Доб. да АБВДЕ. ⁶⁵ Хионяне Д.

— Понеже Ветхаго закона глаголете, и даная тогда евреем от бога дана быша. Дано же бысть и суботство от бога, и еврейска(я) пасха, и жертвы от иерей сътворяемы единех,⁶⁶ и еже быти вънутрь храма жертвеник и завеса. Понеже сия и сицеваа, и ина тогда от бога⁶⁷ дана быша, како вы от сих ничто же приемлете, ниже твори(те) та?

Елма убо хионене и турци не имеяху ответа о сем.

Хотеша паки митрополит предизнести пророки, яже предглаголющих преложение закону и Ветхаго оногo завета (и)⁶⁸ яко с Христом будеть преложение, и начат, глаголя сице: «Глаголете и вы ветхое, и всяко⁶⁹ ветхое к концу зрит». И паки пресекоша слово, глаголюще:

— Како вы творите в церквах ваших многа подобия и покланяетесь им, богу написавшу и к Моисею рекшу: «Не сътвориши всякаго подобия елико на небесе и елико на земли и в мори»?

л. 240 Митрополит же || паки рече:

— Покланеми суть и друзи друг от друга, но не боготворими суть за се. А яко въистинну тако навиче Мо(и)сий от бога и тако научи яже тогда люди, и всем есть ведомо. Но той самый⁷⁰ тогда Моисий никое же отнудь остави подобие, еже не сътвори. Вънутреннее бе⁷¹ завесы в подобие и образ небесный⁷² устрои, (и)⁷³ понеже херувими на небесех суть, образ⁷⁴ тех сътворив, постави их тамо, вънутрь невъходимых храма. Вънешнее же храма в образ сътвори земным. Аще убо би кто въпросил тогда Моисеа, како, Богу отрещу образы и подобия горних и долних, ты паки та сице сътвори, рекл убо би всеко он, яко отречени быша образы и подобия, да не (кто)⁷⁵ яко богом служит им; а еже сего ради к богу възводится, добро! Хваляху и елины създания, но яко боги; похваляем и мы та, но возводне ради их во славу божию.

Реша убо паки турци:

— Въистинну ли убо тогда сиа сътвори Моиси?

Отвещаша убо мнози:

— Ей, сиа все сътворил есть.

л. 240 об.

|| И по сем воставше боляре турьстини и поклонившася с стыдением митрополиту и отхождааху. Един еже⁷⁶ от хионен, пождав, досади великому божию архиерею срамотне: и устремився на нь, удари его по устом. Удрьжаша же его, видевше, инии турци и глаголаша на нь многа, и к амире того отведоша. Реша убо, шедше к нему, турци, якоже хотяху. И яже убо реша они, мы опасно не слышахом. А в яже написахом самопослушатели быхом, и, яко богу зрящу, яже видехом и слышахом⁷⁷ написахом.

Беседа Григория, митрополита Фессалоникийского,
с безбожными хионянами, записанная присутствовавшим и лично
ее слышавшим врачом Таронитом¹

По приказу эмира пришли хионяне, чтобы дискутировать с фессалоникийским митрополитом. Но они побоялись вести речь в присутствии

⁶⁶ единым В. ⁶⁷ Нет АДЕ. ⁶⁸ Восст. по АБВДЕ. ⁶⁹ вся АБВ. ⁷⁰ сам паки АБВДЕ. ⁷¹ убо АБВДЕ. ⁷² небесным АБВДЕ. ⁷³ Восст. по АБВДЕ. ⁷⁴ образы АБВДЕ. ⁷⁵ Восст. по АБВДЕ. ⁷⁶ же АБВДЕ. ⁷⁷ Доб. тако и Д.

¹ Перевод с греческого выполнен с издания А. И. Саккелиона: Σωτήρ, т. XV, τευχ. Α', 'Εν 'Αθῆναις, 1892, стр. 240—246. За проверку моего перевода благодарю от души А. И. Зайцева.

эмира и обратились ко мне, к архиерею и к приближенным эмира особо, поначалу прося позволения совсем не говорить на такого рода (касающиеся разницы вероисповеданий, — Г. П.) темы; оказавшись же не в состоянии добиться этого, они обратились вторично, прося позволения говорить не перед эмиром; на чем и порешили. И эмир послал немалое число вельмож и некоего человека, называемого Палапаном; и они пришли вместе с хионянами туда, где пребывал митрополит.

Мы разом сели, и тогда хионяне начали пространно говорить. Суть же их слов была такова: мы услышали десять заповедей, которые Моисей снес (с Синая) написанными на каменных скрижалях, а мы знаем, что их хранят турки; и мы отбросили то, во что верили прежде, и пришли к ним, и сами стали турками.

Вельможи попросили митрополита, чтобы он ответил. И он начал так: — Мне не подобает сейчас отвечать, ибо по сравнению с высотой и величием соборной и апостольской церкви моего Христа — кто я такой, чтобы говорить за нее, будучи частью ее наименьшей и почти ничем? Во-вторых: так как вельможи, председательствующие в качестве судей, принадлежат к стороне противников, мне никак не следует в ответ на их возражения открывать правила благочестия, каковыми являются боговдохновенные писания и особенно книги пророков. В-третьих: я предан в плен, а я знаю от господа бога и спасителя нашего Иисуса Христа, что, будучи предан, он не отвечал на вопросы. Однако, поскольку это повелевает великий эмир — а я замечаю, что бог дал ему настоящий разум — и ввиду того, что рабу и случайному человеку свойственно знать об одном учении, да и то едва, а человеку, имеющему в своей власти многие народы, необходимо быть правдиво осведомленным о многих учениях, — из-за этого я намерен говорить о принятом у нас благочестии то, что даст божие слово во утверждение уст моих.² Но я сделаю это, отвечая не хионянам, ибо они, судя по тому, что я слышал о них прежде, и судя по тому, что они говорят теперь, оказываются евреями, а не турками. Мое же слово сейчас не к евреям.

Итак, суть нашего благочестия состоит в следующем. Есть один бог, всегда сущий и пребывающий в веках, безначальный, непреложный, бесконечный, неизменный, неделимый, неслиянный, безграничный; тварь же вся тленна и изменчива. И само начало (всего) есть изменение, переход от небытия к бытию. Сам же бог, единственный безначальный, не бессловесен; сам же бог, единственный безначальный, не бессмыслен; и значит, богу свойственно слово и богу свойственна премудрость; премудрость же — в слове, а помимо слова нет премудрости. Если бы было время, когда не было у бога слова или премудрости, это значило бы, что было некогда время, когда бог был бессловесен и непремудр, а это нечестиво и невозможно. Таким образом, безначально и Слово божие, а Премудрость никогда от него не отделяется. Но слово не проявляется никогда также без духа, что и вы, турки, исповедуете, ибо признаете, что Христос есть Слово божие, и (даже) считаете его Духом божим, поскольку он никогда не отделим от святого духа. Итак, у бога есть Слово и Дух, безначально и нераздельно с ним сущие и пребывающие; ибо не был никогда бог и не будет ни бездуховен, ни бессловесен. Следовательно, Одно — трое, и Трое — одно. Обладая же Словом и Духом, бог сдержит их не так, как мы, у которых они тают в воздухе, но богоприлично и как (будет видно) на примере.

² Ср.: Исая, гл. 53, ст. 7.

Подобно тому как солнечное сияние порождается солнцем и солнечные лучи выходят из солнца и нисходят до нас, и никоим образом не отделяются от (солнечного) диска ни сияние, ни лучи — почему и, называя их солнцем, мы не имеем в виду другого солнца помимо (этого) единственного, — так же, называя богом Слово божие и Дух святой, мы не имеем в виду другого бога, помимо Единственного, рассматриваемого (как) безначально и вечно (сущего с) собезначальным Словом и Духом. Так научило нас веровать и исповедовать божье Слово. И не только Христос; ведь и Моисей в Десятиисловии, которое вы, хноняне, выставляете, недаром сказал: «(Господь) бог (господь) един есть»,³ трижды назвав Одного, ибо дважды сказал «господь» и один раз «бог», — чтобы показать, что Трое — одно, и Одно — трое. Также и в начале (книги Бытия) Моисей, желая показать, что у бога есть Слово и Дух и (что) в них и с ними бог есть единственный творец всех созданий, сказал: «Глагола бог: Да будет свет. И бысть свет».⁴ «Рече: Да прозябнет земля. И прозябе».⁵ И чтобы не говорить по частям, (скажу), как сказал Давид: «Вся бог рече и быша».⁶ Ведь выражение «Рече бог и быша» показывает, что бог имеет Слово, так как невозможно без слова сказать, и что благодаря Слову появилась всякая тварь. Таким образом, божье Слово существовало прежде всех созданий и является несозданным. Будучи же несозданным, как может Слово божье не быть богом? Ведь один бог не создан. Также, уча нас о человеке, Моисей сказал: «Вдунул бог в лицо его дыхание жизни, и бысть человек в душу живу».⁷ Говоря «вдунул бог и бысть человек», он показал, что у бога есть Дух и Дух этот — творец; творец же душ — только бог. Потому же и Иов сказал: «Дух господень, сотворивый мя».⁸

Митрополит Фессалоникийский хотел присовокупить и другие пророческие свидетельства и особенно те, благодаря которым открывается, что обновление человека и всего мира бог осуществляет своим (Словом и) Духом, как говорит Давид: «Посла Слово свое и исцели их, и избави их от пагубы их»,⁹ и в другом месте тоже: «Послеши Дух свой и созиждутся, и обновиши лице земли».¹⁰ Митрополит уже начал это говорить, когда его прервали и все вместе — (и председательствующие) и окружающие — сказали ему: «То, что ты говоришь, правда, и не может быть иначе». Митрополит снова к ним: «Стало быть, бог (есть Троица) и Троица эта — один бог и создатель». И они снова — божественной ли силой будучи на это подвигнуты, или из-за того, что не в состоянии были возражать, — согласились, сказав: «Это доказано; так оно и на самом деле; и с этим согласны и мы». И митрополит произнес: «Хорошо. Слава богу нашему, благоволившему это». Они снова: «Но вот что нам скажи: почему вы называете богом Христа, который был человеком и родился как человек?» И митрополит опять (заговорил):

— Бог не только вседержитель и всесилен, но и справедлив, как говорит пророк Давид: «Праведен бог наш и правду возлюбил, и несть неправды в нем».¹¹ И нет ведь такого божьего дела, которое не содержало бы

³ Второзаконие, гл. 6, ст. 4.

⁴ Бытие, гл. 1, ст. 3.

⁵ Ср.: Бытие, гл. 1, ст. 11.

⁶ Ср.: пс. 32, ст. 9.

⁷ Бытие, гл. 2, ст. 7.

⁸ Ср.: Иов, гл. 33, ст. 4.

⁹ Пс. 106, ст. 20.

¹⁰ Пс. 103, ст. 30.

¹¹ Пс. 91, ст. 16.

в себе правды. И как солнечные лучи имеют одновременно и животворящую силу, и свет, и тепло, так и божья энергия имеет в себе и божественную силу и правду. Ведь бог сотворил человека в числе добрых созданий и повелел ему жить по божественной заповеди; но поскольку тот человек, послушав дьявола, добровольно подчинился ему и согрешил, преступив божественную заповедь, он по справедливости осужден был на смерть. Не свойственно было богу своею властью избавить человека от этого, ибо тем самым он поступил бы несправедливо по отношению к дьяволу, насильно отняв из руки его человека, которого тот взял насилию. Также и свобода воли человека пропала бы, если бы он был освобожден насильно и властью божией, а это не свойственно богу — разрушать свое создание. Стало быть, необходимо было человеку стать безгрешным и безгрешно пожить. (Лишь) так (возможно) помочь добровольно согрешившему человеку. Никто же убо, сказано, безгрешен, аще и един день живот его будет. И пророк Давид говорит: «В беззаконии зачат бых, и во гресех роди мя мати моя».¹² Поэтому единственным безгрешным оказывается Слово божие, сын человеческий: он от девы рождается, о нем свидетельствует с небес голос отеческий, его искушает и воюет с ним дьявол, и он побеждает искушающего, и делами, словами и величайшими чудесами показывает и удостоверяет веру и образ жизни, ведущие к спасению, и затем он, безвинно и безгрешно поживший, принимает (ради) нас, виновных, страсти вплоть до смерти, чтобы, и в ад сойдя, спасти верующих и там.

Тут, когда митрополит хотел сказать о воскресении и вознесении и привести свидетельства пророков, где показывается, что Христос — бог, и свидетельствуется, что бог этот вочеловечился от девы, пострадал за нас и воскрес, и всё остальное, турки зашумели и остановили его словами: «Как ты говоришь, что бог родился и вместила его женская утроба, и многое другое такого рода? Ведь (достаточно, чтобы) только сказал бог, (чтобы) появился и Христос». Он же к ним:

— Бог — это не какое-то большое тело, чтобы не мочь поместиться в малом из-за величины. Но, будучи бестелесен, он может быть всюду, выше всего и в одном. И если бы кто-нибудь вообразил наименьшее, он и в нем весь может уместиться.

Они же, опять сильно зашумев, повторили: «Сказал бог, и появился и Христос». Митрополит вновь:

— Вы признаете, что Христос — Слово божие. Как же в таком случае: слово появляется от иного слова? Ведь тогда выходит, что Слово божие не собезначально самому богу. А в начале было показано, с чем согласились и вы, что бог имеет собезначальные ему Слово и Дух; почему и Христа вы считаете не только Словом, но и Духом божьим. «Сказал же бог и появился» — и этот камень, — (митрополит произнес это), показав на лежавший рядом камень, — и трава, и даже змеи. Если из-за того, что Христос рожден Словом божьим, как вы говорите, Христос есть Слово божие и Дух, то и камень, и трава, и каждый гад есть слово бога и его дух, поскольку и они — «сказал и появились». Видите, сколь дурно говорить «сказал бог и появился и Христос»? Ведь предвечное божье Слово вочеловечилось и стало, не смешиваясь, плотью, а стало быть, не плоть есть Дух и Слово божие, — в дальнейшем же, как мы сказали, из нас, за нас оно приняло человеческое естество. Было же оно всегда в боге как совечное ему Слово, «им же и веки бог сотвори».¹³

¹² Пс. 50, ст. 6.

¹³ Евреям, гл. 1, ст. 2.

На этих словах (его) перебили хионяне. Председательствующий же Палапан, установив молчание, сказал митрополиту:

— Повелитель приказывает спросить тебя: почему мы принимаем Христа и любим его, и почитаем, и считаем, что он есть сын и дыхание бога, и мать его считаем близкой к богу, а вы нашего пророка не принимаете и не любите?

Митрополит ответил:

— Неверующий словам учителя не может любить учителя. Потому мы и не любим Магомета. Нам ведь сказал господь и бог наш Иисус Христос, что вновь придет судить весь мир, и заповедал нам не принимать никого другого, пока он не вернется к нам. Также и неверующим ему он говорил: «Аз приидох во имя отца моего, и неприяте мене. Аще кто ин приидет в свое имя, того примете».¹⁴ Почему и ученик Христов пишет нам: «Аще и ангел благовестит вам паче, еже прияли есте, анафема да будет».¹⁵

Хионяне же опять вместе с турками обратились к митрополиту:

— Необходимость обрезываться была явлена богом изначала, и сам Христос был обрезан. Как же вы не обрезываетесь?

Митрополит:

— Раз уж вы заговорили о Ветхом завете, то (согласен) данное евреям от бога было дано. Но и празднование субботы было дано от бога, и еврейская пасха, и жертвы, совершаемые только священниками, и необходимость быть внутри храма жертвеннику и завесе. Поскольку это и другое такого же рода было тогда же дано от бога, почему вы ничего из этого не принимаете и не выполняете?

И ведь хионяне и турки не имели что на это ответить.

Митрополит опять хотел процитировать пророков, ясно предсказывающих смену Закона и Ветхого оного завета и что изменение будет через Христа, и (уже) начал, говоря: «И вы называете (тот завет) Ветхим, а (все) ветхое некоторым образом стремится к концу». И опять его прервали вопросом: «Почему вы в церквах ваших ставите много образов и поклоняетесь им, тогда как бог написал и Моисею сказал: „Не сотвориши всякого подобия, елика на небеси (вверху) и елика на земли (внизу) и (елика) в море“?»¹⁶

Митрополит же снова сказал:

— Кланяются и друзья друг другу, но (при этом) не боготворят (друг друга). А что на самом деле так был наставлен Моисей богом и так научил тогдашний народ, всем известно. Но опять же сам Моисей тогда почти ни одного не оставил образа, какого бы не сотворил. Ведь внутреннюю часть храма, отделенную завесой, он сделал по образу и подобию небес; и поскольку херувимы на небесах суть, он сделал их изображения и поставил их там, в заповедной части храма. Внешнюю же часть он сделал в подобие земли. Так что если бы кто-нибудь спросил тогда Моисея: «Как наперекор божьему запрещению образов и подобий горних и дольних ты всё же их сделал?», — он, конечно, ответил бы, что образы и подобия были запрещены, чтобы никто не служил им как богам; а обращаться через них к богу — хорошо! И эллины прославляли творения, но как богов; и мы их восхваляем, но мы через них возносим (хвалу) во славу Божию.

¹⁴ Иоанн, гл. 5, ст. 42.

¹⁵ Галатам, гл. 1, ст. 8.

¹⁶ Ср.: Исход, гл. 20, ст. 3.

Опять заговорили турки:

— В самом ли деле сделал это тогда Моисей?

Многие ответили:

— Да, все это он сделал.

За сим вельможи турецкие встали, с уважением откланялись митрополиту и направились к выходу. Один же хионянин, улучив момент, оскорбил великого божьего архиерея: бросившись на него, он ударил его в висок. Его схватили другие турки, видевшие (это). Они долго его бранили и (затем) отвели к эмиру, которому и сказали, что хотели. Что же именно сказали турки эмиру, мы не слышали. Тому же, что написали, были свидетелями и — бог видит — что видели и слышали, то и написали.¹⁷

¹⁷ В издании текст заканчивается фразой: «Месяца июля, 8 индикта, 6863 года, когда и диалог этот состоялся». По убедительному мнению И. Мейендорфа, эта фраза, находящаяся лишь в одном списке XVII в., к оригинальному тексту «Беседования» не принадлежит (см. сноску 1 в наст. статье).

Б. М. КЛОСС

К вопросу о происхождении Еллинского летописца второго вида

В ряду древнерусских сочинений по всемирной истории особая роль отводится Еллинскому летописцу 2-го вида. Это объясняется тем, что в составе памятника нашли отражение интересные литературные источники, происхождение которых в значительной мере не выяснено еще и до настоящего времени; с другой стороны, Еллинский летописец 2-го вида сам явился основанием, на котором были построены последующие хронографические компиляции (в частности, Русский хронограф).¹

Известны четыре основных списка ЕЛ 2-го вида: Чудовский (Ч) середины XV в.,² Академический (А) последней четверти XV в.,³ Пискаревский (П) 1485 г.,⁴ Кирилло-Белозерский (К) начала XVI в.⁵ Списки Ч, П, К известны со времени исследования А. Н. Попова, список А введен в научный оборот Д. С. Лихачевым; им же было показано, что этот список являлся оригиналом для списка П. Последние три списка Д. С. Лихачев трактует как одну редакцию, восходящую вместе со списком Ч к общему протографу.⁶ Этот протограф, по В. М. Истрину, возник в первой половине XIII в. в Северо-восточной Руси⁷ (Д. С. Лихачев, напротив, связывает его происхождение с Новгородом).

В настоящей статье заново ставится вопрос о времени и месте создания ЕЛ 2-го вида. Материалом для этого служат статьи ЕЛ 2-го вида о походах русских князей на Царьград и определение их взаимоотношения с имеющимися летописными текстами.

В результате исследований В. М. Истрина можно считать установленным, что в основание ЕЛ 2-го вида была положена первая редакция Летописца в соединении с так называемым Хронографом по великому изложению (повлиявшим в свою очередь на Хронографическую Палею).⁸

¹ В дальнейшем Еллинский летописец 2-го вида обозначаем: ЕЛ 2-го вида.

² ГИМ, Чудовское собр., № 51/353 (7).

³ БАН, № 33.8.13.

⁴ ГБЛ, ф. 228, № 162.

⁵ Первая часть рукописи представлена списком ГПБ, собр. Кирилло-Белозерское, № 1/6, вторая — списком ГИМ, собр. Син., № 86. Для целей настоящего исследования привлекается список Син. 86.

⁶ Д. С. Лихачев. Еллинский летописец второго вида и правительственные круги Москвы конца XV в. — ТОДРА, т. VI, М.—Л., 1948, стр. 100—110.

⁷ В. М. Истрин. Из области древнерусской литературы. — ЖМНП, 1903, октябрь, стр. 201—218.

⁸ В. М. Истрин. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе, т. II. Пгр., 1922, стр. 380—392.

Этот вывод подтверждается и рассмотрением статей о походах русских князей на Царьград.

В рассказе о царствовании Михаила, под 6377 г., помещено сообщение (восходящее к продолжателю Амартола) о походе Аскольда и Диры.⁹ В. М. Истрин считал, что известие взято из Хронографа по великому изложению (оно сходно с Палейным).¹⁰ Однако здесь, как можно думать, имеем соединение текста ЕЛ 1-го вида с Хронографом по великому изложению. Действительно, например, чтения «*всю ночь* молбу створиша» (вм. «*всюнощную*») и «*им же место се приат*» (вм. «*имя же се приат место то*»), общие с ЕЛ 1-го вида (ГИМ, Син. 280, л. 363 об.), противопоставляются согласному чтению Палей¹¹ и списков Хроники Амартола.¹² С другой стороны, такие чтения как «*Чръныя реки*» (вм. «*Чръныя*»), «*некоему князю*» (вм. «*некоторому*»), «*тишине же бывши*» (вм. «*сущи*»), вводятся к Палее и противопоставляются чтениям ЕЛ 1-го вида и другим спискам Хроники Амартола. Вставку имен Аскольда и Диры следует относить к влиянию ПВЛ, так как ни в ЕЛ 1-го вида, ни в Хронике Амартола,¹³ ни в Палее имена этих князей не читаются.

В царствовании Леона под 6414 г. включен рассказ о походе Олега на Царьград, заключении договора с греками (кратко) и о смерти Олега от укуса змеи.¹⁴ Текст восходит к ПВЛ (в Н1Л вообще нет, например, последних двух сообщений), но сокращен и местами переставлен. Определим, из какой редакции ПВЛ произошло заимствование. Многие признаки указывают, что эта редакция была близка к Троицкой летописи: 1) дата похода — 6414 г. — совпадая с Троицкой, отличается от Лаврентьевско-Ипатьевского изводов (где показан 6415 г.); 2) состав племен, вхоливших в войско Олега, — «*Варягы, Словены, Чюдь, Кривичи, Мерьяне, Поляне, Северы, Древляны, Радимици, и Вятици, и Ховраты, и Дулебы, и Тиверци*» — в точности соответствует Троицкой летописи, отличаясь от северо-восточного извода (другой порядок) и южного (пропущено «*Вятици*»);¹⁵ 3) после слов «*идяше к граду*» Троицкая добавляет «*с силою мноюю*»; соответственно в ЕЛ читаем: «*с силою великою*» (в Новгородско-Софийских летописях — «*с силою мноюю*»);¹⁶ 4) в Лаврентьевской и Ипатьевской читается: «*имемься по дань*», в Троицкой: «*имем ти ся дань даяти*»,¹⁷ в ЕЛ 2-го вида: «*имемь ти ся дань по дань*». Следует отметить, что два последних признака, сближающих ЕЛ 2-го вида с летописью типа Троицкой, свидетельствуют, что этот летописный источник имел позднее происхождение, — в Лаврентьевской, Ипатьевской и Н1Л они отсутствуют.

Интересно, что все указанные особенности отразились также в Н4Л и С1Л. Кроме того, приведем еще некоторые общие места ЕЛ 2-го вида

⁹ Ч, лл. 409—409 об.; А, л. 260; К, л. 566 об.; П, лл. 373 об.—374.

¹⁰ В. М. Истрин. Хроника Георгия Амартола..., т. II, стр. 358—359.

¹¹ ГИМ, Син. 210, л. 545; Син. 211, л. 569; ГБЛ, Рум. 453, л. 440; рассказ по списку Срезневского издан В. М. Истриным (Хроника Георгия Амартола..., т. II, стр. 358—359).

¹² В. М. Истрин. Хроника Георгия Амартола..., т. I. Пгр., 1920, стр. 511.

¹³ Есть только в списке Ундольского, но легко показать, что последний подвергся влиянию со стороны ЕЛ 2-го вида.

¹⁴ Ч, лл. 426 об.—427 об.; А, лл. 272—272 об.; К, лл. 590 об.—591 об.; П, лл. 384 об.—385 об.

¹⁵ М. Д. Приселков. Троицкая летопись. М.—Л., 1950, стр. 63; ПСРЛ, т. I, М., 1962, стлб. 29; т. II, М., 1962, стлб. 21.

¹⁶ Ср.: ПСРЛ, т. I, стлб. 30; т. II, стлб. 21.

¹⁷ М. Д. Приселков. Троицкая летопись, стр. 64. Так же читается в тождественном рассказе по списку ГБЛ, Троицкое собр., № 805 (л. 496).

и Новгородско-Софийских летописей, отличающие их от предшествующих сводов: 1) в ЕЛ 2-го вида и в Н4Л и С1Л читаем: «въспяша пре Русь паволочитыя», а в Лаврентьевской и Ипатьевской слово «Русь» отсутствует; 2) далее: «и раздра ветр кропивныа», в Лаврентьевской и Ипатьевской: «и раздра я ветр».¹⁸ К сожалению, нет точных данных о том, как читались эти места в Троицкой летописи. Но зато можно предполагать, что эти чтения обязаны влиянию Н1Л, где они как раз все имеются.¹⁹ Можно было бы думать, что в ЕЛ 2-го вида использован текст самого Новгородско-Софийского свода, но этому противоречит бóльшая первоначальность рассказа ЕЛ 2-го вида, проявившаяся, например, в том, что здесь сохранено указание Троицкой на 6414 г., в то время как в Новгородско-Софийском своде (ср. Н4Л и С1Л) дата исправлена на основании другого списка ПВЛ на 6415 г. (есть и другие, более мелкие, особенности).

Подводя предварительные итоги, можем сказать, что при составлении ЕЛ 2-го вида был привлечен летописный источник, близкий к Троицкой летописи, который в свою очередь был использован в Новгородско-Софийском своде (возможно, на последующей стадии). Как известно, в Новгородско-Софийском своде общерусский летописный материал был соединен с Новгородской владычной летописью (типа Н1Л). Оказывается, в ЕЛ 2-го вида были использованы те же самые источники. О возможном влиянии Н1Л говорилось выше, но в тексте рассказа после сообщения о заключении «заповеди» между Олегом и греками имеется вставка: «Сам же взя злато и паволокы и възложи дань, юже дань дають и доселе рускым княземь». Эти слова процитированы из Н1Л²⁰ (в ПВЛ их вообще нет). Полученные выводы подтверждаются дальнейшим анализом ЕЛ 2-го вида.

О приходе Руси на Царьград при Романе в ЕЛ 1-го вида излагается согласно с Хроникой Амартола. Во второй же редакции ЕЛ рассказ Амартола оказывается разбитым на три похода и соединенным с другими источниками.²¹ Первый поход Игоря датирован 6448 г., как в Троицкой летописи²² (но в Н4Л и С1Л — под 6449 г.). Для анализа удобно будет разбить текст на фрагменты — в соответствии с использованными в них источниками.²³

1. «Иде Игорь на Греки» — так читается в ПВЛ.

2. «в 10 000 глаголеми скидии. И преплуша Русь море в лодиах, придоша на Костянтин град, сущии от рода Варяжска» — текст основан на Хронике Амартола (аналогично в ЕЛ 1-го вида и Палее).

3. «Начаша воевати Гречьскую землю и Финичьскыя страны, Понту и до Ираклия и до Феофлогоньскыя страны . . . И в ноше влезъше в лодьи и отбегоша». Это — текст ПВЛ, основанный на Житии Василия Нового, передан в некотором сокращении и с переделками. Несколько чтений указывает на сходство с Троицкой летописью: «воевати Гречьскую землю» —

¹⁸ ПСРЛ, т. I, стлб. 32; т. II, стлб. 23; т. IV, вып. 1, Пгр., 1916, стр. 20; т. V, вып. 1, Л., 1925, стр. 19.

¹⁹ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.—Л., 1950, стр. 108. (Далее: Н1Л).

²⁰ Там же.

²¹ Ч, лл. 453 об.—455; А, лл. 291—292 об.; К, лл. 628 об.—630 об.; П, лл. 402—403 об.

²² М. Д. Приселков. Троицкая летопись, стр. 73; аналогично во Владимирском летописце — ПСРЛ, т. XXX, М., 1965, стр. 19.

²³ Читателям удобно сводить текст по списку П, рассказ по которому издан: В. М. Истрин. Летописные повествования о походах русских князей на Царьград. — ИОРЯС, т. XXI, кн. 2, 1916, стр. 233—235.

последних двух слов нет ни в Лаврентьевской, ни в Ипатьевской, но они есть во Владимирском летописце, отразившем близкий к Троицкой летописи текст («воевати Гречскую град»);²⁴ в древних списках ПВЛ читается: «пленоваху по Понту», а в ЕЛ 2-го вида и Владимирском летописце «пленоваху» опущено.²⁵ Заметим, что указанные особенности не отразились в Новгородско-Софийских летописях — здесь имеем обычный текст ПВЛ, местами близкий к Ипатьевской летописи (например, в Н4Л и С1Л, как в Ипатьевской: «стрелами растреляху . . . и изламаху», а в Лаврентьевской и Радзивилловской: «стреляху в ня, изимаху», и др.).

4. «Царь же Роман посла на ня в трырех, рекше оляди и дромоны, елико бяху в Костянтине граде, патракия Феофань с вои на Русь парадинастевонь протовестиарии саном. Вои же лодейныя урядив преже и уготовив [Феофан же стрете я в олядех с огнем устроенымь], постом же и слезами паче себе утвердив . . . Таче в своей дромоне отплывь, полкы Рускым лодьям раздруши и устроеным огнемь» — текст Амартола, заимствованный из ЕЛ 1-го вида (ср. ГИМ, Син. 280, лл. 405 об.—406),²⁶ кроме выделенных слов, которые читаются в Н1Л (в прямых скобках — вставка из ПВЛ).

Оказывается, аналогичный отрывок из Хроники Амартола и в том же самом месте (т. е. после слов «и отбегоша») помещен в Новгородско-Софийских летописях.²⁷ Здесь, с одной стороны, рассказ сокращен²⁸ и переработан,²⁹ но, с другой стороны, сохраняет следы первичности: отсутствует указанная выше неуместная вставка из ПВЛ; читается не «на странья», а близкое к ЕЛ 1-го вида — «на страны нагнания». В том же самом виде, как в этих летописях, отрывок читается в Хронографической Палее.³⁰ Но здесь текст отчасти сокращен (отсутствует «на Русь»; во фразе «хотя на ня ити» пропущено «хотя») и местами искажен (вм. «лодинныя воя» — «воя и люди иныя»). Но следует указать, что и в Н4Л и С1Л пропущены слова «Доброродна Понта», имеющиеся в Палее, поэтому считаем, что фрагмент заимствован в Новгородско-Софийский свод и в Палею из общего источника (вероятно, из Хронографа по великому изложению). Любопытно, что из того же источника сделано заимствование и в начале статьи Новгородско-Софийского свода: добавлены слова «от рода Варяжьска сущим» (ср. выше в ЕЛ 2-го вида), указано, что Русь пришла к Царьграду «июня в 10»³¹ (аналогично в Палее). Эти наблюдения подтверждают мысль о влиянии на ЕЛ 2-го вида летописных источников, привлеченных в свою очередь в Новгородско-Софийском своде.

5. «. . . пушати начя огонь трубами на рускыя лодия. И бе видети страшно чюдо . . . И сего ради не одолехом им». Отрывок из ПВЛ, но несколько лишних слов заимствовано из других источников: «огнь пожже

²⁴ ПСРЛ, т. XXX, стр. 19.

²⁵ Там же.

²⁶ Как и в ЕЛ 1-го вида, — «на усты Оускиною Понта», а в Хронике Амартола более правильное: «наутриа Еускина Понта»; чтение «на странья», несомненно, получилось путем сокращения «на странья нагнание» ЕЛ 1-го вида, в то время как у Амартола — «на страшны нагнание»; как и в ЕЛ 1-го вида, — «в дромоне отплывь», а в Хронике Амартола — «приплув» (В. М. И с т р и н. Хроника Георгия Амартола. . . , т. I, стр. 567).

²⁷ ПСРЛ, т. IV, стр. 28; т. V, стр. 26.

²⁸ Вм. «царь же Роман» — «Роман же»; вм. «с вои на Русь» — «на Русь»; пропущено в «трырех, рекше оляди» и др.

²⁹ Вм. фразы из Амартола: «таче в своей дромоне отплыв, полкы Рускым людем раздруши» — в Н4Л и С1Л (и в Палее): «ту дожда полку Рускых лодия раздруши».

³⁰ ГИМ, Син. 210, л. 546; Син. 211, л. 569 об.; ГБЛ, Рум. 453, л. 440 об.

³¹ ПСРЛ, т. IV, стр. 27—28; т. V, стр. 25.

корабля» (ср. в Н1Л: «огненным строем пожже корабля»); «прочии же лодья обратишася на бег Русь» (ср. в Палее: «прок же лодей обратишася на бег Русь»).

6. «Томь же лете препочиша, и другое, паки бо в третьее лето подоша» — заключительная фраза рассказа взята из Н1Л, где также завершает аналогичный рассказ под 6428 г.

Подводя итоги рассмотрения статьи 6448 г. ЕЛ 2-го вида, отметим, что при ее составлении были использованы: ЕЛ 1-го вида, ПВЛ в редакции типа Троицкой летописи, Н1Л и особый источник, близкий к Хронографической Палее, — видимо, тот хронограф, который лег в ее основу.³² Следует отвергнуть, как ошибочное, мнение В. М. Истрина, считавшего, что соответствующий рассказ ПВЛ произошел из ЕЛ 2-го вида:³³ в то время как статья ПВЛ построена на Житии Василия Нового, в ЕЛ 2-го вида имеется вставка из Амартола, а в местах, основанных на Житии, заметны сокращения и переделки текста. Кроме того, анализ предыдущих статей прямо указывает на заимствование из ПВЛ поздней редакции.

Остальная часть амартоловского описания похода, извлеченная составителем ЕЛ 2-го вида из первой редакции памятника, выделена в отдельную статью 6450 г. на основании имеющегося указания — «индикта 15». Рассказ открывается фрагментом из начальной части статьи 6452 г. ПВЛ: «Игорь же нача съвокупляти воя многы и посла по Варягы за море и по Печенегы и всю Русь съвокупив, Поляны, и Словены, и Кривици и прочии вои, хотя мьстити Греком. И поиде на Грекы». Дальнейший текст из Амартола: «Царь же Роман посла Варда Фоку брегом... Доместик же в него место поставлен именем Панфирии, ужика сы царя Романа». На самом деле, конечно, текст заимствован из ЕЛ 1-го вида:³⁴ 1) по сравнению с другими списками Хроники Амартола в обеих редакциях Еллинского летописца после слов «Варда Фока брегом с нузники» пропущено «лучшаа сих последовати»;³⁵ после слов «честно и велелепно» пропущено «прият»;³⁶ после слов «многы же грады» пропущено «плени»; 2) наоборот, добавлено: после слов «в Вифиникинскыа» — «страны», после слов «и прочее» — «требование», после слов «семо и овамо» — «погуби» и др.; 3) в обеих редакциях Еллинского летописца читается: «овых разсекахуть, а иных к земли растинахуть»; а в других списках Амартола: «овех растинаху, ины же к земли присекиваху».³⁷

Но этот текст подвергся влиянию Н1Л: 1) после слов «Суд всь пожгоша» добавлено «огнемь»;³⁸ 2) если в ЕЛ 1-го вида читается: «елико же и ратицкому чину иземляху» (ГИМ, Син. 280, л. 406 об.); в других списках Амартола — «елико ратному чину изьймаху»,³⁹ то в ЕЛ 2-го вида, как и в Н1Л (НПЛ, стр. 108, в Палее нет), — «елико же ратници творять изломаще» (аналогичная вставка в Н4Л и С1Л, но далее — близкое к Ипатьевской летописи «изламаху»⁴⁰).

³² Летопись типа Троицкой, можно думать, уже имела вставки из Хронографа по великому изложению. В таком виде она и отразилась, в свою очередь, в Новгородско-Софийском своде.

³³ В. М. Истрин. Летописные повествования..., стр. 222—223.

³⁴ Ср.: ГИМ, Син. 280, лл. 406—406 об.

³⁵ В. М. Истрин. Хроника Георгия Амартола..., т. I, стр. 567.

³⁶ Там же, стр. 568.

³⁷ Там же, стр. 567.

³⁸ НПЛ, стр. 107. В Палее этого слова нет, но оно есть в Н4Л и С1Л.

³⁹ В. М. Истрин. Хроника Георгия Амартола..., т. I, стр. 567.

⁴⁰ ПСРЛ, т. I, стлб. 44; т. II, стлб. 33; т. IV, стр. 28; т. V, стр. 25. Любопытно, что при составлении Н4Л чтение «ратнии» было изменено на «ратническому чину», как в ЕЛ 1-го вида.

Наконец, рассказ о третьем походе Игоря, датированный 6451 г. (как в Троицкой летописи),⁴¹ представляет механическое соединение известия Хроники Амартола о походе угров «индикта 1» и статьи ПВЛ о походе Игоря на греков. Видимо, один и тот же сюжет и одна и та же дата похода заставили составителя принять «угров» за Игоря (возможно, и палеографическое недоразумение) и объединить оба сообщения. Начало статьи: «Месяца априля индикта 1 поиде Игорь на Греки съ мною силою брегом и морем. Патрекии же Феофан паракимумен ишед, клятвы мирьския створи с ними» — представляет текст Хроники Амартола (ЕЛ 1-го вида), причем заключительная фраза сообщения Хроники («тали от нарочитых мужь поим») вынесена составителем в конец статьи. Выделенные слова прибавлены из ПВЛ. Последующий текст заимствован из ПВЛ: «И услышавше Корсунци, послаша к Роману царю ... И повеле Игорь Печенегом воевати Болгарьскую землю, а сам вземши у Грек злато и всяко узорочье и прииде к Киеву». По некоторым признакам, ПВЛ была использована в редакции, близкой к Троицкой летописи. Так, помимо даты, на это указывают следующие особенности: в Лаврентьевской и Ипатьевской читается «послаша к Роману», а ЕЛ 2-го вида и Владимирский летописец добавляют «царю»;⁴² в Лаврентьевской и Ипатьевской читается: «возьми дань, юже имал Олег, придам и еще к той дани»,⁴³ а в ЕЛ 2-го вида и Владимирском летописце: «возьми дань, елико хоцещи, еже Олег имал и к той ти придам». Приведенные чтения отсутствуют в Н4Л и С1Л, где рассказ следует обычному тексту ПВЛ (и дата — 6452 г.).

Таким образом, на основании анализа статей о походах русских князей на Царьград в составе ЕЛ 2-го вида приходим к выводу, что источниками их служили: 1) первая редакция Еллинского летописца, 2) Хронограф по великому изложению, 3) Н1Л, 4) ПВЛ в редакции, близкой к Троицкой летописи. По ряду признаков, летопись типа Троицкой сама уже была обработана с привлечением тех же самых источников: Н1Л и Хронографа по великому изложению (в таком виде она отразилась в Новгородско-Софийском своде).

Выскажем теперь соображения о времени создания ЕЛ 2-го вида. Основная часть памятника, как и в первой редакции, доведена до смерти императора Романа (948 г.). Затем помещен отрывок из особой редакции Летописца вскоре патриарха Никифора, представляющий список императоров от Никифора Фоки до Мануила Палеолога. При этом после упоминания Алексея Дуки Мурцуфла вставлена Повесть о взятии Царьграда фрягами и примыкающие к ней небольшие рассказы «О иконе Одигитрии» и «О ризе пречистой».⁴⁴ В конце списков А, П, К помещена повесть «О Козарине и о жене его». Список Ч доведен лишь до начальных слов рассказа «О иконе» и обрывается на неоконченной фразе. Это не препятствует, конечно, возможности считать все рассматриваемые списки восходящими к одной редакции, составленной после 1391 г., года вступления на престол Мануила Палеолога.⁴⁵

⁴¹ М. Д. Приселков. Троицкая летопись, стр. 73; ПСРЛ, т. XXX, стр. 19.

⁴² ПСРЛ, т. XXX, стр. 19.

⁴³ ПСРЛ, т. I, стлб. 45; т. II, стлб. 34.

⁴⁴ Вставка обнаруживается тем, что, во-первых, существующие списки Летописца вскоре данной редакции не имеют в своем составе этих рассказов, во-вторых, Повесть дублирует предшествующее известие, что при Мурцуфле «взят бысть Царьград от Латыни месяца априля в 12 в лето 6712».

⁴⁵ Именно таково было мнение А. А. Шахматова (Новая хронологическая дата в истории русской литературы. — ЖМНП, 1904, январь, стр. 175—176).

Д. С. Лихачев предложил, однако, датировать протограф списков ЕЛ 2-го вида⁴⁶ точно 1392 г.⁴⁷ Поводом для этого послужило чтение списка К: «Мануил Палеолог, сын его, лето, православен». Но список К относительно поздний, в старших же списках А и П читается определенно: «Мануил Палеолог, сын его, лет, православен». Аналогично заканчивается список императоров в сокращенной редакции ЕЛ 2-го вида, помещенной в начале рукописи, содержащей Львовскую летопись: «Мануил Полеог, сын его, лет».⁴⁸ Вступление на царство следующего императора Калаяна русские хронографические памятники определяют 6933 г. Поэтому создание ЕЛ 2-го вида можно отнести к концу XIV—первой четверти XV в. Не противоречат этому и данные, полученные выше при рассмотрении известий о походах русских князей на Царьград: здесь была использована летопись типа Троицкой и сходная с той, которая отразилась также во Владимирском летописце, а как известно, в их основе лежит летописная работа конца XIV в. С другой стороны, данный источник был привлечен в Новгородско-Софийском своде, составленном в 30-х годах XV в. Вместе с тем статьи о походах русских князей тесно связаны с остальным текстом ЕЛ 2-го вида, так как в них были использованы аналогичные материалы: 1-я редакция ЕЛ и Хронограф по великому изложению.

Полученная датировка расходится с общепринятой. Как известно, В. М. Истрин определил время создания ЕЛ 2-го вида первой половиной XIII в. Положение В. М. Истрина сводится к следующему: ЕЛ 2-го вида оказал влияние на компилятивное «Пророчество Соломона», а в тексте последнего имеется указание, на основании которого можно вычислить, что памятник составлен в середине XIII в.

Проанализируем приведенный В. М. Истриным отрывок из «Пророчества Соломона», причем для сравнения привлекаем ЕЛ 2-го вида и Хронографическую Палею. Рассмотрим первый фрагмент:

1. Коли царствовал Езекии в Иерусалиме, в то время бяста два брата близнеца в западных странах Ром и Рим. Ром старее Рима. ⁴⁹	Егда царствова Иезекиа в Иерусалиме и бяста брата два в западных странах Ром и Рим. Ром же старее Рима (ГБЛ, Рум. 453, л. 407; ГИМ, Син. 211, л. 531 об.).	Егда царствова Езекиа в Иеросалиме, бысть в 12 лето царства его, бяста два брата в западных странах Ром и Рим. Ром старее Рима (П, л. 140; Ч, л. 56).
--	--	---

В. М. Истрин обратил особое внимание на начало изложения Римской истории, так как в тексте Иоанна Малалы здесь оказалась вставка из Хроники Амартола — указание на одновременное царствование Иезекии в Иерусалиме.⁵⁰ Но присутствие вставки в ЕЛ 2-го вида следует объяснить влиянием Хронографа по великому изложению (ср. то же самое в Палее). К тому же текст «Пророчества» более близок к Палее, поскольку у них обоих отсутствует уточнение ЕЛ 2-го вида «12 лето царства» Иезекии. Отсюда можно заключить, что не ЕЛ 2-го вида оказал влияние на «Пророчество Соломона», а какой-то памятник, основанный

⁴⁶ Д. С. Лихачев относит к этой редакции лишь списки А, П, К, но, как было объяснено, список Ч также должен быть присоединен к этой группе.

⁴⁷ Д. С. Лихачев. Еллинский летописец второго вида. . ., стр. 104.

⁴⁸ ПСРА, т. XX, ч. 1, СПб., 1910, стр. 37. Список Еллинского летописца Львовской летописи, кажется, нельзя возвести непосредственно ни к одному из известных.

⁴⁹ В. М. Истрин. Исследования в области древнерусской литературы, тт. I—V, СПб., 1906, стр. 44.

⁵⁰ Там же, стр. 45.

на Хронографе по великому изложению. Наше мнение подтверждается также тем, что отдельные параллели к «Пророчеству» разбросаны в ЕЛ 2-го вида на большом пространстве (например, в списке Ч на лл. 56—62 об., 163 об.—167 об.), а компактное повествование Палеи сходно и далее с рассматриваемым отрывком до самого его конца:

2. Создаста град и нарекоста имя ему Рим.

3. И уби Ром брата Рима и царствова в нем.

4. Потом же царствова инех 6 до Тракуниа, по Тракуни же не бысть царя, но страхоуть Рим оупати за 464 лета.

5. И потом царствова Иоульи нерожены. Матери его умрѣши, 9 месяць заченши ей, пропоровше ю, изыша из неа. Тем и кесарь наречется римьскыи испороток. От него же вси царне земьстии кесари нарицахуся. И ть Оульи закон и високостнаа лета устави Римляном. И ть поа Клеопатру дщерь Птоломеа царя и Египетьска и изгнав брата еа от царства идя в Египет, юже убив Август и все царство Египетское отъа. И по Оульи бо царствова Август сыновець его.

6. Тыи обладаи всюю землею... Един же Август великий и славен и единовластець бысть сильнее всех нарецащется. Тако и по вселении славный Август кесарь Октаунос рек с победник честных державных Филиз уторатор, еже есть самодержець ... Бяше же Август низок и тонок, просты власы имеа, черн, тонок лицом, леп образом и грозен взором.

И створиша град и нарекоста Рим (ГБЛ, Рум. 453, л. 407; ГИМ, Син. 211, л. 531 об.).

И уби Ром Рима и царствова Ром един (там же).

По Роме же царев инех 6 до Тракунии. И бысть Тракунии 7 царь, и извергоша и. По извржени же его строиша Рим оупати до царя Иоулиа лет 464 (там же).

По оупатех же царствова 1 царь Иоули нерожены. Матери его умерши, 9 месяць, пропорше ю, из неа отроца изыша. Тем же и кесарь наречется, кесарь римский глаголется, испорок. От него же кесареве цари римстии наречени быша. Си же Иоули висикость обрете и законь Румом устави.

...Клеопатри, юже возлюби зело, юже обрете изгнану в Вифанду от своего брата Птоломеа.

...си же Иоули кесарь ту во Александрии изгнав брата еа Птоломеа от царства Егупетска (там же).

...по Оули же царствова Август сын его. В сего царство отвржеся Египет (ГБЛ, Рум. 453, л. 408; ГИМ, Син. 211, л. 533).

Бысть царь 1 един Румом, и сии славный Август, наричашежеся кесарь Август, Актавие сестра его, спобедник честный, дръжавник, Филиз уператор, еже есть самодержець ... Бе же Август тонок, тонким лицом, доброок, доброноровь и жены не име ... И бе обладаа всюю землею (ГБЛ, Рум. 453, л. 409; ГИМ, Син. 211, л. 534).

Как подметил В. М. Истрин,⁵¹ в данном случае текст Хроники Малалы в Палее находится в тесной связи с ЕЛ 2-го вида, как может свидетельствовать вставка там и тут лишней фразы, которой нет в оригинале Малалы и попавшей из Хроники Амартола, — «от него же кесареве цари Римстии наречени быша». Помещение этой фразы в «Пророчестве Соломона» В. М. Истрин объясняет заимствованием из ЕЛ 2-го вида. Но, как видим, вставка из Амартола читается и в Палее. Следует добавить, что в сборнике № 1 из собрания Ундольского (и в других родственных памятниках), где отразился Хронограф по великому изложению (независимо от Палеи),⁵² отмеченные особенности также имеют место и, кроме того, текст местами ближе к «Пророчеству», чем в Палее и ЕЛ 2-го вида: 1) например, здесь, как и в «Пророчестве», читается: «Авгоуст кесарь, Октаунос» (л. 379), в то время как в ЕЛ 2-го вида и Палее — «Авго-

⁵¹ Там же, стр. 121.

⁵² Разбору этих памятников будет посвящена отдельная работа.

уст кesarь и Октавиа, сестра его» (Ч, лл. 167 об.); 2) совпадает также описание внешности Августа — «бе же Авгоуст низък, тънок, прост власы, черн, тънком лицем» (л. 379), между тем как в ЕЛ 2-го вида другой порядок слов — «бе же Август тонок, прост власы, низок, черн, тонкым лицем» (Ч, л. 167 об.; так же и в других списках), а в Палее описание значительно сокращено.

Что касается места возникновения ЕЛ 2-го вида, то здесь мы поддерживаем точку зрения Д. С. Лихачева о новгородском происхождении памятника.⁵³ Как было показано, при составлении ЕЛ 2-го вида были использованы новгородские летописи; в нем отразился и общерусский летописный источник, который, в свою очередь, привлекался в новгородском летописании (ср. Н4Л и С1Л). В ЕЛ 2-го вида вставлена Повесть о взятии Царьграда фрягами, наличие которой в летописном архиве Новгородской Софии документируется древним Синодальным списком.⁵⁴ Наконец, уместно напомнить об одной новгородской летописной компиляции, во многих своих частях близко соприкасающейся с ЕЛ 2-го вида и его источниками (сходна с Новгородско-Софийским сводом). Эта компиляция, с одной стороны, в соединении с Новгородской 5-й летописью и другими источниками представлена летописью Авраамки и списком ГИМ, Син. 154, а о другой — в составе сокращенного Новгородского свода начала 60-х годов XV в. — списками БАН, Доброх. 18 и ГБЛ., Троиц. 805.⁵⁵ Краткость известий не позволяет здесь подробно проанализировать статьи о походах русских князей на Царьград, можно лишь отметить, что даты походов Олега (6414 г.) и Игоря (6448 г.) — такие же, как в ЕЛ 2-го вида и Троицкой летописи. Связь с хронографическими памятниками проявляется также в следующем: 1) перед всеми указанными летописями (ср. еще в Рогожском летописце) помещен краткий обзор по всемирной истории (в летописи Авраамки и сходных дополнен из Пален); 2) в рукописи ГИМ, Син. 154 имеется, хотя и в сокращенном виде, текст «Александрии», во многих местах характеризующийся признаками второй редакции, т. е. именно той редакции, которая присутствует в ЕЛ 2-го вида;⁵⁶ 3) в сборнике ГБЛ, Троиц. 805 читаются также выписки по Византийской истории (от Константина Великого до Романа — текст восходит к Амартолу),⁵⁷ но в царствовании Леона под 6414 г. помещен рассказ (лл. 495 об.—497 об.) о походе Олега на Царьград, тождественный с соответствующим рассказом ЕЛ 2-го вида (текст передан с некоторыми искажениями, но выше в примечании 17 указывался один пример, когда чтение сборника совпадает с Троицкой летописью, в то время как ЕЛ 2-го вида дает другой вариант).

Кроме того, в пользу новгородского происхождения памятника свидетельствует еще следующий факт. В Н4Л под 1395 г. вставлен рассказ

⁵³ Д. С. Лихачев. Еллинский летописец второго вида..., стр. 109.

⁵⁴ Мы не обнаружили признаков самостоятельного пользования хронографическими материалами со стороны составителя С1Л. Поэтому помещение в ней Повести о взятии Царьграда следует относить к Новгородско-Софийскому своду, а не объяснять влиянием на С1Л отдельно ЕЛ 2-го вида, как это предлагает Н. А. Мещерский (Древнерусская повесть о взятии Царьграда фрягами в 1204 году. — ТОДРЛ, т. X, М.—Л., 1954, стр. 123).

⁵⁵ Первый список в научном обороте известен под названием летописца епископа Павла, о втором см.: Б. М. Клосс. Новый памятник русского эпоса в записи XVI века. — «История СССР», 1968, № 3, стр. 154—156.

⁵⁶ В. М. Истрин. Александрия русских хронографов. М., 1893, стр. 243—246. В. М. Истрин видит здесь некоторую промежуточную редакцию, но можно предполагать, что данный список восходит к черновым материалам второй редакции «Александрии».

⁵⁷ ГБЛ, Троиц. 805, лл. 265 об.—376, 477 об.—536.

дьякона Александра о путешествии его в Царьград.⁵⁸ Рассказ читается только в этой новгородской летописи. Оказывается, что помещенные в конце ЕЛ 2-го вида вслед за Повестью о взятии Царьграда две короткие заметки — об иконе Одигитрии и о ризе богородицы — заимствованы как раз из отчета о путешествии дьякона Александра (где перечисляются и другие достопримечательности Царьграда). Таким образом, если, судя по летописи, путешествие дьякона Александра произошло в 1395 г., то ранее этого года и не мог возникнуть ЕЛ 2-го вида.

ЕЛ 2-го вида необходимо опубликовать. Важное значение памятника давно уже признавалось специалистами в области древнерусской литературы, и еще в дореволюционное время была предпринята попытка его издания. Подготовленное К. К. Истоминым, оно, к сожалению, не увидело свет. Но сохранились частично корректурные листы этого издания (312 стр.), один экземпляр которых хранится в Архиве ЛОИИ, другой — в Институте русской литературы АН СССР (в собрании А. С. Орлова). За основной здесь принят древнейший Чудовский список (с вариантами по спискам *П* и *К*), недостающее в нем начало заимствовано из первой редакции ЕЛ (ГПБ, Погод. 1437 с вариантами по ГИМ, Син. 280). Напечатанный текст доведен до л. 233 Чудовского списка. Таким образом, половина памятника, которую можно воспроизвести, например, фототипическим способом, по существу, подготовлена к печати. Оставшуюся часть следует издать на тех же принципах (полагая в основание Чудовский список), лишь заменив в вариантах Пискаревский список на Академический (поскольку последний являлся для него оригиналом).

⁵⁸ См.: ПСРЛ, т. IV, вып. 2, стр. 376—378.

О. В. ТВОРОГОВ

**К изучению древнерусских хронографических сводов
(I. Редакции Еллинского летописца. II. О происхождении
Хронографа западнорусской редакции)**

I. Редакции Еллинского летописца

1. Списки Еллинского летописца

А. Н. Попов указал в своей монографии шесть списков Еллинского летописца (далее: ЕЛ) и установил их принадлежность к двум редакциям.¹ К первой редакции (далее: ЕЛ-1) А. Н. Попов отнес два списка: 1) ГИМ, Синод. собр., № 280, XVI в. (далее: *Син*) и 2) ГПБ, собр. Погодина, № 1437, XVI в. (далее: *Пог*). Ко второй редакции исследователь отнес списки: 1) ГПБ, Кирилло-Белозерское собр., № 1/6 и его продолжение — список ГИМ, Синод. собр., № 86, XVI в. (далее оба списка обозначаем *КБ*); 2) ГПБ, Ф. IV. № 91 (бывшее собр. Толстого, I отд., № 319) конц. XV в. (далее: *Т*) и 3) ГПБ, Софийское собр., № 1520, XVI в. (далее: *Соф*).

Впоследствии А. Н. Попову стали известны еще два списка ЕЛ-2:² 1) ГИМ, Чудовское собр., № 51/353, XV в. (далее: *Чуд*) и 2) ГБЛ, собр. Пискарева, № 162 (бывшее собрание Румянцевского музея № 597), 1485 г. (далее: *Писк*).

В 1948 г. Д. С. Лихачев ввел в научный оборот еще один список ЕЛ-2: БАН, 33.8.13, конца XV в. (далее: *БАН-2*), — и установил, что протограф списков *КБ*, *Писк* и *БАН-2* был не только полнее списка *Чуд*, но в ряде случаев содержал первичные чтения,³ следовательно, вторая редакция (или вид, по терминологии, принятой в статье Д. С. Лихачева) распадалась на две группы списков. В той же статье Д. С. Лихачев предположил, что список *Писк* либо является копией списка *БАН-2*, либо восходит к близкому к нему списку.⁴ Б. М. Клосс недавно привел новый аргумент в пользу того, что список *Писк* — копия списка *БАН-2*.⁵

¹ А. Попов. Обзор хронографов русской редакции, вып. 1. М., 1866, стр. 1—3.

² Библиографические материалы, собранные А. Н. Поповым ... изданные под ред. Михаила Сперанского. Хронографы Московского Чудова монастыря. — ЧОИДР, 1889, кн. 3, стр. 1—11 и 61.

³ Д. С. Лихачев. Еллинский летописец второго вида и правительственные круги Москвы конца XV века. — ТОДРА, т. VI, М.—Л., 1948, стр. 106.

⁴ Д. С. Лихачев. Еллинский летописец второго вида, стр. 108.

⁵ Б. М. Клосс. Книги, редактированные и писанные Иваном Черным. — Записки Отдела рукописей ГБЛ, вып. 32, М., 1971, стр. 65.

Нами обследованы еще четыре списка ЕЛ. Один из них — это фрагмент ЕЛ-1 в сборнике БАН, 45.10.6, конца XV в. (далее: *БАН-1*).⁶ Список содержит начало текста ЕЛ-1 (лл. 324—362 об.) до слов «взметь господь господина твоего свыше главы твоея и рече» (ст. 5, гл. II 4-й кн. Царств в составе вставки библейского текста, завершающей первую часть ЕЛ-1). На лл. 363—378 статья «О рахманех» (ошибочно написано «О рархманех»). На лл. 379—437 об. текст ЕЛ, открывающийся заголовком «Временникъ о крестьяньскихъ царех и Костянтинъ великомъ царѣ» и обрывающийся на рассказе о царствовании Анастасия, на словах «И по малѣ же времени болѣв и лежаше и мльнии бывши и грому велику велми растресковенъ преда духъ лѣт сы 90 и мѣсяць 5». Текст ЕЛ сохраняет ошибочную перестановку в статье о императоре Зиноне, о которой писал А. Н. Попов.⁷ По всем данным, список *БАН-1* восходит к той же группе текстов ЕЛ-1, что и списки *Син* и *Пог*.

Другой список — рукопись ГБЛ, собр. Ундольского, № 720 (*Унд*) — А. Е. Викторов определил как «хронограф ... представляющий один из видов так называемого Еллинского летописца».⁸ В действительности, это список ЕЛ-2, близкий к *БАН-2* и *Писк*, но изобилующий искажениями и лексическими заменами. Текст начинается со слов «во всѣмъ царствии его, якоже сотвори фараон Иосифови» статьи «Видѣние Данилово 10-е о рвѣ и о вмѣтании» и обрывается на словах «священником и чернцем молитися за Феофила царя. Сии же...» статьи «Слово на соборъ 1 недѣли святаго поста. О Феофиле цари и како по смерти прошенъ бысть» (л. 313 об.). Из-за утраты листов пропущен текст с середины статьи «Царство 2-е Августово» до середины статьи «О волсвѣхъ», конец статьи «Царство 3-е Улиана Преступника» и следующий текст до статьи «О Моисии», текст с конца статьи о Грациане и до рассказа о построении храма святой Софии и т. д. Из-за перечисленных дефектов список *Унд* не может оказать существенной помощи для установления истории текста ЕЛ-2.

Третий список — рукопись ГПБ, собр. ОЛДП, F 33 (далее: *ОЛДП*). Это хронограф «особого состава»: к тексту ЕЛ-2 в списке XVI в. позднее, в середине XVII в., были механически присоединены фрагменты Хронографа редакции 1620 г. и текст, с первых строк статьи «О Сифе» восполняющий утраченное начало ЕЛ-2 в основной части списка ОЛДП, которая начинается со статьи о Пике Дие (напомним, что список *Чуд* также не имеет начала, но начинается несколько далее), а обрывается на рассказе о взятии Царьграда крестоносцами в 1204 г. Таким образом, утрачено примерно 6—7 листов в начале и около 3—4 листов в конце текста.

Четвертый список — ГБЛ, собр. Егорова, № 867 (*Ег*) представляет собой копию списка *Писк* (сохраняя, в частности, все его ошибки и пропуски).

* * *

Перейдем к рассмотрению взаимоотношений названных списков. Как уже говорилось, Д. С. Лихачев обратил внимание на противопоставленность списка *Чуд* спискам *КБ*, *БАН-2* и *Писк*. Место списков *Соф* и *Т* в этом противоположении было неизвестно. А. А. Шахматов указывал,

⁶ Описание сборника см.: Исторические сборники XV—XVII вв. Описание рукописного отдела БАН СССР, т. 3, вып. 2. М.—Л., 1965, стр. 110—112.

⁷ А. Попов. Обзор хронографов, стр. 53—54.

⁸ А. Е. Викторов. Очерк собрания рукописей В. М. Ундольского в полном составе. — В кн.: Славяно-русские рукописи В. М. Ундольского, описанные самим составителем и бывшим владельцем собрания. М., 1870, стр. 18—19.

что неполнота и дефектность затрудняют текстологическую характеристику этих списков.⁹ Он считал, например, что список *T* начинается с «Видений Даниила».¹⁰ В действительности оказалось, что список *T* (как и список *ОЛДП*, неизвестный А. А. Шахматову) начинается не с «Видений Даниила», а содержит также отрывки предшествующего им краткого изложения библейских книг.¹¹ Этот факт, как увидим далее, имеет большое значение для установления взаимоотношений ЕЛ-1 и ЕЛ-2.

Сходство *T* и *Чуд* (близкий к ним список *ОЛДП* не привлекаем к сопоставлению) и их общее отличие от остальных списков подтверждаются многочисленными чтениями. Приведем лишь некоторые из них.

1. Входящая в ЕЛ «Книга пророка Даниила» («Видения Даниила») с толкованиями Ипполита в списках *КБ* и *Писк*¹² начинается со статьи о Сусанне; в *T* и *Чуд* она начинается со статьи «Видение 1-е о пленении Иоакима и сыновъ Иудин Иерусалиму граду» (*T*, л. 60 об., *Чуд*, л. 9).

2. В статье о Сусанне в *КБ* и *Писк* читается: «жидове, им же славнѣи всѣх», в *T* и *Чуд* — «жидове, понеже бѣаше славнѣе их всѣх» (*T*, л. 61 об., *Чуд*, л. 10).¹³

3. В *КБ* и *Писк* фрагмент «Данил же бѣ от колѣна иудина . . . но красен благодатию Вышнего» читается после заголовка «Книги Данила пророка. Провидение же времен послѣдних. Видение 1-е, како пророчествова в плене в Вавилонѣ, како царю сон сказа». После фрагмента — заголовок «Видение второе 1-е Данилово о пленении Иоакима царя и сыновъ Иуды Иерусалиму граду». В *Чуд* этот фрагмент помещен после статьи о Сусанне (л. 12—12 об.). В *T* лист с текстом фрагмента не сохранился, но фрагмент не находится там, где он находится в списках *КБ* и *Писк*.

4. В статье «Царство Вавилонское 1-е Навуходоносорова» в *КБ* и *Писк* читается: «И всяческихъ древесъ выпрѣ насадивъ плодовитыхъ, яко подобну пустыихъ лѣсъ висящи» (*Писк*: «висящъ»). В *T* и *Чуд*: «пустыихъ лѣсъ видящихся» (*T*, л. 50 об., *Чуд*, л. 27 об.).

5. В статье «Царство Малеоне в Риме» в *КБ* и *Писк* читается: «поставиша в себѣ ригу силна в сечахъ», в *T* и *Чуд*: «поставиша в себѣ воеводу рикса (в *Чуд* на поле добавлено «ригу») силна в сечахъ» (*T*, л. 85 об., *Чуд*, л. 61 об.).

6. В «Александрии», в статье «О смерти Филиппа царя» в *КБ* и *БАН-2* читается: «Старьи же прѣвое размыслив, како поити на противныя, блюдеться, како бы избыл от него пагубы» (*БАН-2*, л. 10); в *T* и *Чуд*: «Старьи же прѣвое, како поити на противныя, блюдеться, како бы одолѣти (слова «одолѣти» в *Чуд* нет)» (*T*, л. 28 об., *Чуд*, л. 75 об.).

7. В «Александрии», в статье «О Авдире» в *T* и *Чуд* после фразы «иде с ними на другий град прѣскыи и вземъ дары, смиривъ я и дасть им свои дрѣжатель граду, в немже живутъ» повторено: «и оттудѣ, поим воя, иде с ними на другий град . . . в немже живутъ» (*T*, л. 11 об., *Чуд*, л. 92—92 об.; ср. *БАН-2*, л. 22 об.).

Таким образом, списки *T* и *Чуд* содержат ряд общих чтений. При этом списки восходят не друг к другу, а к общему протографу, так как

⁹ А. А. Шахматов. Древнеболгарская энциклопедия X века. — Византийский временник, т. VII, вып. 1—2, СПб., 1900, стр. 10.

¹⁰ Там же, стр. 2 и 10.

¹¹ *T*, лл. 66, 65 и 60 (при переплетении рукописи порядок листов перепутан).

¹² Списки *БАН-2* и *Соф* начинаются с «Александрии» и не могут быть привлечены к сопоставлениям.

¹³ Тексты цитируются по спискам *КБ* и *T*.

в обоих встречаются отдельные вторичные чтения. Назовем сходные списки *Чуд*, *Т* и *ОЛДП* — Чудовским видом ЕЛ-2, а списки *БАН-2*, *Писк*, *Ег*, *Унд*, *КБ* и *Соф*, лучшим из которых является список Библиотеки Академии Наук, — Академическим видом.

Как же соотносится протограф списков *Т*, *Чуд* и *ОЛДП* с протографом списков Академического вида? Д. С. Лихачев привел ряд примеров вторичности чтений списка *Чуд*.¹⁴ Вторичность некоторых чтений может быть подтверждена сопоставлением их с текстом источников ЕЛ. В Хронике Георгия Амартола, например, читается: «яко подобна густых лѣс висящих». ¹⁵ Так же читается и в *Пог* списке ЕЛ-1 (л. 73). Следовательно, чтение списков *КБ* и *Писк* (см. выше, пример № 4) первично по отношению к спискам *Т* и *Чуд*. Чтение *КБ* и *Писк* «поставиша в себѣ ригу сила в сечах» (пример № 5) соответствует чтению *Пог* (л. 87 об.), чтению Виленского хронографа и, наконец, эквивалентно греческому тексту Малалы.¹⁶ Чтение *КБ*, *Писк* и *БАН-2* в статье «О смерти Филиппа царя» сходно с чтением ЕЛ-1 (в *Пог*, однако, фраза оканчивается словами: «како бы избыл его» — л. 116; в *Син* — «како ся бы избыл его»). Вторичность ошибочного повтора в статье «О Авдире» (пример № 7) не требует доказательств.

Количество примеров, подтверждающих близость списков *Т* и *Чуд* и вторичность некоторых из общих чтений сравнительно с чтением списков, восходящих к протографу Академического вида, можно без труда увеличить.¹⁷

Как уже говорилось, А. А. Шахматов затруднялся дать характеристику и списку *Соф*, начинающемуся с «Александрии» и оканчивающемуся словами «и вся премудростию сътвори, исполни же премудрости душевныя» (конец статьи «Царство Титово, сына Успасиана»). Судя по оформлению последнего листа (знак конца текста в виде трижды перечеркнутой тильды; оставлены чистыми последние три строки) и избранному формату (рукопись содержит 515 л. при формате в 4°: едва ли она могла быть значительно большего объема), перед нами не дефектная рукопись, а извлечение из ЕЛ, границы которого были определены самим переписчиком.

Отдельные чтения (нередко вторичные и испорченные) сближают список *Соф* со списком *КБ*, противопоставляя его не только *Чуд* и *Т* спискам, но и спискам *БАН-2* и *Писк*. Например: «упаты нача наставляти на лѣта» (л. 336 об.) вм. «поставляти»; «прозвав бысть Макеос» (л. 336 об.) вм. «прозван бысть Макелос»; «пришед воду от нарицаемых рѣк» (л. 338) вм. «приведе воду»; «наречеса убо есть» (л. 339) вм. «наречена убо есть» и т. д.

Судя по филиграмм (одна из них наиболее близка к филиграмме № 1882 у Брике, датируемой 1586 г.; другие филиграммы того же типа в известных нам альбомах не обнаружены), список *Соф* можно датировать концом XVI в.

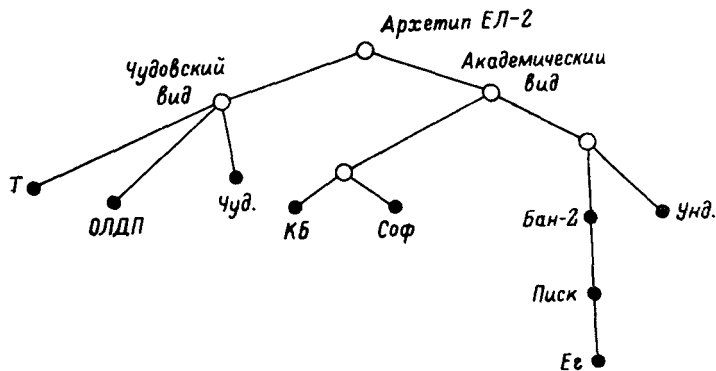
¹⁴ Д. С. Лихачев. Еллинский летописец второго вида, стр. 106.

¹⁵ См.: В. М. Истрин. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе, т. I. Пгр., 1920, стр. 185.

¹⁶ В. М. Истрин. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе. Книги шестая и седьмая. — СОРЯС, т. XXXIX, № 3, СПб., 1911, стр. 27.

¹⁷ Ср. также в *Т* и *Чуд*: «философ ... Александр» вм. «философ Александър» (*КБ*) или «Анаксимандр» (*Пог*); «царя мидийска» вм. «царя перска»; вставка (добавленные слова заключены в скобки) во фразе: «о немъ же глагола (по двою же на десять мѣсяцу царства его) и бѣ прѣходя в нем с грѣдынею»; ср. в Хронике Амартола: «о немъже глагола, в немъже прихода с гордынею мноюю» и др.

Итак, соотношение известных сейчас списков ЕЛ-2 может быть представлено следующей стеммой:



Для обозначения архетипного текста списков *КБ*, *Соф* и *БАН-2* (в нашей стемме — архетип Академического вида) было предложено название «редакция 1392 года». Основанием для этого определения послужил тот факт, что в заключающем текст ЕЛ (в списках *КБ*, *БАН-2* и *Писк*) перечне византийских императоров читается: «81. Иванъ и паки Палеологъ лѣтъ 31, православенъ. 82. Андроникъ, сынъ его, лѣта 3, православенъ. 83. Таже Иоанъ Палеологъ, еже и отецъ сего лѣт 8, вкупѣ лѣта царства его всѣхъ 46. 84. Мануиль Палеологъ, сынъ его, лѣто, православенъ». «Отсюда следует, — писал приведший эту цитату¹⁸ А. А. Шахматов, — что протограф обоих указанных списков (т. е. списков *Писк* и *КБ*, известных тогда А. А. Шахматову, — О. Т.) относится к первому году царствования греческого императора Мануила, т. е. к 1391-му году. Действительно, иначе трудно объяснить, почему перечень императоров оборван на Мануиле ... а также почему не указано числа лет его царствования».¹⁹ Б. М. Клосс в беседе со мной высказал предположение, что в архетипном списке вида могла быть по небрежности или неосведомленности составителя пропущена цифра, указывающая на количество лет царствования Мануила: в списке *БАН-2* читается «лѣт», что может быть раскрыто и как «лѣтъ» и как «лѣто» (форма «лѣто», читающаяся в *КБ*, в этом случае результат переосмысления), и поэтому нет оснований относить время создания архетипа Академического вида к 1391—1392 гг. Добавим от себя, что составитель архетипа мог перенести перечень императоров из иного источника, в этом случае датировка будет относиться к источнику, а не к Академическому виду ЕЛ-2.²⁰ Мы можем лишь ограничиться утверждением, что архетип Академического вида не мог возникнуть ранее 1391 г. На этом основании мы предпочли не называть архетип списков *КБ*, *Соф*, *БАН-2* и *Унд* «редакцией 1392 г.».

¹⁸ По списку *КБ*.

¹⁹ А. А. Шахматов. К вопросу о происхождении Хронографа. — СОРЯС, т. LXVI, СПб., 1900, стр. 71.

²⁰ Ср., например, перечень византийских императоров, содержащийся в рукописи ГБЛ, собр. Ундольского, № 1 (л. 419). Он также оканчивается императором Мануилом, но этот перечень не мог быть извлечен из ЕЛ-2: в последнем перечень включает лишь императоров после Никифора Фоки, тогда как в списке Ундольского перечень начинается именем Константина I.

2. Соотношение Еллинского летописца первой и второй редакций

Вопрос о соотношении ЕЛ первой и второй редакций и их отношении к архетипному тексту памятника — один из наиболее сложных. А. Н. Попов считал, что ЕЛ-2 восходит к ЕЛ-1. В «Обзоре» он писал: «Под второй редакцией Еллинского летописца должно разуметь собственно переделку одной последней половины этого памятника начиная с „Александрии“. Подвергалась ли изменению первая половина (до «Александрии»), решить нельзя по неимению нужных данных».²¹ Последняя оговорка основана на недоразумении: А. Н. Попов не мог думать, что списки ЕЛ-2 начинаются с «Александрии»: известный ему и им же описанный список КБ начинался с «Видений Даниила», которые, с толкованиями Ипполита и вставками «исторических» статей из ЕЛ-1, уже представляют собой часть ЕЛ-2. Сам же Попов отмечал изменения в статьях о Риме, т. е. также до «Александрии». Наконец, до настоящего времени никто не обратил внимания на то, что список Т (известный А. Н. Попову еще при написании «Обзора») начинается даже не с «Видений Даниила», а с предшествующего текста — пересказа библейских книг, который в полном объеме мы находим в списках Чуд и ОЛДП.

Впоследствии, когда А. Н. Попов ознакомился со списком Чуд, он обошел вниманием первую часть списка, почти тождественную с ЕЛ-1, подчеркнув лишь, что «Чудов. рукопись могла быть составлена по 1-й ред., но ни в коем случае из Чудовской рукописи не могла произойти 1-я редакция».²²

Вернемся к рассуждениям А. Н. Попова в «Обзоре». Он утверждал там, что в ЕЛ-2 «вся первая половина Еллинского летописца до „Александрии“, наполненная греческими мифами и баснями, подверглась исключению и заменена библейскими книгами, только небольшое число статей чисто исторического содержания нашло себе место рядом с священным писанием».²³ Это замечание несколько исправляет приведенное выше утверждение об изменениях, внесенных в ЕЛ-2 будто бы только после «Александрии», но оставляет в силе мнение, что библейские книги предшествовали тексту собственно ЕЛ-2, начинающемуся с «Видений Даниила», хотя об этом А. Н. Попов не говорит прямо. (В списке КБ, пишет он, «непрерывный библейский рассказ кончается IV книгою Царств. За ней следуют: Видения Даниила пророка. За пятым видением „О сне дуба“ начинаются статьи из Еллинского летописца и Амартола».²⁴ Возможно, А. Н. Попов относил «Видения Даниила» к библейскому тексту, предшествующему ЕЛ, но «распространенному» вставками отдельных статей из ЕЛ-1.)

Обнаружение Чуд списка осложнило вопрос о соотношении видов: в Чуд читалась вся первая часть ЕЛ-1, «наполненная греческими мифами и баснями», которую А. Н. Попов считал исключенной в ЕЛ-2 и замененной библейскими книгами, но выписке из III и IV книг Царств (читающейся в ЕЛ-1) соответствовал краткий пересказ этих книг. Обнаруженный новый список ЕЛ-2 — список Писк — также не помог решению задачи: перед «Видениями Даниила» вместо библейских книг здесь читался фрагмент из Хроники Амартола.²⁵

²¹ А. Попов. Обзор хронографов, стр. 72—73.

²² Библиографические материалы, собранные А. Поповым, стр. 11.

²³ А. Попов. Обзор хронографов, стр. 73.

²⁴ Там же, стр. 74.

²⁵ Фрагмент соответствует тексту Амартола, читающемуся на стр. 53—183 издания Хроники: от сотворения мира до последних израильских царей.

А. А. Шахматов обратил внимание на различие текстов, предшествующих ЕЛ-2. Он писал, что в ЕЛ-2 «в противоположность первой редакции находится книга Даниила пророка (с толкованиями): отсюда, действительно, можно вывести заключение, что составитель второй редакции имел в виду ввести в состав Еллинского летописца библейские книги, но остается неясным, почему мы находим эти книги только в одном списке этой редакции (т. е. в списке *КБ*, — *О. Т.*), между тем как остальные списки не только не ввели их в состав Еллинского летописца, но даже исключили из него III и IV книги Царств, помещенные в предполагаемом оригинале их — первой редакции Еллинского летописца?»²⁶

Какие же «остальные списки» имеет в виду А. А. Шахматов? Если список *Лиск*, то там исключены не только книги Царств, но вообще отсутствует вся первая часть ЕЛ, замененная фрагментом из Амартола. Если список *Чуд*, то выписки из книги Царств заменены там их кратким пересказом. Наличие того же пересказа в списке *Т*, как говорилось, осталось А. А. Шахматову неизвестным, а последний из находившихся в поле зрения ученого список — Софийский — начинается с «Александрии». Таким образом, введение в текст ЕЛ-2 книг Даниила и помещение нескольких библейских книг перед текстом ЕЛ и *КБ*²⁷ еще не давали достаточного основания для предположения об обязательности помещения библейских книг перед текстом ЕЛ.

Критика гипотезы А. А. Шахматова, по которой дошедшие до нас виды ЕЛ — «это обрывки, осколки той обширной энциклопедии, каковою мы должны признать первоначальную редакцию Еллинского летописца»,²⁸ была предпринята еще в 1903 г. В. М. Истриным.²⁹ Против предположения А. А. Шахматова говорят, на наш взгляд, и данные, которые мы получаем при сравнении ЕЛ-1 и ЕЛ-2.

Сравним текст списка *Чуд* и текст ЕЛ-1 в их «библейской части», т. е. до рассказа о Навуходоносоре (в ЕЛ-1) и до «Видений Даниила» (в *Чуд*).³⁰

Тексты в основном совпадают, однако имеются три существенных расхождения.

1. Статья о Лоте в *Чуд* начинается словами: «Лот же вселися в Содомъх. По потреблении же содомьстѣм двѣ дщерѣ Лотовѣ упоиста отца своего вином. И той же ноши пришед старѣишая, бысть с отцемъ своим...» Далее следует библейский текст ст. 33—38 19-й главы кн. Бытия. В ЕЛ-1 приводится полный текст 19-й главы. Есть две возможности объяснения этого расхождения: либо в архетипе ЕЛ читался сокращенный текст (как в *Чуд*), но в протографе ЕЛ-1 пересказ был заменен полным библейским текстом. Либо, напротив, статья о Лоте представляла собой полный текст 19-й главы, а в протографе Чудовского вида ЕЛ-2 начало статьи было опущено и заменено пересказом. Прежде чем

²⁶ А. А. Шахматов. Древнеболгарская энциклопедия X века, стр. 5.

²⁷ В *КБ* перед текстом ЕЛ читаются следующие библейские книги: Бытия (лл. 10—109 об.), Исход (лл. 109 об.—188), Левит (лл. 188 об.—248), Числа (лл. 249—328 об.), Второзаконие (лл. 329—399), Иисуса Наввина (лл. 400—451 об.), Судей (лл. 451 об.—506 об.), Руфь (лл. 507—514 об.), I кн. Царств (лл. 515—590), II кн. Царств (лл. 590—650 об.), III кн. Царств (лл. 650 об.—714 об.), IV кн. Царств (лл. 714 об.—758) и Есфирь (лл. 758—769 об.).

²⁸ А. А. Шахматов. Древнеболгарская энциклопедия X века, стр. 11.

²⁹ См.: В. И. Истрин. Один только перевод Псевдокаллисфена, а древнеболгарская энциклопедия X века — мнимая. — Византийский временник, т. X, вып. 1—2, 1903.

³⁰ В интересующих нас пределах текста в списке *Т* утрачены листы и сохранились лишь два небольших фрагмента.

ответить на этот вопрос, целесообразно рассмотреть другой, аналогичный случай.

2. В *Чуд* находится конспективное изложение содержания III и IV книг Царств, а в ЕЛ-1 после рассказа о Ровоаме следует полный текст III книги (начиная с 3-го ст. 12-й гл.) и IV кн. Царств. Начало интересующего нас места в *Чуд* и ЕЛ-1 таково:

Чуд

По Соломонѣ же царствова Ровоам, сын его, лѣт 17 в Иерусалимѣ. При семь убо Ровоамѣ разделишася колѣна израилева... (л. 4 об.)

ЕЛ-1 (*Пог*)

По Соломонѣ же царствова Ровоам, сын его, лѣт 17. И глаголаша людие к царю Ровоаму, глаголюще: Отець твой отягци ярем нашъ... (л. 17)

Зададимся вопросом: в *Чуд* или ЕЛ-1 текст выглядит более «естественным»? Основной прием обработки библейского рассказа в общем для *Чуд* и ЕЛ-1 тексте — это краткий, конспективный пересказ. Так I и II книги Царств в *Чуд* и ЕЛ-1 изложены так: «Самоил же по повелению божию помаза им Саула на царство, сына Кисова. И бысть же Саул 1 царь в Израили, и царствова лѣт 40. По сем царствова Давид, сын Иосѣев, 80 лѣт и умре. По Давидѣ же царствова Соломон, сын его, 40 лѣт. И бысть у Соломона царя 700 жен, а наложницъ 300, а книг 8000. И бысть всѣх лѣт Соломонов 60 лѣт. По Соломонѣ же царствова Ровоам...» (*Чуд*, л. 4 об.; в *Пог* — сходно). Естественным продолжением этого конспективного пересказа является столь же конспективный текст *Чуд*, а полный библейский текст в ЕЛ-1 выглядит как инородная вставка. Действительно, если в нескольких словах изложена столь значимая в Библии история Давида и Соломона, то почему дословно приводится текст, повествующий о куда менее значительных персонажах и событиях последующих царств?

Допустим, однако, что в ЕЛ-1 сохранен первоначальный текст ЕЛ, для которого было характерно такое сочетание пересказа и дословных извлечений из Библии. Тогда окажется, что *Чуд*, точно определив, где кончается пересказ и начинается полный библейский текст, заменил этот последний пересказом, исполненным в той же манере, что и пересказ книги Судей, книги Руфь или первых книг Царств. Это представляется маловероятным.

Первый из рассмотренных нами примеров — различия в изложении истории Лота — менее выразителен: здесь общая для ЕЛ-1 и *Чуд* часть как раз представляет пусть небольшое по объему (гл. 19, ст. 33—38), но дословное извлечение из Библии. Однако включение всей первой половины главы (примерно в три с половиной раза превосходящей общий текст) в ЕЛ-1 все же выглядит вторичным на фоне — подчеркиваем — конспективного изложения остального библейского текста.

Во-вторых, в пользу нашей точки зрения о вторичности библейских вставок в ЕЛ-1 говорит и такое наблюдение. Если встать на точку зрения А. А. Шахматова и видеть в библейских книгах, читающихся в начале списка КБ, остатки свода, к которому восходят дошедшие до нас виды ЕЛ, то следует ожидать текстуального тождества библейских фрагментов ЕЛ-1 с текстом библейских книг в КБ.³¹ Однако в действительности оказывается иначе. Приведем лишь несколько примеров различия чтений первых глав фрагмента из полного библейского текста III книги Царств в ЕЛ-1 и того же текста в составе библейских книг в списке КБ:

³¹ См.: А. А. Шахматов. Древнеболгарская энциклопедия X века, стр. 9.

Пог (лл. 17—18)

яко уность моя доблениши естъ чре(с)л
отца моего, понеже естъ отец мой нало-
жил на вы яремь наш тяжек

отец мои каза вы боем

и к тому не приступиша израильти
к дому Израилеву до днешняго дни

пушьша и пустиша на събор

и бысть слово божие к Самеону

и послушаша людие глагол господень

КБ (лл. 687 об.—689 об.)

яко юность моя довлѣши естъ чресл
отца моего и понеже отецъ мой на вы
ярем тяжек на выю наложил

отец мои показа вы ранами

и к тому не приступиша израиляи к дому
Июдину и Израилеву до днешнего дни

и пушьше по него и призваша на събор

и бысть слово господне к Симеону

и послушаша словес господень

Приведенные разночтения, на наш взгляд, могут свидетельствовать о том, что тексты восходят к разным версиям перевода библейских книг, и тогда, следовательно, наличие библейских фрагментов в ЕЛ-1 и текста библейских книг в КБ не имеет никакого отношения к составу протографа ЕЛ.³²

В заключение приведем еще один аргумент в пользу вторичности библейских вставок в ЕЛ-1. В конце краткого пересказа библейских книг перед рассматриваемой вставкой из III книги Царств в ЕЛ-1 читается указание на число лет царствования Ровоама: «и бысть всѣх лѣт Соломоновъ 40 лѣт, лѣт 17»³³ По Соломонѣ же царствова Ровоам сын его лѣт 17» (Пог, л. 17). Если бы краткий пересказ и фрагмент из библейских книг искони составляли бы одно целое, то это указание на продолжительность царствования Ровоама едва ли бы предшествовало вставке, так как оно повторяется на своем месте в составе приводимого далее библейского фрагмента, при этом в другой редакции: «И царьствова Ровоам сын его в него мѣсто, сый шестинадесят лѣт, егда царь бысть. Царствова лѣт 17» (Пог, л. 18). В Чуд место фразы «царствова Ровоам сын его лѣт 17» естественно, так как далее идет пересказ текста, следующего в Библии после этой фразы.

3. Несколькo сложнее обстоит дело с различиями в статье «Исавле бытие» (так в ЕЛ-1, в Чуд — «Бытие Исавле»). Статья состоит из нескольких компонентов (за основу взят текст ЕЛ-1,³⁴ отличия Чуд оговорены):

а) «Поя собѣ («Исав», — слово это читается только в Чуд) жены от Хананеи . . . сии естъ Едом. От сего идумеане и амаликитяне».

б) «Минувшу же единому лѣту по умертвии Исаковѣ» — эта фраза читается только в ЕЛ-1 (см. ниже, пункт «г»).

в) «У Иакова же родишася 12 сынов . . . Иосиф и Веньямин» — пересказ текста из книги Бытия (гл. 35, ст. 22—26).

г) В ЕЛ-1 продолжается апокриф (ср. пункт «б») о вражде Исав и Иакова: «Поиде Исав с 4 (вместо с 4000, — О. Т.) мужь на брата . . . и быша Иакову 3 печали в единый мѣсяць».

В Чуд вместо этого читается продолжение пересказа библейского текста (Бытия, гл. 35, ст. 26—29). Последняя фраза отсутствует в Библии, но может быть соотнесена с текстом Палеи (см. ниже).

³² Отметим, что библейский текст, читающийся в хронографических сборниках XV в. (ГПБ, Новое собр. рукоп. книг, 1918 г. F № 27, и в близком к нему по составу сборнике ГБЛ, собр. Троице-Серг., № 728), сходен с библейским текстом, предшествующим КБ, а не с текстом вставок в тексте ЕЛ-1.

³³ В подготовленном К. Истоминым издании ЕЛ (сохранились корректурные листы первой части памятника) наличие в Пог слов «лѣт 17» (явная описка) не оговорено; в списке БАН-1 этих слов нет (ср. л. 340 об.).

³⁴ ЕЛ-1, Пог, лл. 13 об.—14.

А. Н. Попов, анализируя этот текст, указал, что статья заимствована из Толковой Палеи, и указал для сравнения список Палеи Погодинского собрания (№ 1435), откуда и привел параллельное место.³⁵ Однако в Погодинском списке (Полной редакции Палеи, — по терминологии В. М. Истрина) соответствие с ЕЛ-1 не кончается словами «погубиша вся воя Исаковы», как можно было бы думать, исходя из выписки А. Н. Попова, но продолжается и далее: «Сынови Иаковли възложиша дань на сыны Исаковы, и платиша дань, донелѣже прииде Иаков в Египеть к Иосифови, егоже братиа продаша. Его же слышав Иаков погыбша и наложница Иаковля Валла, раба Рахилина, плачущи. И умре дщи Иаковля Дина. И быша Иакову 3 печали в единь мѣсяць» (ср. *Погод.* № 1435, лл. 99 об.—100). В. М. Истрин, однако, считал, что конец сказания о Исаве и Иакове, начиная от слов «ко Иосифови, его же братия продаша...», «правдоподобнее рассматривать... как дополнение редактора Синод. типа Палеи, чрез меру расписавшегося»,³⁶ имея в виду, что этот текст отсутствует в Соловецком списке Полной палеи, но читается в Синодальном списке № 210.³⁷

В действительности же оказывается, что окончание сказания о Исаве и Иакове читается не только в Синодальном, но и в Погодинском списке Полной палеи и что ЕЛ-1 содержит сказание как с упомянутым окончанием, так и с предшествующим сказанию (в списках Синодальном № 210 и Погодинском № 1435) перечнем сыновей Исав. Ср.:

ЕЛ-1, *Пог*

Поя собѣ (Исав, — добавлено в *Чуд*) жены от Хананей и роди от них сыны: Иеифаз, Рогоил, и Евсь, и Еглом, и Корѣи, и въселися в горѣ Сиирѣ. Си есть Едом, от сего идумеане и амаликитяне (л. 13 об.).

Палея, *Погод.* № 1435

Поят (же Исав, — добавлено в *Син.* 210) собѣ жены от Хананѣи и роди от них 5 сынов: Елифаз, Рагуил и Есвь, Еглом, Корѣи, и вселися в горѣ Сиаре. Си есть Едомъ, от сего идумиане и амаликити (л. 99 об.).

При этом В. М. Истрин не предполагал, что Палея служила источником ЕЛ (тем более ЕЛ-1). Отмеченное совпадение списков Полной палеи и ЕЛ-1 примечательно и требует еще своего объяснения.

Но вернемся к соотношению ЕЛ-1 и *Чуд*. Как бы то ни было, текст апокрифической легенды, отразившейся в ЕЛ-1 и Палее, — реальность, и ясно, что в ЕЛ-1 этот цельный текст разрезан вставкой из Библии (фрагмент «в»). Вторичность этой вставки не вызывает сомнений, но этому будто бы противоречит текст *Чуд*, где, напротив, отсутствует апокрифическая легенда, но зато продолжен текст вставки из Библии. Всему этому может быть предложено такое объяснение: в общем протографе ЕЛ-1 и *Чуд* (далее мы постараемся доказать, что начальная часть *Чуд* присутствовала и в протографе ЕЛ-2) читался текст апокрифической легенды, с которым «сосуществовал» библейский фрагмент. Фрагмент именно «сосуществовал», т. е. либо был написан на поле, либо находился на отдельном листке. Составитель ЕЛ-1 неудачно выбрал место для вставки его в текст, разрезав при этом текст легенды, и опустил вторую половину этого библейского фрагмента. Составитель *Чуд*, напротив, посчитал, что библейский текст заменяет апокрифическую легенду, и опустил ее целиком. Но след обращения его протографа к апокрифическим сказаниям сохранился в виде дополнения к библейскому тексту,

³⁵ А. Попов. Обзор хронографов, стр. 20—21.

³⁶ В. М. Истрин. Редакции Толковой палеи. СПб., 1907, стр. 18.

³⁷ Толковая палея 1477 г. Воспроизведение Синодальной рукописи № 210, вып. I. 1892 (изд. ОЛДП), лл. 110 об.—111.

Ср. в *Чуд* (разрядкой слова, отсутствующие в Библии): «И погрѣбоста и Исав и Яков, сынове его, в пещере съгубей прямо Мамъврии»; в *Син*, 210: «и погрѣбоста и в пещерѣ сугубей ... противу Мамбрии» (л. 144 об.).

Итак, сопоставления ЕЛ-1 и ЕЛ-2, как нам кажется, неуклонно ведут к выводу, что первая часть ЕЛ-1 носит следы вторичных изменений и в общем протографе ЕЛ-1 и ЕЛ-2 едва ли читались те фрагменты из библейских книг, которые мы находим в списках ЕЛ-1. Поэтому, вопреки А. Н. Попову и В. М. Истрину, мы присоединяемся к мнению А. А. Шахматова, что «памятник, к которому восходят все известные нам списки Еллинского летописца 2-й редакции, должен быть поставлен наряду с 1-ю редакцией Еллинского летописца и вместе с нею возводиться к общему оригиналу и источнику, совершенно независимо отразившемуся, с одной стороны, в так называемой 1-й редакции, а с другой — в так называемой 2-й редакции Еллинского летописца».³⁸ Однако в отличие от А. А. Шахматова этот общий протограф мы представляем себе не в виде гигантской «энциклопедии», в которую входили библейские книги, греческие хроники и т. д., а в виде текста, наиболее близко переданного в ЕЛ-1, но в который (в списках, называемых нами списками ЕЛ-1) внесены вторичные добавления (вставки из Библии, а также, возможно, и статья о древнеболгарских царях, которую А. А. Шахматов тоже считал одним из аргументов в пользу существования «древнеболгарской энциклопедии»). Этот протограф ЕЛ-1 и ЕЛ-2 назовем Архетипным видом ЕЛ (далее: ЕЛ-АР). Аргументацию, приведенную В. М. Истриным в пользу происхождения ЕЛ-2 из ЕЛ-1, при этом не приходится пересматривать. Ведь В. М. Истрин опирался на наблюдения над текстом Амартола в составе ЕЛ-1 и ЕЛ-2.³⁹ В этой части ЕЛ-1 тождествен ЕЛ-АР и усмотренная В. М. Истриным зависимость справедлива. Словом, текст ЕЛ-1 — это текст ЕЛ-АР, но без вставок из библейских книг.

Мы можем добавить к наблюдениям В. М. Истрина несколько уточнений. Исследователь приводит перечень чтений ЕЛ-1 по списку *Син*, которые отличаются от чтения ЕЛ-2, тогда как в большинстве случаев чтения ЕЛ-1 и ЕЛ-2, отличные от чтений перевода *Хроники* и, следовательно, индивидуальные для ЕЛ, совпадают, чем и доказывается связь этих видов. Но кроме них есть несколько чтений, присущих списку *Син*, но отсутствующих в ЕЛ-2. Мы проверили некоторые из этих чтений. При этом оказалось, что (ср. с таблицами, приведенными В. М. Истриным на стр. 376 II тома издания *Хроники*) в большинстве случаев в списке *Пог* читается тот же, что и в *Син* текст: «дѣяних» (л. 188 об.), «обѣща» (л. 189), «внегда» (л. 191 об.), пропуск слов «сын его лѣт три» (л. 218). Те же совпадения чтений *Син* и *Пог* мы находим и в чтениях, которыми ЕЛ отличается от отдельного перевода Амартола в Троицком списке и второй редакции: «възвышаема» (л. 188 об.), «близ» (л. 221), «в рождѣх» (л. 221). Это говорит о том, что оба списка *Син* и *Пог* восходят к общему протографу (ЕЛ-1), отличавшемуся от общего протографа ЕЛ-1 и ЕЛ-2, т. е. текста ЕЛ-АР, что не противоречит нашей гипотезе, а лишь подтверждает ее. Лишь в отдельных случаях список *Пог* отличается от чтений *Син* (например, «и еще под инѣм мѣстом» — *Пог*, л. 219 об.; ср. в *Син*: «но тыще под инѣм мѣстом»), что свидетельствует об индивидуальном чтении списка *Син*.

³⁸ А. А. Шахматов. Древнеболгарская энциклопедия X века, стр. 6.

³⁹ В. М. Истрин. Хроника Георгия Амартола, т. II, стр. 365—366, 373—377 и др.

Итак, мы выдвигаем следующее предположение: дошедшие до нас списки *БАН-1*, *Пог* и *Син* восходят к общему архетипу — *ЕЛ-1*, который вместе с архетипом *ЕЛ-2* восходит к *ЕЛ-АР*.

3. Еллинский летописец второй редакции

Остался невыясненным вопрос, каковой была первая часть (до «Видений Даниила») *ЕЛ-2*. А. А. Шахматов объяснял отличие начальной части списка *Чуд* (то же относится и к сходному с ним списку *Т*) от списков *КБ* и *Писк* (в *БАН-2* и *Соф* текст начинается с «Александрии» или статьи, предшествующей ей) тем, что все списки восходили к некоему обширному тексту, содержавшему и текст хроник, и текст библейских книг, из которого «редактор Чудовского списка выбрал ту часть своего оригинала, где приводились заимствования из Малаалы в связи с вставленными в статьи этой Хроники апокрифическими сказаниями. Редактор Пискаревского списка ограничился внесением начала Хроники Амартола и, наконец, редактор Кирилло-Белозерского списка предпочел остановиться на библейских книгах».⁴⁰ Мысль о существовании компе-диума, к которому восходили дошедшие до нас списки *ЕЛ*, уже была рассмотрена выше и признана несостоятельной. Сейчас остановимся на более частных вопросах. Во-первых, если следовать А. А. Шахматову, то нужно допустить в гипотетической «энциклопедии» параллельное сосуществование полных библейских книг (отразившихся в *КБ*) и краткого их пересказа (ср.: *Чуд*, *Т* и *ЕЛ-1*), что уже маловероятно. Во-вторых, по А. А. Шахматову, энциклопедичным сводом являлась не только «первоначальная редакция нашего памятника», но и «протограф списков II вида» (т. е. *ЕЛ-2*) и даже «протограф ... второй редакции» второго вида (т. е. Академического вида), что заставляет допускать существование «энциклопедии» вплоть до XIII в. и двукратное «разрушение» ее: в *ЕЛ-1* и в списках, вышедших из архетипа Академического вида.

Нам представляется более естественной следующая версия: *ЕЛ-АР*, как уже говорилось, в своей первой части содержал краткий пересказ библейских книг, слитый с извлечениями из хроник Малаалы и Амартола. В *ЕЛ-2* это начало было сохранено (до конца пересказа библейских книг включительно), затем были вставлены «Видения Даниила» и переработана последующая часть текста. Этот текст сохранился в Чудовском виде *ЕЛ-2*. В Академическом виде вся первая часть текста до «Видений Даниила» была отброшена (может быть, в результате механической утраты текста). Таким образом, оказалась нарушенной сама идея Еллинского летописца — дать свод всемирной истории начиная от «сотворения мира». Эта ущербность по мере возможности восполнялась в отдельных списках: в *Писк* изложение библейской истории до кануна захвата Иерусалима Навуходоносором (т. е. до событий, нашедших отражение в «Видениях Даниила») было вставлено из Хроники Амартола; в *КБ* перед текстом *ЕЛ* были переписаны библейские книги, повествующие как раз о том же периоде библейской истории;⁴¹ какой-то, и довольно значительный по объему текст, предшествовал *ЕЛ-2* и в списке *БАН-2*.

Д. С. Лихачев высказал предположение (подтвержденное позднее и Б. М. Клоссом), что список *Писк* является копией списка *БАН-2*.⁴²

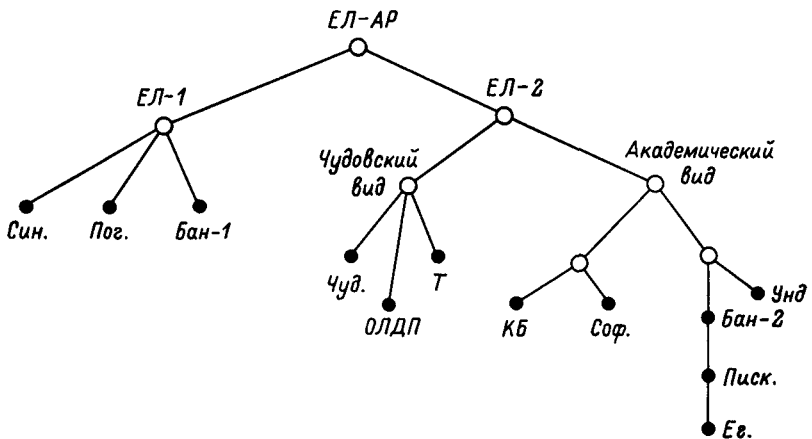
⁴⁰ А. А. Шахматов. Древнеболгарская энциклопедия X века, стр. 10—11.

⁴¹ См. выше, прим. 27.

⁴² Д. С. Лихачев. Еллинский летописец второго вида, стр. 108.

Содержал ли в этом случае список *БАН-2* Хронику Амартола, так же как и список *Писк*?⁴³ Известно, что список *БАН-2* утратил свою первую часть и, как можно судить по сохранившейся старой пагинации, начинается с 434-го листа. Допустим, что списки *Писк* и *БАН-2* имели тождественный состав. Тогда окажется, что утраченным 433 листам списка *БАН-2* соответствует 141 лист списка *Писк* (отрывок из Амартола и начальные статьи ЕЛ до статьи «Царство Малеоне в Риме», с которой начинается список *БАН-2*). Но тогда следующие 140 листов списка *Писк* должны были бы содержать текст приблизительно того же объема, что и текст на следующих 433 листах списка *БАН-2*. Однако объемы текстов, читающихся в этих границах в обоих списках, совершенно несопоставимы: утраченная часть списка *БАН-2* содержала текст значительно большего объема, чем текст, читающийся в начальной части списка *Писк*: эта утраченная часть составляла почти $\frac{2}{3}$ объема рукописи *БАН-2*, насчитывающей сейчас 298 листов. В связи с предположением, высказанным Д. С. Лихачевым,⁴⁴ отметим, что перед текстом ЕЛ в полной рукописи *БАН-2* вполне могли читаться и библейские книги: для них утраченная ныне часть списка *БАН-2* была явно достаточна. Учитывая разницу почерков, можно — правда, очень приблизительно — рассчитать, что библейские книги в объеме, представленном в *КБ*, заняли бы около 370 листов в списке *БАН-2*. Допустимо также, что на оставшихся листах читался и текст из Хроники Амартола (однако он дублировал бы событийную канву библейских книг). Вопрос о полном составе всей рукописи *БАН* остается пока открытым.

В заключение представим в виде стеммы взаимоотношение известных нам списков ЕЛ, как оно представляется нам в результате наших наблюдений:



⁴³ Список *Ел* копирует *Писк*, включая отрывок из Хроники Амартола.

⁴⁴ «Небезынтересно, что принадлежащий к этому же типу, что и список *БАН*, 33.8.13, Кирилло-Белозерский № 1/6, представляющий собой первую часть списка ГИМ, Синод. собр., № 86, заканчивается на той самой статье, с середины которой начинается список *БАН*. Не был ли список *БАН* разделен для целей переписки и не представлял ли Кирилло-Белозерский список копию с несохранившейся его первой части?» (Д. С. Лихачев. Еллинский летописец второго вида, стр. 102).

ПРИЛОЖЕНИЕ

К описанию Толстовского списка

Список ГПБ, F IV, № 91 (бывш. собр. Ф. Толстого, разд. I, № 319) написан двумя почерками на бумаге с филигранями: «Готическое Р» (наиболее близкий рисунок № 8622 (1481 г.) у Брике), «кувшинчик» (наиболее близкий рисунок № 12482 (1474—1480 гг.) и № 12484 (1484—1502 гг.) у Брике) и «голова быка с крестом, обвитым змеей, между рогами». Точная датировка рукописи по филиграням затруднительна: филигрань «готическое Р» мало изменяется на протяжении конца XV—начала XVI в.; филигрань «голова быка» также широко распространена в течение нескольких десятилетий. Точных эквивалентов филиграням нашей рукописи (голова быка с сильно деформированным рогом — в одном, и со змеей, круто опустившей вниз голову, — в другом случае) в альбомах пока обнаружить не удалось. Однако кувшинчик простой формы (на крышке только простой крест) дает основание датировать рукопись скорее всего концом XV в.

Позднее в рукопись были вшиты листы (лл. 1, 7, 9, 27, 39, 46 и др.), на которых были сделаны пером рисунки (иногда раскрашенные); эти листы имеют филигрань «шит» (наиболее близкие рисунки №№ 8078 и 8079 у Брике) и могут быть датированы 70—80-ми годами XVI в. Видимо, в то же время были сделаны и многочисленные рисунки пером на полях (см. лл. 23 об., 24, 24 об., 49 и др.).

Значительное число листов рукописи утрачено, многие листы повреждены. При реставрации рукописи был нарушен порядок листов. Текст ЕЛ начинается с сокращенного пересказа библейских книг, со слов «македонь и умре ту...» (л. 66). Далее текст должен читаться в следующем порядке: после пропуска (утрата листов обозначается знаком []) за листом 66 должны следовать: лл. 65, 60—62, 59, [], 22 (сначала оборот, потом лицевая сторона), [], 64, 58, [], 52—57, 49, 50 (сначала оборот, потом лицевая сторона), 51, [], 48, 47, [], 69—77, [], 63, [], 78—84, [], 68, [], 85, 86, [], 89—95, 17, 18, 25—35, 67, 36, 23, 4—10, [], 11, 12, 15, 16, 20, 21, 14, 13, 37—45, [], 24, 96—143, 146—171, 173, [], 176, 181, 174, 172, [], 175, 180, 178, 177, [], 182, 179, 193—196, 199, 183—189, 192, [], 200—202, 190, 191, 203—207, [], 3, 2, 208—302, [], 303—397, [], 399—414, 435, 436, [], 437—444, 398, 415—434. Текст обрывается на словах «яко своего отца не пощадиста» статьи «Царство 50 Костянтиново».

II. О происхождении Хронографа западнорусской редакции

О происхождении Хронографа западнорусской редакции (далее: Хр. ЗР) и о его отношении к Хронографу редакции 1512 г. (далее: Хр. 1512) существует довольно устойчивое мнение. Оно сформулировано А. А. Шахматовым так: «Обе редакции Хронографа восходят несомненно к одному общему оригиналу, как это было указано еще А. Н. Поповым ... а затем доказано В. М. Истриным».¹

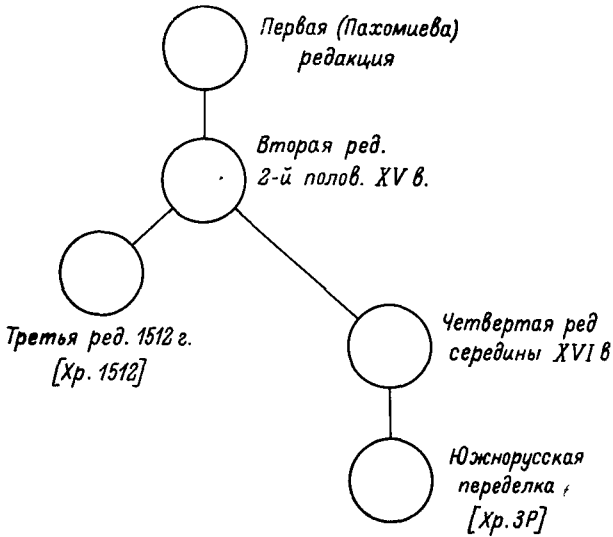
Напомним ход рассуждений В. М. Истрина. Сопоставляя третью редакцию «Александрии», входящую в состав Хр. ЗР, с четвертой ее редакцией, входящей в состав Хр. 1512, В. М. Истрин пришел к выводу: «... каждая из них не представляет собой самостоятельной переработки

¹ А. А. Шахматов. Обзорение русских летописных сводов XIV—XVI вв. М., 1938, стр. 133.

второй редакции (входящей в состав Еллинского летописца 2-й редакции, — *О. Т.*), но обе некогда составляли одну редакцию, но не ту, которую я называю второй, но особую от нее, хотя и произошедшую из нее». ² Эту гипотетическую редакцию назовем вслед за В. М. Истриным Промежуточной.

В. М. Истрин высказал также предположение, что «третья и четвертая редакции стоят в связи с редакциями хронографов и что хронограф с Александрией третьей ред. и хронограф с Александрией четвертой ред. восходят к одному общему хронографу». ³ Этот вывод В. М. Истрина был принят и развит далее в работах А. А. Шахматова и С. П. Розанова. ⁴

Соотношение редакций Хронографа представлялось А. А. Шахматову в следующем виде: ⁵



Вывод В. М. Истрина о взаимоотношениях третьей и четвертой редакций «Александрии» основан на наличии в обеих редакциях общих вставок, общих пропусков и общих чтений, отличающихся от чтений второй редакции. Это, по мнению В. М. Истрина, свидетельствует о том, что обе редакции не могли самостоятельно «одинаковым образом» сократить текст второй редакции: «он был уже в сокращенном виде в средней редакции (т. е. в Промежуточной редакции, — *О. Т.*) и таким образом перешел в 3-ю и 4-ю». ⁶ Что же касается случаев, когда «обе редакции представ-

² В. М. Истрин. Александрия русских хронографов. М., 1893, стр. 273.

³ Там же, стр. 282.

⁴ А. А. Шахматов. К вопросу о происхождении хронографа. — СОРЯС, т. LXVI, СПб., 1900, № 8; С. П. Розанов. 1) Заметки по вопросу о русских хронографах. — ЖМНП, 1904, ч. CCCLI, № 1, стр. 104 и след.; 2) Хронограф западнорусской редакции. К вопросу об его издании. — ЛЗАК за 1912 год, вып. 25, СПб., 1913.

⁵ Воспроизводится стемма из работы А. А. Шахматова «Обозрение русских летописных сводов XIV—XVI вв.» (стр. 141). Обозначения в квадратных скобках наши. С. П. Розанов возводил Хр. ЗР непосредственно ко второй (по обозначению, принятому в данной стемме) редакции (см.: С. П. Розанов. Хронограф западнорусской редакции, стр. 6—9). В работе А. А. Шахматова «К вопросу о происхождении хронографа» вторая редакция называлась «редакцией 1508 г.».

⁶ В. М. Истрин. Александрия русских хронографов, стр. 278.

ляют несходное чтение», то В. М. Истрин относит к Промежуточной редакции то из них, которое ближе к чтению второй редакции, так как «в противном случае пришлось бы признавать, что последнее восстановлено или исправлено по второй редакции».⁷

В. М. Истрин справедливо утверждал, что соотношения, которые он установил на тексте «Александрии», относятся к редакциям Хронографа в целом. Но, по нашим наблюдениям, эти соотношения имеют совершенно другое происхождение. Наличие в Хр. 1512 и Хр. ЗР сходных чтений мы объясняем тем, что Хр. ЗР восходит к Хр. 1512. Но при этом Хр. ЗР сокращал и изменял текст Хр. 1512 — своего основного источника, а иногда самостоятельно обращался к другим источникам, и особенно часто — к Еллинскому летописцу, «восстанавливая и исправляя» по нему свой текст; именно это и создало иллюзию, будто бы Хр. ЗР лучше, чем Хр. 1512, сохранил текст некоей более древней редакции Хронографа — общего источника Хр. 1512 и Хр. ЗР.

Перейдем к обоснованию высказанной точки зрения.

* * *

С. П. Розанов установил существование нескольких разновидностей Хр. 1512.⁸ Назовем эти разновидности Основным, Погодинским, Воскресенским, Промежуточным и Сокращенным видами. Основной вид соответствует группе, к которой С. П. Розанов отнес списки ГПБ, собр. Вяземского, F XCVII, и ГБЛ, собр. Румянцева, № 461; Погодинский вид представлен списками ГПБ, собр. Погодина, № 1443, и ГБЛ, собр. Пискарева, № 172 (бывш. Музейное, № 607); к Воскресенскому виду относятся списки ГИМ, собр. Воскресенского монастыря, № 54, и сходные с ним (третья группа по С. П. Розанову); к Промежуточному (название дано С. П. Розановым) — список ГПБ, Q № 105, и подобные ему и, наконец, к Сокращенному виду — большая группа списков, перечисленных и охарактеризованных в указанной статье С. П. Розанова.⁹

Сопоставляя тексты Хр. 1512 и Хр. ЗР, мы обнаружим, что подавляющее число чтений, характерных исключительно для Погодинского списка Хр. 1512, находится также в Хр. ЗР.

Хр. 1512

Хр. ЗР

Основной вид (в Воскресенском и Сокращенном видах и сходно)	Погодинский список	
1) Филип в Македонии (стр. 213) ¹⁰	Филон в Македонии	Филон в Македонии (стр. 32) ¹¹
2) а един талант 500 рублев русских (стр. 238)		
3) ови прямшевци, ови же калижници и рыболовци и рукодълници (стр. 241)	ови прямшевци и рукодълници	ови прямшевцы и рукодълници (стр. 58)
4) без жребиа оставиша юнотку (стр. 284)	без брежения оставиша юнотку	без брежения оставиша юнотку (стр. 102)

⁷ Там же.

⁸ С. П. Розанов. Хронограф редакции 1512 г. К вопросу об издании Хронографа. — ЛЗАК за 1905 год, вып. 18, СПб., 1907.

⁹ Там же, стр. 3—7.

¹⁰ Хр. 1512 цитируется по изданию: ПСРЛ, т. XXII, ч. 1, СПб., 1911.

¹¹ Хронограф западнорусской редакции цитируется по изданию: ПСРЛ, т. XXII, ч. 2, СПб., 1914.

5) власы же и браду имый бѣлостію снающе (стр. 299)	власы же бруда имый бѣлостію снающе	власы же и бруда имы бѣлостію сияюща (стр. 115)
6) убиваетъ же сего идрія (стр. 300)	убиваетъ же сего ирдия	убиваетъ же сего ирдия (стр. 116)
7) епископом и даст епископу 300 литр злата ... и сотвори ему писание епископ (стр. 306)	слова «и даст... епископ» написаны на нижнем поле листа	слов «и даст... епископ» нет (стр. 121)
8) народ же убо корабнический (стр. 312)	народ же убо корабленический	народ же убо корабленический (стр. 127)
9) подвизающіи на рыданіе чловѣколюбивых (стр. 313)	подвизающіи чловѣколюбивых на рыданіе	подвизающіи чловѣколюбивых на рыданіе (стр. 128)
10) уязвляющаа сердце болѣзни, болѣзни убо не рождественныя (стр. 324)	уязвляющаа сердце болѣзни, убо не рождественная	уязвляющаа сердце болѣзни, убо не рождественныя (стр. 138)
11) шшиваше злообратныя лъсти, яко да аще гдѣ обрящется злато (стр. 327)	шшиваше злообразныя лъсти, да аще гдѣ обрящется злато	шшиваше злообразныя лъсти, да аще где обрящется злато (стр. 139)
12) не устремляйся на несытное лихоимство (стр. 329)	не устремляйся на несытное лихоимство (на поле добавлено: ибо лихоимство)	не устремляйся на несытное лихоимство ибо лихоимство (стр. 140)

Приведенные выше совпадения Погодинского списка и Хр. ЗР, а именно: общие чтения (примеры 1, 4, 5, 6, 8, 11), пропуски (примеры 2, 7, 10), добавления (пример 12) и перестановки (пример 9) — говорят о бесспорной близости обоих текстов. При сопоставлении Хр. 1512 с источниками оказывается, что чтения Основного вида Хр. 1512 совпадают с источником в примерах первом,¹² третьем,¹³ четвертом,¹⁴ пятом,¹⁵ шестом,¹⁶ седьмом,¹⁷ восьмом,¹⁸ девятом,¹⁹ десятом²⁰ и одиннадцатом²¹ случаях. Второй пример — вставка, сделанная составителем Хр. 1512 (но опущенная в *Пог.*). Итак, близкие чтения *Пог.* и Хр. ЗР в подавляющем большинстве случаев оказываются вторичными, и эта вторичность, видимо, — следствие правки текста Хр. 1512 в *Пог.* Эти искаженные чтения затем перешли и в Хр. ЗР.

В свое время С. П. Розанов отмечал сходство Хр. ЗР «с одной из групп списков Хронографа редакции 1512 года, именно с тою, которая представлена в издании (в ПСРЛ, — О. Т.) списком основным и вариантами П. Т. (т. е. *Пог.* и одним из списков Сокращенного вида — Тол-

¹² Ср.: «И прія Макидонію Ариандѣи, брат Александровъ, иже Филипъ наречеса» (Еллинский летописецъ второй редакции по списку БАН, 33.8.13, л. 67. Далес: ЕЛ-2).

¹³ Ср.: «ови бо прямошевци, ови же калижници, ови рукодѣици, ини рыболовѣ» (Н. А. Мещерский. История Иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.—Л., 1958, стр. 264).

¹⁴ Ср.: «безъ ждрѣбиа оставишу юнотку» (Хроника Манассии по списку ГИМ, Синод. собр., № 20/38, л. 73).

¹⁵ Ср.: «бѣлы имѣа власы и браду» (В. М. Истрин. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе, т. I. Пгр., 1920, стр. 427).

¹⁶ Ср.: «убиваетъ же сего многожды идрія» (ЕЛ-2, л. 213 об.).

¹⁷ Ср.: «и абие вдаст епископу 300 литръ злата ... епископъ же взем с радостію и написа ему грамоту» (там же, л. 218 об.).

¹⁸ Ср.: «народъ же убо кораблическы» (Хроника Манассии, л. 91).

¹⁹ Ср.: «и съподвизающіи на рыданіе чловѣколюбивыхъ» (там же, л. 92).

²⁰ Ср.: «уязвѣущуа срьдце болѣзни, болѣзни убо не рождѣственныя» (там же, л. 100).

²¹ Ср.: «и всѣа копааше злообрѣтныя лъсти» (там же, л. 100).

стовским, — *О. Т.*), в противоположность списку Воскресенскому».²² Но мы видели, что в наших примерах *Хр. ЗР* имеет сходство только с *Пог* и противопоставлен вместе с ним всем остальным разновидностям *Хр. 1512*, включая Воскресенский список.

Объясняя замеченное им противопоставление *Хр. ЗР* Воскресенскому списку, С. П. Розанов выдвинул такое допущение: «... в отмеченных местах юго-западный Хронограф искажил первоначальный текст под влиянием указанного типа редакции 1512 года».²³ К этой мысли С. П. Розанова привели рассмотренные им случаи, в которых изменения носили принципиальный характер,²⁴ но объяснить многочисленные общие чтения *Пог* и *Хр. ЗР*, и в числе их явные искажения (см. примеры 1, 4, 5, 6 и др.) или пропуски (примеры 3, 7, 10), тем, что составитель *Хр. ЗР* исправлял свой текст по списку типа *Пог*, кажется нам затруднительно. Эта близость, на наш взгляд, объясняется иначе: составитель *Хр. ЗР* положил в основу своей редакции текст, близкий к тому, который мы читаем в *Пог*.

Для подтверждения высказанной мысли рассмотрим пропуски и дополнения, отличающие *Пог* от остальных видов *Хр. 1512*.²⁵ Пропуски в списке *Пог* могут быть разделены на две группы. К первой из них отнесем невосполненные позднее пропуски, ко второй — пропуски, восполненные затем на полях списка *Пог*.

Среди пропусков первой группы в двух случаях в *Хр. ЗР* также пропущен этот текст: это примеры 2 и 3 из приведенной выше (стр. 395) таблицы. В двух случаях чтения, опущенные в *Пог*, читаются в *Хр. ЗР*: это пропуски, отмеченные в издании *Хр. 1512* на стр. 258 (разночтение 2) и стр. 339 (разночтение 12). Видимо, в этих случаях перед нами индивидуальные пропуски списка *Пог*.

В тех случаях (мы их отнесли ко второй группе), когда пропуски в *Пог* позднее приписаны на полях, *Хр. ЗР* чаще всего содержит тот же пропуск, что и в первоначальном тексте *Пог*. Например (слова, опущенные, а затем дописанные на полях, заключены в прямые скобки):

Основной вид Хр. 1512

и отторгыше от мучителя жену Кандаулову [самого же копии избодоша и отдаша жену Кандаулу]. Кандаул же возрадовася ... (стр. 209)

а нам будеть велика срамота! [Слышав же сия ... брату моему моя честь]. Слышав же Менелае ... (стр. 219)

придоша ко царем [ото остров и от суша и от воскрай] сущих моря (стр. 220)

Ектор царь [Приамов сын, инии мнози бояре. И нача стрѣляти Ектор царь] стрѣлюю со огнем (стр. 221)

Хр. ЗР

и отторгыше от мучителя жену Кандаулову отдаша. Кандаул же возрадовася ... (стр. 29)

а нам срамоту несет велию. Посем же слышав Менелае ... (стр. 39)

придоша ко царем сущих моря (стр. 39)

Ектор царь Приамов сын стреляя со огнем (стр. 39)

Такие же пропуски в *Хр. ЗР*, совпадающие с лакунами *Пог*, находим и в других случаях. Ср., например: разночтение 6 на стр. 232 *Хр. 1512*

²² С. П. Розанов. Хронограф западнорусской редакции, стр. 10.

²³ Там же, стр. 11.

²⁴ См. там же, стр. 10—11.

²⁵ Напомним, что Погодинский список состоит из двух частей: первая половина рукописи содержит текст сокращенного вида, а вторая (с л. 206) — тот особый вариант текста, который мы и называем Погодинским видом. Мы рассмотрели все значительные (не менее трех слов) пропуски и вставки в этой части рукописи.

и Хр ЗР, стр. 49; разночтение 11 на стр. 238 и Хр ЗР, стр. 55; разночтение 6 на стр. 240 и Хр. ЗР, стр. 56; разночтение 30 на стр. 306 и Хр. ЗР, стр. 121.

В некоторых случаях в Хр. ЗР пропусков нет; Ср., например: разночтение 17 на стр. 199 и Хр. ЗР, стр. 20; разночтение 7 на стр. 200 и Хр. ЗР, стр. 20; разночтение 26 на стр. 226 и Хр. ЗР, стр. 44; разночтение 11 на стр. 245 и Хр. ЗР, стр. 61; разночтение 16 на стр. 273 и Хр. ЗР, стр. 91; разночтение 15 на стр. 285 и Хр. ЗР, стр. 102, и др. Характерно, что в этом случае большинство дополнений на полях (кроме первых двух) сделано тем же почерком, что и основной текст *Пог* и, следовательно, могли быть сделаны тем же писцом.

Вставки, отличающие *Пог* от остальных видов Хр. 1512, также в ряде случаев воспроизводятся в Хр ЗР. Например, слова «И се рек изыде к Титу», дополненные в *Пог* (разночтение 21 на стр. 246), имеются и в Хр. ЗР (стр. 63); слова «сын же есть малый градец», добавленные в *Пог* (разночтение 9 на стр. 251), имеются и в Хр. ЗР (стр. 67). Некоторые вставки *Пог* в Хр. ЗР отсутствуют; например: вставки, отмеченные в разночтении 2 на стр. 230, в разночтении 2 на стр. 239, в разночтении 4 на стр. 275, в разночтении 4 на стр. 283 и т. д.

Несмотря на наличие исключений в каждой из рассмотренных групп разночтений, т. е. примеров, когда Хр. ЗР совпадает не с *Пог*, а с Основным видом Хр. 1512, можно все же говорить о наличии бесспорной связи Хр. ЗР и *Пог*. Действительно, наличие в Хр. ЗР слов и фрагментов, опущенных в *Пог*, или, напротив, отсутствие в Хр. ЗР вставок *Пог* можно объяснить тем, что мы имеем дело с индивидуальными отличиями списка *Пог*. Но совпадения в общих пропусках и вставках наряду с отмеченными выше многочисленными общими чтениями *Пог* и Хр. ЗР можно объяснить только тем, что Хр ЗР основан на некоем списке Хр. 1512 (обозначим его *Пог-1*) сходном с *Пог*, но отличающемся от него меньшим числом лакун и меньшим числом вставок. В этом случае список *Пог* восходит к списку *Пог-1*, но, с одной стороны, в *Пог* появилось много новых индивидуальных чтений, а с другой стороны, он был сверен с каким-то списком Хр. 1512; при этом часть пропусков была восполнена (вставки на полях). Так как эти вставки появились в списке *Пог*, ими не смог воспользоваться Хр. ЗР, основанный на протографе *Пог* — списке *Пог-1*.

Итак, рассмотренные примеры приводят нас к выводу, что Хр. ЗР основан на списке Хр. 1512, близком к списку *Пог* (возможно, на его протографе или списке, восходящем вместе со списком *Пог* к общему протографу), т. е. на тексте, условно обозначенном нами как *Пог-1*. Наш вывод, однако, окажется более убедительным, если мы рассмотрим и сможем отклонить ту аргументацию, основываясь на которой А. А. Шахматов, В. М. Истрин и С. П. Розанов пришли к иному выводу, а именно, что Хр. ЗР и Хр. 1512 восходят к общему протографу.

* * *

Как уже говорилось выше (см. стр. 395), одним из аргументов в пользу существования некоего гипотетического хронографа — общего источника Хр. ЗР и Хр. 1512 (Хронографа второй редакции в приведенной выше стемме А. А. Шахматова) — был тот факт, что Хр. ЗР в ряде случаев полнее и точнее, чем Хр. 1512, передает текст их общих источников. Мы объясняем это явление вторичным обращением Хр. ЗР к некоторым из источников Хр. 1512.

Прежде всего обратим внимание на следующее обстоятельство. В статьях, текстуально близких в Хр. ЗР и Хр. 1512, последний, как правило, передает текст источника более точно, чем Хр. ЗР.²⁶ Несколько примеров передачи в обеих редакциях Хронографа текста Хроники Манассии:

Хроника Манассии	Хр. 1512 ²⁷	Хр. ЗР
поемъ я царь, осрамоти нуждеу (л. 71 об.)	поем ю царь, осрамоти нужею (стр. 285)	поем царь, осрамоти жену (стр. 102)
сѣтрясешся душами от страха варварова (л. 72 об.)	они же убоявешся страха варварова (стр. 284)	они же убоявешся варвара (стр. 101)
яко же убо житие хотѣше оставити (л. 73)	и егда убо хотяше оста- вити житие (стр. 284)	и егда убо Леонтие хот- яше оставити житие (стр. 102)
Иуалентиниану ... посла на припржение житиу (л. 73 об.)	ея же припрязаетъ Иуален- тиниану (стр. 285)	ея же притязает Уален- тиану (стр. 102)
ну напрасно дѣхну яко бурѣ вражда (л. 73 об.)	но напрасно дохну яко буря вражда (стр. 287)	но внезапно дохну яко буря вражда (стр. 103)
сие многы въспяти от про- изволения и стрѣмления, еже на лихоимѣство (л. 84)	многи ... от лихоимания ... въспяти (стр. 299)	многи ... от лихоимания ... удержа (стр. 114)
не сѣтрѣпѣ отпадение власти зѣмни, ну уны и пострада, и примѣсися воеводамъ и приложися лъстиу (л. 97)	не стерпѣ отпадения власти змий лютый Копро- роним, но уны и пострада, и примѣсися воеводам и приложися лестию (стр. 320)	не стерпѣ отпадения вла- сти лютый змий Копро- роним, но примѣшается вое- водам и приложися к ним лестию (стр. 134)

В передаче текста Хроники Манассии Хр. ЗР допускает много искажений и содержит много индивидуальных чтений, но при этом мы не обнаружили примеров, когда бы текст Хр. ЗР точнее передавал источник, чем Хр. 1512. В тех случаях, когда рассказ, восходящий к Хронике Манассии, в Хр. ЗР читается подробнее, чем в Хр. 1512, оказывается, что именно Хр. 1512 совпадает с источником, а большая полнота Хр. ЗР — результат самостоятельной редакторской переработки.²⁸

Следовательно, если встать на точку зрения В. М. Истрина и А. А. Шахматова, придется допустить, что редактор Хр. ЗР всегда оставлял без изменений (или наиболее полно и точно передавал) ту часть текста «второй редакции» Хронографа, которая восходит, например, к ЕЛ-2 или Паралипомену Зонары, но так же последовательно сокращал и изменял текст, восходящий к Хронике Манассии. Такое допущение кажется нам маловероятным, и история создания Хр. ЗР представляется в следующем виде. Взяв за основу текст Погодинского вида Хр. 1512, составитель Хр. ЗР, с одной стороны, постоянно прибегал к пересказу и перефразированию своего основного источника, но одновременно стре-

²⁶ На это обратил внимание еще В. М. Истрин. См.: Александрия русских хронографов, стр. 274, 275, 279.

²⁷ Цитируется текст Основного вида Хр. 1512; в приведенных фрагментах текст Пог. тождествен.

²⁸ Ср., например, вставку в текст, восходящий (через посредство Хр. 1512) к Хронике Манассии, слов «Исуса Назарянина и матери его Марии» (Хр. ЗР, стр. 130) или добавления слов «от лютаго лва злообразный пардус, от зминна семени аспид ядовитый» (Хр. ЗР, стр. 131); в Хронике Манассии: «из аспиды ехидна» (л. 96 об.), в Хр. 1512 (стр. 318) тождественный источнику текст.

мился расширить круг приводимых в Хронографе фактов и сведений. За такими дополнениями он обратился к ЕЛ-2, русскому переводу Хроники Мартина Бельского, Паралипомену Зонары, Житию Стефана Лазаревича (напомним, что оба последних памятника содержались в одном сборнике — ныне рукопись ГБЛ, Волоколамского собр., № 655, — уже использовавшемся до этого составителем Хр. 1512) и некоторым другим источникам. Иными словами, составитель Хр. ЗР стремился покороче и попроще рассказать о большем и одновременно несколько переориентировать свою редакцию (ср., с одной стороны, полное опущение библейской истории, так что текст Хр. ЗР начинается с «Александрии», а с другой — дополнение обширными сведениями по западноевропейской истории). Такой метод работы хрониста не представляется чем-либо исключительным: точно так же поступал составитель Хр. 1512, сокращая и пересказывая свои основные источники: Библию и ЕЛ-2, но одновременно дополняя их повествование по Хронике Манассии, летописям, житиям и т. д.; точно так же работал и составитель Хронографа редакции 1617 г.: сокращая текст своего основного источника — Хр. 1512, он пополнял свой труд извлечениями из ЕЛ-2, Хроники Мартина Бельского и других памятников.

Сам факт, что составитель Хр. ЗР делал вставки (в частности, из Паралипомена Зонары и из Хроники Мартина Бельского), признавался всеми исследователями.²⁹ Мы ограничимся рассмотрением нескольких примеров, когда в Хр. ЗР содержится более полный, чем в Хр. 1512, текст, восходящий к ЕЛ-2, и попытаемся доказать, что и в этом случае перед нами вторичные вставки. Обращение к ЕЛ-2 не случайно: именно текст, восходящий к этому источнику, служил в работах В. М. Истрина и С. П. Розанова основанием гипотезы о древнейшей редакции Хронографа, более полно сохраненной в Хр. ЗР. Выделить в Хр. ЗР вставки из ЕЛ-2 особенно трудно. Этот памятник лежал в основе Хр. 1512 и, следовательно, широко представлен в основанном на этой редакции Хр. ЗР. Кроме того, составитель Хр. ЗР постоянно сверял свой текст с ЕЛ-2. При этом иногда он ограничивался лишь исправлением текста Хр. 1512 по ЕЛ-2, делая «микровставки», заменяя отдельные слова и т. д., а в других случаях целиком заменял краткий пересказ того или иного фрагмента ЕЛ-2 более подробным пересказом или обширной цитатой из этого памятника. Поэтому различить в Хр. ЗР первичный текст ЕЛ-2 (перешедший сюда через посредство Хр. 1512) и вторичный (вненесенный составителем Хр. ЗР непосредственно из ЕЛ-2) не легко. Тем не менее в некоторых случаях вторичность вставок из ЕЛ-2 достаточно наглядна. Приведем несколько примеров.

1. В статье «Третие Тит приде на Иеросалим и разби его» тексту Хр. 1512: «Видѣвше же толико избъение вой Титовѣх, вострепеташа вси вой Титови. И укрьпив Тит воя, поиде с ними ко граду...»³⁰ — соответствует: «Видѣвше же вой Титовы толико избъение хабрых, удивишася

²⁹ О вторичном обращении Хр. ЗР к Паралипомену Зонары и Хронике Бельского писали В. М. Истрин («Александрия русских хронографов», стр. 282), А. А. Шахматов («К вопросу о происхождении хронографа», стр. 15) и С. П. Розанов («Заметки по вопросу о русских хронографах», стр. 104—106; «Хронограф западно-русской редакции», стр. 2 и след.). Любопытно, что в статье «Заметки по вопросу о русских хронографах» С. П. Розанов указал (стр. 105—106) на наличие в Хр. ЗР вставок из ЕЛ-2, считая тем не менее, что основной источник более пространного текста Хр. ЗР — некая «первоначальная, основная редакция хронографа», которую, каждый по своему, видоизменяли Хр. 1512 и Хр. ЗР (ср. там же, стр. 104).

³⁰ Хр. 1512, стр. 245.

вси, вкупѣ же и ужасошася и устремишася и вострепеташа. Укрѣпив же я Тит премудрыми словесы, бѣ бо философ и доброязычник, сладкоглаголив и воиник изящен. И тако поиде с ними ко граду...»³¹ Фрагмент Хронографа восходит к следующему фрагменту ЕЛ-2: «И ужасошася вои Титовѣ и вострѣпеташа в станѣх своих, егда видѣша, яко паде 2000 и 400 храбрых от 500 нечестивых. И возва Тит велможи свои и храбрыя воя и рече им: „... не устрашиша мене вси сечи тыи, с ними же сѣкохся, а уже к тому укрѣпитесь“. И бысть освѣтающу дни и подвижеся Тит с всѣми плѣкы его...»³². В Хр. 1512 краткий пересказ текста ЕЛ-2. В Хр. ЗР этот пересказ заново сверен с ЕЛ-2; возможно, в результате этой сверки добавлены слова «храбрых» (ср. «возва ... храбрыя своя») и «ужасошася». Бесспорно из ЕЛ-2 добавлена характеристика Тита: «бѣ бо философ и доброязычник, сладкоглаголив и воиник изящен», но там эта характеристика читается много далее, в статье «Царство 11 Титово».³³ Такое совмещение фрагментов из разных статей ЕЛ-2 в Хронографе довольно редко; легко допустить, что эта вставка была сделана уже при вторичном обращении к ЕЛ-2. О вторичности текста Хр. ЗР говорит и то, что в нем, сравнительно с Хр. 1512, значительно больше текста, не находящего аналогии в ЕЛ-2 (в приведенной выше цитате он выделен курсивом), в то же время структура фразы в Хр. 1512 и Хр. ЗР сходна, и легче допустить распространение и переработку текста в Хр. ЗР, чем его сокращение в Хр. 1512 (если бы текст Хр. ЗР отражал текст «второй редакции» Хронографа — общего источника Хр. 1512 и Хр. ЗР, как думали В. М. Истрин и А. А. Шахматов).

2. В статье об императоре Анастасии в Хр. 1512 читаем: «По Зиновѣ царствова Анастасий Дикорос, еже есть разноок, яко едино ему око черно, а другое бѣло, иже и Ариянде припрягся первѣе царици, иже изначала являшеся благочестив, по мале же изверже злый яд...»³⁴ В Хр. ЗР иначе: «По Зинове царствова Анастасий Дикорос, еже есть разноок, яко едино ему око чермно и велико, другое же мало и бело, возрастом высок зело. Поят жену Зинову Ариандѣ, преже царствовавшу. Сей изначала являшеся благочестив...»³⁵

Источники этого фрагмента — ЕЛ-2 («По Зѣнони же царствова Анастасии Дикорос... И поя царицю Арианди, Зинову жену. Бѣ же высок зѣло»³⁶) и Хроника Манассии («... иже разноок нарицашеся: едино бо око имѣше чрѣно, а другое бѣлозрачно, иже Ареаднѣ припрягся прѣвѣи царици. И възнепщевавъся по закону быти в вѣрѣ, по малѣ изврѣже злобное рождство...»³⁷). Нетрудно заметить, что в Хр. 1512 от слов «еже есть разноок» начинается текст, восходящий к Хронике Манассии. В Хр. ЗР этот текст сначала распространен (добавлено о величине глаз Анастасия, чего нет у Манассии), а затем следует фрагмент, заменяющий текст Манассии и восходящий к ЕЛ-2; ясно, что этот текст не мог сосуществовать с текстом из Хроники Манассии в гипотетической «второй редакции» Хронографа; вторичность обращения Хр. ЗР к ЕЛ-2 бесспорна.

³¹ Хр. ЗР, стр. 62.

³² ЕЛ-2, л. 100.

³³ Ср.: «Тит философ и доброязычник, воиник купно и кроток зѣло» (ЕЛ-2, л. 114).

³⁴ Хр. 1512, стр. 290.

³⁵ Хр. ЗР, стр. 106.

³⁶ ЕЛ-2, л. 191 об.

³⁷ Хроника Манассии, л. 18 об.

3. В статье Хр. ЗР о построении храма святой Софии несколько добавлений из ЕЛ-2. Некоторые из них выдают свою вторичность.³⁸ Так, в Хр. 1512 читается: «И егда помысли таковая сотворити царь, ангелом показа ему бог во снѣ здание церковное. И положено бысть основание церковныя стены тольстота 20 лакот...»³⁹ Аналогичная последовательность эпизодов и в ЕЛ-2: «Ангель же господень въ снѣ показа цареви, какова будет церковь. В котлѣх же варяхут ячмень с водою ... И бысть основание 20 лакот в тольстоту...»⁴⁰ В Хр. ЗР между сообщением о явлении ангела и указанием на ширину фундамента вставка, состоящая из трех компонентов: «Собра же дань во всем царствии ... на церковное строение, и бысть злата 600 кентарей, а сребра 2000 кентарей, един же кентарь имать 120 литр, а литра пол 2 гривенки, а золотников в литре 75» (1); «И тако благочестивый царь Иустиниан в 12 лѣто царства своего преже созданную церковь от Великаго Константина до основания разруши и повелѣ мѣсто размѣрити, идеже церковь здати» (2); «И обрѣтоша во основании вѣчный камень от алтаря даже и до предняя стѣны» (3).⁴¹ Первая фраза вставки восходит к Хр. 1512, но там она читается после указания на размеры церкви; второй компонент — пересказ фразы из ЕЛ-2: «В 12 лѣто Устинова царствия преженареченую церковь от Великаго Костянтина зданую от основы разори»,⁴² находящейся там после рассказа о сборе средств; третий компонент также восходит к ЕЛ-2 («Царь же Иустианъ, размѣривъ мѣсто, обрѣте въ отновѣ вѣчный камень от алтаря даже и [до] долняя страны»).⁴³ Оба эти компонента вставки читаются после рассказа о сборе средств, но до рассказа о явлении ангела Юстиниану.

Итак, в ЕЛ-2 компоненты рассказа следуют в таком порядке:

1. О сборе средств для постройки церкви.
2. О разрушении церкви, построенной Константином.
3. О закладке церкви Юстинианом.
4. О явлении ангела царю.
5. О размерах церковного фундамента.

В Хр. 1512 фрагменты следовали так: 4, 5 и 1; фрагменты 2 и 3 отсутствовали. Составитель Хр. ЗР после фрагмента 4 процитировал по Хр. 1512 фрагмент 1, при этом он привел в соответствие с ЕЛ-2 указание, что кентинарь золота равен 120 (а не 150, как во всех видах Хр. 1512) литрам. Может быть, это исправление и явилось толчком для дальнейших исправлений по ЕЛ-2. Во всяком случае, после этого эпизода следуют вставки (фрагменты 2 и 3), помещенные в той же последовательности, что и в ЕЛ-2; затем составитель Хр. ЗР вернулся к тексту Хр. 1512, откуда привел фрагмент 5, но сделанные вставки отделили этот

³⁸ Эта статья Хр. ЗР рассмотрена в работе С. Г. Вилинского «Сказание о Софии Цареградской в Еллинском летописце и в Хронографе» (ИОРЯС, т. VIII, кн. 3, СПб., 1903), но автор не обратил внимания на отмечаемые далее факты и пришел к иному, чем у нас, выводу: по его мнению, «сличение с ред. 1512 г. показывает большую сохранность текста Сказания именно в ред. неразделенной (т. е. в Хр. ЗР, — О. Т.) и приводит к мысли, что большая полнота последней есть явление более первичное, чем краткость и отрывочность редакции 1512 г., тем более, что эта полнота изложения обусловлена не новым источником, а основана на той же общей редакции 1508 г.» (стр. 29). О «редакции 1508 г.» см. прим. 5.

³⁹ Хр. 1512, стр. 293.

⁴⁰ Ср. ЕЛ-2, л. 200.

⁴¹ Хр. ЗР, стр. 109.

⁴² ЕЛ-2, л. 199.

⁴³ Там же, л. 199 об.

фрагмент от соседствующего с ним в ЕЛ-2 (и в Хр. 1512) фрагмента 4. Если допустить, вслед за С. Г. Вилинским, что наиболее полный текст Сказания о св. Софии содержался в Хронографе редакции 1508 года (т. е. общем источнике Хр. 1512 и Хр. ЗР; ср. выше прим. 5), то возникает вопрос, в каком же порядке следовали в нем эпизоды Сказания. С. Г. Вилинский считал, что текст Хронографа 1508 г. лучше передан в Хр. ЗР. В этом случае окажется, что составитель Хр. 1512 тоже должен был обращаться для сверки к ЕЛ-2. В противном случае восстановление последовательности эпизодов 4 и 5 окажется странной случайностью. Скорее допустим тот процесс создания Хр. ЗР, который был изложен выше.

В той же статье Хр. 1512 имеется фрагмент: «И толико убо царь тцание имѣ на такое божественное дѣло, не точию над основанием, но егда создаваху двенадесять рядов, тогда патриарх с епископы и со священники молитву творяху и мощи святых мученик полагаху по стенам. Сице сотвори и до верху».⁴⁴ Этот фрагмент составлен из реминисценций различных чтений ЕЛ-2 (ср.: «Царь же подвизася от сердца к богу ... много тцание и прилежание имѣяше о святѣи церкви»; «Начен же царь здание основы твори, призва Евхитиа патриарха ... и сътвори патриарх молитву на основаниа церкви»; «егда же начаша здати верх ... святители же о создании церковнѣмь молитву творяху и пакы помогаху зиждующей. Другая 12 ряду, и пакы бываше молитва и полагаху честители на всѣх 12 рядех мощи святых. Тако же творяху и до скончания церкви»)⁴⁵ В Хр. ЗР слова «И толико убо царь тцание имѣ ... над основанием» опущены, а вторая часть фрагмента передана с некоторыми изменениями: «Сице же творяху и до совершения церкви», а затем: «И воздвигоша стѣны 15 сажен».⁴⁶ Слова «и до совершения церкви» ближе к тексту ЕЛ-2 («и до скончания церкви»); но не являются ли слова Хр. 1512 «сотвори и до верху» (замененные в Хр. ЗР другими) отражением слов ЕЛ-2 «егда же начаша верх здати»? Иначе говоря, мы вынуждены будем допускать самостоятельное обращение к ЕЛ-2 либо Хр. ЗР, либо Хр. 1512. Любопытно происхождение фразы «И воздвигоша стѣны 15 сажен». В ЕЛ-2 говорится, что, когда возвели стену высотой в 15 сажен, кончили с серебряники, которыми царь оплачивал труд подносчиков камня, и поэтому стратиг приказал «дѣлательмь всѣм и хытредемь ити къ царю на обѣд».⁴⁷ Во время отсутствия строителей к отроку, оставшемуся охранять «сосуды» (инструменты строителей?), явился ангел и сообщил, что церковь будет наречена в честь святой Софии. В Хр. ЗР эта фраза предшествует рассказу о другом чуде: ангел передает царю сокровища, потребные на завершение строительства храма. Возможны два объяснения того, как в Хр. ЗР в этом месте появилось сообщение о высоте стен. Либо редактор с помощью его пояснил неопределенное выражение Хр. 1512 — «Сице сотвори и до верху», либо же он решил, что речь идет не о нехватке серебряников в данный день, а о оскудении казны, из которой царя выручило чудо. Мы полагаем, что перед нами вставка — результат неудачной правки текста Хр. ЗР по ЕЛ-2. Даже если приведенные примеры и не имеют доказательной силы, они во всяком случае разрушают иллюзию, будто бы анализ статьи о строительстве храма св. Софии безусловно подтверждает гипотезу о существовании общего источ-

⁴⁴ Хр. 1512, стр. 293.

⁴⁵ ЕЛ-2, лл. 199 об.—200, 200 об. и 202.

⁴⁶ Хр. ЗР, стр. 109.

⁴⁷ ЕЛ-2, л. 200 об.

ника для Хр. ЗР и Хр. 1512 и мысль, что в Хр. ЗР текст этого источника передан точнее и лучше, чем в Хр. 1512.

4. В статье о царствовании Юстиниана Корноносого в Хр. ЗР вставка из ЕЛ-2 — «многи бо от граждан изби... яко инѣм избѣгнути в варвары»⁴⁸ — разрезает текст фрагмента из Хроники Манассии: «Не точию бо простым людем, но и боляром мучения потрясе мечь отмстительный за то, еже пострада от них.⁴⁹ Но и Калинника, патриаршествующего Цариградом...»⁵⁰ В Хр. 1512 текст этого фрагмента из Хроники Манассии не только не разрезан вставкой, но и текстуально ближе к источнику.

Итак, налицо ряд фактов вторичного обращения Хр. ЗР к ЕЛ-2.

Объем статьи не позволяет остановиться на других источниках Хр. ЗР, но думается, приведенных примеров достаточно, чтобы обосновать вывод: Хр. ЗР восходит к Погодинскому виду Хр. 1512, а большая полнота отдельных фрагментов Хр. ЗР, сравнительно с Хр. 1512, объясняется самостоятельным обращением Хр. ЗР к источникам.

⁴⁸ Ср. ЕЛ-2, л. 233 об.

⁴⁹ После этого слова следует вставка из ЕЛ-2.

⁵⁰ Хр. ЗР, стр. 128; ср. Хронику Манассии, л. 92.

Я. С. ЛУРЬЕ

Независимый летописный свод конца XV в. — источник Софийской II и Львовской летописей

Тесная связь между Софийской II (далее: СII) и Львовской (далее: Л) летописями была установлена А. А. Шахматовым, обратившим внимание на совпадение текста обеих летописей, начиная с 1393 г. и кончая 1518 годом, на котором и оканчивается древнейший из двух сохранившихся списков СII — Архивский; он предположил, что в основе СII и Л лежал свод 1518 г.¹ А. Н. Насонов отметил, что в обеих летописях вплоть до 1489 г. прослеживается цепь известий, резко расходящихся с известиями официального великокняжеского летописания (Московский свод 1479 г., Симеоновская летопись)² за тот же период; после этого года текст СII—Л становится сходным с текстом большинства остальных летописей. А. Н. Насонов сделал из этого вывод, что источником свода 1518 г. (протографа СII—Л) был свод 1489—1490 гг.; явное сочувствие митрополиту Геронтию (в его столкновениях с Иваном III), обнаруживающееся в известиях СII—Л за 80-е годы XV в., побудило исследователя считать свод 1489—1490 гг. митрополичьим сводом Геронтия.³

Предположение А. Н. Насонова о своде конца XV в. как источнике СII—Л не встретило возражений в научной литературе. Не вполне ясным оставался только вопрос о составе, характере и назначении этого свода. Ряд известий СII—Л за XV в. совпадает с известиями других летописей (Типографская летопись, Московский свод и др.). Могут ли эти известия быть отнесены к своду 1489—1490 гг. и характеризуют ли они (и в какой степени) тенденции этого свода? Сомнения вызывало и данное А. Н. Насоновым определение свода 1489—1490 гг. как офици-

¹ А. А. Шахматов. 1) Разбор сочинения И. А. Тихомирова «Обозрение летописных сводов Руси Северо-Восточной». Отчет о 40-м присуждении наград гр. Уварова. СПб., 1899, стр. 21; 2) Обозрение русских летописных сводов XIV—XV вв. М.—Л., 1938, стр. 370. Изменение взглядов А. А. Шахматова на соотношение между СII и Л, которое можно заметить в этих работах, объяснялось тем, что до начала XX в. не был известен подлинный текст Л и исследователи были принуждены строить свои выводы на искаженном и произвольно дополненном тексте издания XVIII в. (см. ниже, стр. 407, прим. 11).

² Наличие в СII летописных записей, «составленных в лагере, враждебном правительству», отмечалось уже исследователями XIX в. (ср.: И. А. Тихомиров. Обозрение состава московских летописных сводов. М., 1896, стр. 74), но значение этих наблюдений ослаблялось тем, что до работ А. А. Шахматова не были известны великокняжеские своды XV в. и СII сравнивалась с летописями XVI в.

³ А. Н. Насонов. Летописные памятники Тверского княжества. Известия АН, VII серия. Л., 1930, № 9, стр. 714—721.

альной митрополичьей летописи. Московские митрополиты утратили с середины XV в. свою связь с Константинополем: их поставление (как и возможное лишение престола) всецело зависело от великих князей. Могли ли они так прямо и открыто высказывать оппозицию великокняжеской власти, как это делает свод, оразившийся в СII—Л? ⁴

Возражая в своей последней монографии по истории летописания против таких сомнений, А. Н. Насонов указал на то, что в своде 1489—1490 гг. (в СII—Л) помещен ряд документов, связанных с митрополичьим архивом (послания по поводу Флорентийской унии 1439 г., завещание Фотия, сочинения митрополичьего дьяка Родиона Кожуха и др.). Эти данные, по его мнению, свидетельствуют о том, что «перед нами традиция общерусского митрополичьего летописания». ⁵ Но вопрос о составе свода 1489—1490 гг. и о его соотношении с другими летописями XV в. не получил разрешения в последней работе А. Н. Насонова. Отметим, что «общерусский свод Геронтия последней четверти XV в.» дошел до нас «только в редакции 1518 г. в Архивном списке Софийской II летописи», ⁶ А. Н. Насонов не указал, какие известия СII—Л он считает оригинальными записями митрополичьего свода, а какие — дополнениями, и из каких именно источников.

Следует признать, что решение вопроса о составе и характере свода конца XV в., оразившегося (через свод 1518 г.) в СII—Л, представляет особые трудности. Говоря о летописных сводах, лежащих в основе дошедших до нас летописей (скажем, о своде, служившем протографом Софийской I и Новгородской IV летописей), мы опираемся обычно на общий текст этих летописей. Для решения вопроса о своде 1489—1490 гг. мы таких определенных текстологических данных не имеем: СII и Л в основном совпадают до 1518 г., и сравнение их не обнаруживает какой-либо специфической грани под 1489—1490 гг. (на этих годах кончается лишь цепь своеобразных известий СII—Л, отличающих их от великокняжеского летописания). Рукописная традиция обеих летописей очень бедна: СII представлена всего двумя списками, из которых один (Архивский) не имеет начала (до 1397 г.); ⁷ Л представлена единственной рукописью XVI в. (Эттеров список). ⁸

Однако возможности текстологического исследования СII—Л еще не исчерпаны: при изучении обеих летописей использовались обычно их издания, а не рукописи.

Кроме того, нам известно несколько летописных текстов, частично совпадающих с СII—Л. Это — одна из редакций Типографской летописи (Типографская-Академическая), где после окончания на 6992 г. основного текста Типографской следует текст 6993—6998 гг., сходный с СII—Л, ⁹

⁴ М. Д. Приселков. История русского летописания XI—XV вв. Л., 1940, стр. 163—164; Я. С. Лурье. Борьба церкви с великокняжеской властью в конце 70-х—первой половине 80-х гг. XV в. — ТОДРА, т. XIV, М.—Л., 1958, стр. 224—225.

⁵ А. Н. Насонов. История русского летописания XI—начала XVIII в. М., 1969, стр. 305—307.

⁶ Там же, стр. 369.

⁷ ПСРЛ, т. VI, СПб., 1853, стр. 115—358. Архивский список СII — ЦГАДА, ф. 181, № 371/821; Воскресенский список — ГИМ, Воскр. бум., № 154.

⁸ ПСРЛ, т. XX, СПб., 1910—1914. Эттеров список Л хранится в ГПБ, Ф IV.144. Кроме того, сохранилась рукопись конца XVIII в. — типографский оригинал издания Н. А. Львова (ЛОИИ, ф. 115, № 83).

⁹ Фрагмент 6993—6998 гг., следующий в Типографской за основным текстом, был опубликован по Толстовскому списку Типографской в ее издании: ПСРЛ, XXIV, Пгр., 1921, стр. 235—244. А. Н. Насонов обнаружил еще два списка, сходных с Толстовским (БАН, 32.8.3 и ЦГАДА, ф. 201, № 78/40), и назвал эту группу списков Типографской летописи Типографской-Академической редакцией (А. Н. На-

и Уваровская летопись, текст которой сходен с СII—Л, начиная с 6993 г. до конца.¹⁰

Обращение к рукописям СII и Л обнаруживает прежде всего, что близость Л к СII, и в особенности к древнейшему списку этой летописи — Архивскому (далее: СIIА), была еще более тесной, чем предполагали исследователи. Как и издание Л, предпринятое в XVIII в.,¹¹ издание СII в ПСРЛ весьма неточно. В текст СII здесь без необходимых указаний внесены поздние дополнения, которых не было в первоначальном тексте СIIА; при ознакомлении с рукописью первоначальный текст древнейшего списка оказывается в этих случаях сходным с Л (и отличным от Воскресенского списка конца XVI в. — в дальнейшем СIIВ). Так, текст за 6914 г. (погребение и завещание Киприана) и 6928—6930 гг., отсутствующий в Л, оказывается вторичной вставкой СIIА, написанной другим почерком на вклеенных листах (и воспроизведенной в СIIВ); текст за 6930 и 6931 гг., читающийся за этой вставкой, точно соответствует тексту Л.¹² Обращение к рукописи СIIА проливает свет и на соотношение СII и Л в их начальной части. СIIА не имеет первых листов и начинается с конца 6905 (1397) г.; текст СIIВ совпадает с текстом Л уже несколько раньше — с 6900 (1392) г.; до этого года в СIIВ читается текст Софийской I летописи; в Л — иной (близкий к Ермолинской летописи) текст. Каково же было начало СIIА? Рукопись имеет древнюю (буквенную) пагинацию (сделанную тем же полууставным почерком, что и основной текст); согласно этой пагинации первый сохранившийся лист обозначен как 26-й КЅ. Уже издатели ПСРЛ сделали из этого вывод, что в рукописи не хватает 25 листов, а А. Н. Насонов справедливо заметил, что на пропавших 25 листах не мог уместиться обширный текст Софийской I летописи, с которого начинается СIIВ.¹³ Можно указать и более определенно, какой именно текст читался на утерянных листах СIIА. Сопоставление рукописи с изданием обнаруживает, что 25 листам рукописи соответствует 10 страниц ПСРЛ, т. е. как раз столько, сколько занимает текст с 6900 по 6904 г., которым начинается совпадение СII (СIIВ) с Л. Очевидно, рукопись СIIА начиналась с 6900 (1392 г.). Значит ли это, что и свод 1518 г., читавшийся в СIIА, подобно некоторым летописям XVI в. (Июсафовская, Летописец начала царства), начинался не с IX в., а с более позднего времени, или что рукопись СIIА была вторым томом недошедшего до нас двухтомного свода? Этого мы не знаем, но мы можем утверждать во всяком случае, что тот текст, который содер-

с о н о в. История русского летописания XI—начала XVIII в., стр. 402); кроме того, А. Н. Насонову были известны еще три списка Типографской, которые он не отнес к какой-либо определенной редакции этой летописи: ГБЛ, ф. 110, № 146; ЦГАДА, ф. 173, № 533, и ГПБ, ОЛДП, Q.202 (ср.: А. Н. Насонов. Материалы и исследования по истории русского летописания. — В сб.: Проблемы источниковедения, вып. VI, М., 1958, стр. 245—246). Нам известен еще один список, близкий к Типографской-Академической редакции, — ГБЛ, собр. Ундольского, № 757.

¹⁰ ПСРЛ, т. XXVIII, М.—Л., 1963, стр. 165—357.

¹¹ Летописец русской от пришествия Рурика до кончины царя Ивана Васильевича, ч. I—V. Издал Н. Лъвов. СПб., 1792. В издании были выпущены «Хожение за три моря», житийные тексты и т. д. Думая, что текстов этих не было и в оригинале Л и считая последовательное их исключение летописцем XV—XVI вв. маловероятным, А. А. Шахматов в ранних работах считал текст Л первичным по отношению к СII.

¹² Текст за 6914 (лл. 11—14 об.) и 6928—6930 (лл. 37—39 об.) гг., написанный иным почерком и на иной бумаге, чем основной текст, вклеен в СIIА; первоначальный текст в начале л. 15 (частично зачеркнутый) непосредственно продолжает текст л. 10 об.; текст на л. 36 об. также непосредственно продолжается на л. 40.

¹³ ПСРЛ, т. VI, стр. 116. Ср.: А. Н. Насонов. История русского летописания XI—начала XVIII в., стр. 371.

жался в рукописи СИА (в ее первоначальном виде), отразился в Л на всем своем протяжении от начала до конца.

Близкая связь Л с СИА проявляется не только в идентичности основного текста (кроме тех отступлений в Л, о которых мы будем говорить ниже), но и в отдельных чтениях, включая явные ляпсусы. Уже А. А. Шахматов отметил (по разночтениям печатного издания) ряд совпадающих чтений Л и СИА, противостоящих чтениям СИВ;¹⁴ количество таких примеров совпадения СИА и Л (и расхождения их с СИВ, а после 6991 г. — также с Уваровской) может быть еще значительно умножено; в ряде случаев налицо явные общие ошибки в СИА и Л.¹⁵ Чем объясняется такая близость СИА и Л? Ответить на этот вопрос помогает одно место в «Хожениях за три моря», помещенное в СИА и Л под 6983 г. (в СИВ текст «Хожения» также был, но он вырван). Летописный текст «Хожения» (в отличие от внелетописного, сохранившегося в сборнике конца XV—начала XVI в. — ГБЛ, Музейное собр., № 8665) имеет дефект: отсутствует все описание путешествия Никитина от Дербента до Гурмыза (Ормузда); после слов о дагестанском князе — «И Алильбег того часа людей отослал...» — следует фраза, относящаяся уже к приливам на Гурмызе: «А поимает его море по дважды на день». В СИА этот дефект имеет явно механический характер: в тексте «Хожения» по характеру бумаги и почерку различаются две части — до л. 195 об. и с л. 196 до конца; отмеченный пробел приходится как раз на грань между двумя частями текста и, естественно, объясняется потерей листа между ними. Но обратившись к Л, мы убеждаемся, что здесь этот пробел имеет вторичное происхождение: слова «а поимает его море...» следуют за словами «люди отослал» без всякой грани или пробела, в середине листа.¹⁶ Ясно, что пробел уже имел место в оригинале Л, и очевидно, что этим оригиналом была рукопись СИА (иначе пришлось бы предполагать существование другого протографа Л с точно таким же механическим дефектом, как в СИА). Определение СИА как оригинала подкрепляется и другими наблюдениями над обеими рукописями: в текст Л попали некоторые маргинальные дополнения списка СИА — в том числе ошибочная приписка в конце 6989 г. о назначении епископом Коломенским бывшего игумена Сторожевского и Пафнутьева монастыря Герасима (впоследствии зачеркнутая в СИА и не отразившаяся в СИВ), заголовок «Опала», приписанный к известию 7006 г., и др.¹⁷

¹⁴ А. А. Шахматов. Разбор сочинения И. А. Тихомирова, стр. 43, прим. 1.

¹⁵ Например, чтение «икона белозерци» в СИА и Л под 6906 г. (вм. «белоризци» в Ермолинской; в СИВ, где это известие, вслед за Софийской I, помещено под 6905 г.: «икону в ризце белой»); «на Опашкове рати» под 6914 г. (в СИВ правильно «гати»; в СИА потом было исправлено другим почерком); ошибочное чтение «Фотеем патрархом» (в СИВ правильно — «Матфеом патриархом») и пропуск слов «но токмо три города не вдашася королю и Витовту; и бысть тое осени ходиша...» (в СИВ есть) под 6918 г.; «казню» (вм. правильного «козню» в СИВ) под 6928 г.; датировка прихода Барака 6930 г., а нападения Кудоидата — 6931 г. (в СИВ соответственно 6931 и 6932 г.); «не зрите, яко душа...» (вм. «се зрите, яко душа...» в СИВ) в рассказе об умершем отроке 6968 г.; пропуск упоминания, что Василий родился «в 8 час ноци» (в СИВ есть) под 6987 г.; сокращенное обозначение 7014 г. как «14» (в СИВ и Уваровской полностью 7014).

¹⁶ ГПБ, Ф. IV. 144, л. 443 об.; ср.: ЛОИИ, ф. 115, № 83, л. 253.

¹⁷ СИА, л. 305 (кроме этой приписки на нижнем поле листа, впоследствии зачеркнутой и частично вытертой, о назначении Герасима в СИА сообщалось еще дважды — в середине текста 6989 г. и в начале 6990 г.; в СИВ отразились именно эти известия) и л. 355 (этого заголовка нет ни в СИВ, ни в Уваровской). Кроме того, в СИА обнаруживается еще целый ряд древних (полууставных) вставок на полях (лл. 51, 54, 55, 93, 121 об., 127, 133 об., 145, 169, 177, 181 об., 200, 205 об., 305, 316), попавших в текст и в Л и в СИВ.

Мы можем считать, таким образом, что Л восходила к своду 1518 г., содержащемуся в рукописи СИА. Но если это так, то чем могут быть объяснены серьезные расхождения между этими памятниками? В Л не совпадают с СИА (как и с СІВ) известия 6853 г. (Суздальский бой), 6954—6961 гг., рассказ 6979 г. о походе на Новгород, ряд известий под 6986—6990 гг. Расходятся и отдельные чтения, причем сравнения с параллельными памятниками обнаруживают в ряде случаев, что чтения в Л правильнее соответствующих чтений СИА (и СІВ): в Л читаются некоторые фразы, явно пропущенные в СІІ.¹⁸ Противоречивые особенности Л могут, на наш взгляд, быть объяснены тем, что протограф этой летописи восходил не к одному, а к нескольким источникам: его основным оригиналом был СІА, но текст этого оригинала был выправлен по другой летописи (или другим летописям). Что же представлял собой основной корректирующий источник Л? Он явно не был идентичен с великокняжескими летописями;¹⁹ основные дополнения за 6953—6961 и 6979 гг., отличающие Л от СІІ, еще более своеобразны (по отношению к общерусскому великокняжескому летописанию), чем соответствующие тексты СІІ. Так, под 6979 г. в СІІ помещен рассказ о походе на Новгород, в общем совпадающий с рассказом Типографской летописи и включающий только два оригинальных фрагмента, которых нет в Типографской (о желании новгородцев ставить владыку в Киеве и о дьяке Степане Бородатом, который должен был облачать новгородцев по «летописцам Русским»); в Л эти два фрагмента также читаются, но они входят в состав вполне оригинального рассказа, ничего общего с Типографской не имеющего. Едва ли можно предполагать, что составитель Л основывался в данном случае на рассказе СІА, тщательно удалив из него весь текст, сходный с Типографской; скорее следует думать, что корректирующий источник, к которому он обратился, содержал более первоначальный вариант рассказа о событиях 6979 г., чем свод 1518 г. (СІА). Если же мы учтем, что все дополнения и лучшие чтения обнаруживаются в Л только в части, предшествующей 6989—6990 гг., и что некоторые из этих лучших чтений отыскиваются в статьях, не известных никаким другим летописям («Хожение за три моря» и др.),²⁰ то, естественно, возникает предположение, что этот корректирующий источник Л был тем самым сводом конца XV в. (основным источником свода 1518 г., в части до 1490 г.), существ-

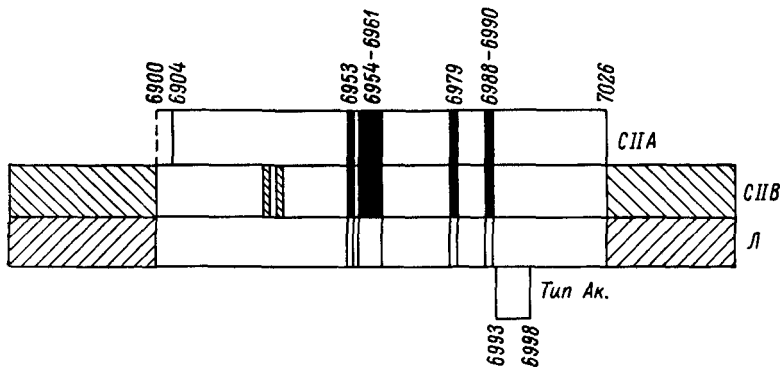
¹⁸ Под 6941 г. в Л (как и в Сокращенных сводах 1493 и 1495 гг.) сохранилось слово «любовника» о Семене Морозове (в СІІ пропущено), под 6946 г. в рассказе «О осмом соборе» византийский император правильно назван «кир Иоан» (СІІ «Иона»), нет пропуска слов «со всеми играми» (церемония в костеле) и «еже истинно... как тое церкви» в грамоте Исидора; под 6964 г. правильно названо монашеское имя умершего рязанского князя «Иона»; нет пропуска в цитате из апостола Павла и пропуска слов «и въеваху невозбранно, а скоты гоняху по всей земли» в «Словесах избранных» под 6979 г., нет (как и в Московском своде) пропуска слов «а срок быдал, как им у себя велить быти» и ошибочного написания «Нероновский конец» (в Л правильно — «Неревский») в рассказе 6986 г. о победе над Новгородом.

¹⁹ С официальным летописанием XV—XVI вв. (Московский свод, Никоновская, Воскресенская летописи) более или менее сходны только некоторые дополнения Л под 6986—6989 гг. Можно думать, что это — дополнения не из основного корректирующего источника Л (см. ниже, стр. 409—410), а из того общерусского свода, по которому в Л продолжен текст после 1518 г.

²⁰ Под 6979 г. в уникальном рассказе о близком конце света в СІІ читается: «кто хошет и в то время, бежи неверна»; в Л: «кто хошет быти в то время, бежи неверия». Под 6968 г. в Сказании об умершем отроке сохранились явно пропущенные в СІІ слова о плаче людей, везших отрока, — «смотряще его». Вм. «множество тмобразных сидев» в Л правильно — «множество синцов» (синих чертей). В Л сохранился и ряд лучших чтений в «Хожении за три моря» (6983), совпадающих с чтениями отдельной редакции (ср.: Хожение за три моря. М.—Л., 1958, стр. 175; ср. стр. 36, л. 445 об., разночт. а—б).

вование которого предполагал уже А. Н. Насонов. Если такое предположение верно, то, обратившись к тексту Л за 6953—6961 и 6979 гг., мы можем получить некоторое представление об интересующем нас своде конца XV в.

Другим источником для восстановления свода конца XV в., предшествовавшего своду 1518 г., может служить текст Типографско-Академической летописи (далее: Тип. Ак.) за 6993—6998 гг.²¹ Сходство этой летописи с СII—Л кончается как раз на том известии о смерти Геронтия (в СII—Л—6997 г., в Тип. Ак.—6998 г.), после которого в СII—Л заканчивается цепь оригинальных известий и начинаются (с дублированной датой 6997 г.) известия, сходные с великокняжеским летописанием, а в Тип. Ак. следует двухлетний перерыв в изложении (дальнейший текст—с 7001 г.). Не объясняется ли такое расхождение между СII—Л и Тип. Ак. окончанием их общего источника— свода, доведен-



Соотношение текстов СII и Л. (Заштрихованы несовпадающие фрагменты).

ного до 6998 г.? Для решения этого вопроса необходимо проанализировать расхождения между СII—Л и параллельным текстом Тип. Ак. Под 6993—6994 гг. в Тип. Ак. отсутствует целый ряд известий, разбросанных в разных местах соответствующих статей СII—Л, главным образом о строительстве в Москве—церковном и гражданском.²² Вероятно ли, чтобы составитель Тип. Ак., если бы в его руках был текст свода 1518 г. (соответствующий СII—Л), столь тщательно отобрал эти известия из помещенных в разных местах годовых статей 6993—6994 гг. и столь последовательно исключил их? Гораздо естественнее видеть в этих известиях вставки, сделанные составителем свода 1518 г., который проявлял явный интерес к строительству в Москве,— об этом говорит принадлежащая ему статья 7022 (1514) г. с подробным описанием аналогичной строительной деятельности при Василии III.²³ О первичности

²¹ Текст за 6991—6992 гг. близок в СII—Л к обеим редакциям Типографской (ср. прим. 40).

²² На отсутствие этих известий в Тип. Ак. обратил внимание А. Н. Насонов, но он считал такое отсутствие результатом сокращений Тип. Ак.; в связи с этим он, очевидно, и не считал возможным решительно признать источником Тип. Ак. свод 1490 г.: «...был ли в руках у составителя Типографской Академической летописи свод 1490 (6998) г. или какая-нибудь разновидность Софийской II, сказать трудно» (А. Н. Насонов. История русского летописания XI—начала XVIII в., стр. 405—406).

²³ К выводу о вставном характере известий о строительстве в своде 1518 г. (СII—Л) пришел уже А. А. Шахматов, заметивший, что отсутствие этих известий

текста, сохранившегося в Тип. Ак., свидетельствует не только отсутствие в ней некоторых известий из СII—Л, но и наличие таких сообщений, которых нет в этих летописях. Это рассказ о бегстве в Москву свергнутого казанского царевича и явно неофициальные подробности присоединения Твери к Москве: двойное предательство тверских бояр, арест князя Михаила Холмского и заточение тверской великой княгини.²⁴ По своим тенденциям эти рассказы очень близки к целому ряду столь же независимых сообщений: СII—Л за XV в. К независимому своду конца XV в. (источнику СII—Л) может быть отнесено и другое уникальное сообщение Тип. Ак., до сих пор, по-видимому, не обращавшее на себя внимания исследователей. Это указание, что бывший чудовский архимандрит Геннадий был назначен в 6993 г. новгородским архиепископом за мзду — «а дал от того две тысячи рублей князю великому».²⁵ Известие, сохранившееся в Тип. Ак., согласуется с теми упреками, которые высказывались Геннадию после его поставления, в том, что он «принял именем святительский сан или мирских князей помощью» (вопрос о поставлении на церковные должности «по мзде» вызывал ожесточенные споры именно в эти годы); известие это вполне соответствует и общим тенденциям свода, отразившегося в СII—Л, где сохранялось несколько враждебных известий о Геннадии.²⁶ Вполне естественно поэтому прийти к заключению, что и известие о мзде, данной Геннадием при поставлении, читалось в независимом своде конца XV в. и было исключено, как слишком откровенное, при составлении свода 1518 г.²⁷

Итак, нам представляется, что в тексте Тип. Ак. за 6993—6998 гг. отразился свод 1489—1490 гг. (источник свода 1518 г.) и отразился в ряде случаев лучше, чем в СII—Л.²⁸

в Тип. Ак. (с которой он был знаком по Толстовскому списку Типографской летописи) свидетельствует о «большей древности текста, заимствованного в исследуемый памятник» (А. А. Шахматов. Обзорение русских летописных сводов XIV—XVI вв., стр. 300). Можно думать даже, что известия о строительстве 6993—6994 гг. в СII—Л восходят не к протографу свода 1518 г., а именно к той его версии, которая отразилась в СII—Л: известий о строительстве нет не только в Тип. Ак., но и в Уваровской летописи, восходящей с 6993 по 7026 г. к своду 1518 г.; одно из этих известий — о построении Ховриным кирпичной палаты — представляет собой приписку в СIIА, включенную в текст Л и СIIВ.

²⁴ Эти известия Тип. Ак. были, очевидно, известны В. Н. Татищеву, ибо он передал их с (добавлением слов Ивана III о Михаиле Холмском: «Недобре верити тому, кто богу жет») в своем труде (В. Н. Татищев. История Российская, т. VI. М.—Л., 1966, стр. 74).

²⁵ В СII—Л сообщается о назначении Геннадия, но нет слов, приведенных нами в кавычках.

²⁶ РИБ, т. VI, ч. I, СПб., 1908, № 113, стлб. 755. Ср.: Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодальные еретические движения XIV—начала XVI в. М.—Л., 1955, стр. 380. Ср. известие 6990 г. о том, что чудовский архимандрит Геннадий поддержал великого князя в споре с Геронтием, и известие 6991 г. о наказании Геннадия.

²⁷ Его нет не только в СII—Л, но и в Уваровской летописи; нет его и в двух списках, примыкающих к Тип. Ак. (ГБЛ, собр. Ундольского, № 757 и ЦГАДА, ф. 173, № 533).

²⁸ Не все особенности текста в Тип. Ак. следует считать первичными. Можно согласиться с А. Н. Насоновым, что отсутствующее в этой летописи, но читающееся в СII—Л и в Уваровской известие о наказании в 6996 г. архимандрита Чудовского (преемника Геннадия) за подделку заветания было опущено в Тип. Ак., и «едва ли только для краткости» (А. Н. Насонов. История русского летописания XI—начала XVIII в., стр. 406); какой-то пропуск (в описании завоевания Твери) был сделан и в рассказе Тип. Ак. за 6993—6994 гг. Можно думать поэтому, что свод 1518 г. (Уваровская и СII-Л) и Тип. Ак. независимо друг от друга восходили к более раннему своду, доведенному до 1489—1490 г., и передавали его с разной степенью полноты.

Как мы уже отмечали, многие известия СII—Л совпадают с известиями других летописей, в том числе и летописей, восходящих к сводам XV в. В СII—Л обнаруживаются известия Московского свода 1479 г. (в частности, обширные повествования о Флорентийском соборе, походах на Новгород в 6984—6986 гг. и др.),²⁹ известия, сходные с Ростовским сводом 1484 г., отразившимся в Типографской летописи (стояние на Угре и др.);³⁰ в начальной части общего текста СII—Л вплоть до 6926 г. читается ряд известий, совпадающих с Ермолинской летописью;³¹ на протяжении почти всего текста СII—Л за XV век (до 6980 г.) постоянно встречаются известия, сходные с Сокращенными сводами конца XV в. (некоторые из этих известий сходны и с Ермолинской, но не совпадают с нею буквально, как известия до 6926 г.).³²

Наряду с текстами, встречающимися в других летописях, СII—Л содержит значительный фонд совершенно уникальных статей и известий. Статьи эти различны по своему характеру. Среди них встречаются разбросанные на протяжении всего летописного текста краткие известия о строительстве церквей и гражданских зданий в Москве, сходные с упомянутыми выше известиями 6993—6994 гг., отсутствующими в Тип. Ак.;³³ такой же лапидарный характер имеют и известия СII—Л о погребении членов княжеской фамилии с обязательным указанием: «и положивши его в Москве в церкви Архангела Михаила на площади».³⁴ Содержатся в СII—Л и неизвестные другим летописям документы церковного характера: завещание Фотия, послания пап Евгения и Пия и грамота Василия II в связи с Флорентийской унией.³⁵ Помещен в этих

²⁹ 6910 («служба» Симеона Суздальского в Орде), 6918 (нападение Талыча на Владимир), 6924 (приезд нижегородских князей), 6946 («О осьмом соборе»), 6947, 6948, 6953—6960 (в СII), 6961 (начало), 6962 (последнее известие), 6963, 6964 (конец), 6968 (первое известие), 6976 (поход в Казань), 6978 (поход на Казань—Москву под 6977), 6984—6986 гг. Далее СII—Л начинает совпадать с Московским сводом (Симеоновской летописью) после 6998 г.

³⁰ 6979 (СII), 6980 (первое известие в СII), 6987 (СII; с середины года), 6988 (первая половина года; в Л иное начало), 6989, 6990 (первые два изв.), 6991 (вторая год. статья), 6992 гг.

³¹ 6905—6909, 6911, 6913, 6919—6920, 6922 гг. Частично совпадают также 6910, 6912, 6914—6916, 6918, 6923—6926 гг. Из последующих известий близки к Ермолинской известия 6933 (деятельность Фотия), 6934 (мор), 6938 (столкновение Василия II с Юрием), 6953 (болезнь Михаила) гг.

³² 6912 (о Юрии Смоленском), 6914 (о Юрии Смоленском), 6917, 6921 (Лука Колоцкий и ограбление Фотия), 6923 (конец), 6928 (Сокр. своды—6928—6930), 6930 (Сокр. своды—6931), 6931 (Сокр. своды—6932), 6933 (поход Витовта к Вороначу; Сокр. своды—под 6934 г.), 6935 (мор), 6936 (порховская дань), 6938 (поездка Василия II к Витовту), 6939 (засуха, приезд Монсырь-улана; Сокр. своды—под 6940 г.), 6940 (бегство Юрия через Тверь), 6941 (убийство Семена Морозова), 6942, 6943, 6949 (убийство Мятля, крещение Юрия), 6950 (Кударь, Александр Черторизский, Зиновий), 6951 (пленение Мамона с женой), 6953 (Александр Константинович), 6955 (роль Трифона), 6959 (пожар и молитва Ионы), 6962 (Сокр. своды—6962—6963), 6964 (Яжелбицы), 6967 (челобитие вятчан), 6968 (Басенок, поход Ахмата), 6969 (дата поставления Феодосия), 6970 (казни, смерть Василия II, Романов городок), 6973 (начало), 6980 (осада Алексина) гг. В Л совпадают с Сокращенными сводами также известия за 6956, 6957, 6958 (гибель Горсткена и пленение Стефаниды и Козловой-Морозовой), 6959 (начало), 6961 (начало) гг. С близким к Сокращенным сводам Устюжским летописцем совпадают известия СII—Л за 6912 (смерть ростовского князя Александра), 6914 (взятие немецкого города Порхова; Устюж. лет.—6915), 6917 (упоминание о волжских посадах), 6945 («крамола» Григория Протасева) гг. (ср. Устюжский летописный свод. М.—Л., 1950). О соотношении СII—Л с этими летописями см. ниже, стр. 415, прим. 42.

³³ 6924, 6976, 6986, 6990, 6991, 6993 г.

³⁴ 6918, 6925, 6933—6936, 6940, 6970, 6980, 6989, 6991 гг.

³⁵ 6939 6946 гг.

летописях и ряд памятников церковной литературы — житийные тексты, сказания о чудесах, фрагменты поучений.³⁶

Но наиболее своеобразна в СII—Л цепь неофициальных и весьма подробных известий (простирающаяся до 6998 г.), посвященных важным событиям церковной и светской жизни в Москве и обнаруживающих хорошую осведомленность летописца. Среди таких известий следует упомянуть пространный (и совершенно не похожий на упомянутые выше краткие известия о церковном и гражданском строительстве) рассказ о построении Успенского собора, помещенный (в соединении с другими известиями) с 6980 по 6986 гг., рассказы о ссорах Ивана III с митрополитом Геронтием и с братьями, подробный рассказ о казнях и репрессиях в 6996 г., читающийся и в Тип. Ак., и другие.³⁷

Какие же из перечисленных известий (оригинальных и совпадающих с другими летописями) могут быть возведены к своду конца XV в. (протографу свода 1518 г.) и какие следует считать дополнениями сводчика 1518 г.?

С достаточным основанием могут быть отнесены к труду сводчика 1518 г. краткие известия о строительстве в Москве и о погребениях в Архангельском соборе (группа известий о строительстве, как мы уже знаем, переключается со статьей 7022 (1514) г. о строительстве Василия III; справки о погребениях в Архангельском соборе были, очевидно, связаны со статьей 7016 (1508) г., подробно описывающей расположение «мощей прародителей» Василия III в этом соборе, и статьей о погребении «в церкви Архангела Михаила на площади» брата великого князя Семена Ивановича, которой заканчивался свод 1518 г.). Вторичными и относительно поздними наслоениями в своде 1518 г. следует считать и тексты, совпадающие с великокняжеским летописанием. Развернутые официальные описания походов на Новгород в СII—Л явно не соответствуют тексту остальных статей; в частности, торжественная статья 6984 г. о «поездке великого князя в Новгород» «миром» (совпадающая с Московским сводом) явно противоречит другому, оригинальному известию СII—Л о том же событии, согласно которому во время поездки

³⁶ 6915 («От жития св. Варлаама»), 6916 («От жития Никонова»), 6923 (дополнение к известию о «тме»), 6945 (чудо о Белеве), 6953 (известие о буре), 6967 (рассуждение о конце света), 6968 («Сказание о чудесах Варлаама» Родиона Кожуха; с этим же рассказом связано, по-видимому, и известие о построении придела Варлаама под 6969 г.), 6970 («Сказание об исцелвшем хромце» Феодосия), 6978 (об исцелениях от гроба Петра) гг.

³⁷ 6926 (о Дионисии Ростовском), 6945 (измена Гр. Протасьева), 6954 (рассказ об ослеплении Василия II в Л; в СII — нет), 6961 (рассказ об убийстве Шемяки в Л, отсутствующий в СII; в обеих летописях — рассказ о взятии Царьграда с помощью измены), 6966 (столкновение Феодосия Ростовского с митрополитом, мздоимство князей Горбатого и Рязанского), 6968 (заговор новгородцев против Василия II), 6970 (подробности казни серпуховских бояр, отсутствующие в Сокр. сводах и Ермолинской), 6973 (отставка митрополита Феодосия), 6975 (смерть Марии Тверянки), 6979 (рассказ о походе на Новгород, предшествующий «Словесам избранным», вполне оригинален в Л; в СII — два фрагмента, совпадающих с этим рассказом), 6980 (начало рассказа об Успенском соборе, о посольстве в Италию), 6982 (Успенский собор, помощь псковичам, чудеса у гроба Феодосия), 6983 (Успенский собор, поездка Ивана III в Новгород, турецкие завоевания, «Хождение за три моря»), 6984—6985 (Успенский собор), 6986 (вторая годовая статья — завершение строительства Успенского собора, ссора Ивана III с Геронтием), 6987 (арест новгородского владыки, ссора с Геронтием), 6988 (второй рассказ о стоянии на Угре), 6990 (чернец-митрополит «Сотона», мятеж в Литве, ссора с Геронтием, поход на Казань, нападение крымцев на Киев), 6991 (первая годовая статья — казнь врача Антона, отречение новгородского владыки), 6993 (в Л — 6993—6995 гг.; возвращение Геронтия на престол, присоединение Твери, взятие Казани), 6996, 6997 (отставка Иоасафа, ссылка новгородцев, смерть Геронтия) гг.

Ивана III «ноугородци не дашеся ему в суд; князь великий поймав их и посадил в Переяславле».³⁸ Вторичное происхождение заимствований из великокняжеского летописания в СII—Л подтверждается текстом за 6953—6961 гг., восходящим в Л не к СIIА (своду 1518 г.), а к корректирующему источнику, — в СII известия за эти годы почти целиком совпадают с великокняжеским летописанием (рассказ о пленении и ослеплении Василия II); в Л — иной, оригинальный и независимый рассказ.³⁹ Но если известия из великокняжеского летописания в своде 1518 г. вторичны, то вторична и еще одна группа летописных статей — документы церковного характера. Папские послания и грамота Василия II, помещенные в СII—Л под 6946 г., входят в пространный рассказ «О осмом соборе» 6946 г. из Московского свода 1479 г. и служат дополнением к другим, вполне аналогичным документам (послание папы Василию II и Исидора — своей пастве), которые содержались уже в великокняжеской летописи. Очевидно, такие дополнения могли быть сделаны лишь после того, как рассказ из Московского свода был включен в состав исследуемого памятника.

Наряду с этими и другими текстами, восходящими, очевидно, к своду 1518 г.,⁴⁰ СII—Л содержит и ряд статей, которые были написаны задолго до 1518 г. и, очевидно, могут быть отнесены к независимому своду конца XV в. Уже А. Н. Насонов обратил внимание на то, что ряд житийных текстов, помещенных в СII—Л, представляет собой сочинения одного автора — «Родиона Кожуха, дьяка митрополита». Но деятельность Родиона Кожуха, судя по дошедшим до нас документальным источникам, относится к 1461—1482 гг.⁴¹ Летописцу конца XV в. принадлежали также, очевидно, замечания (в известии 6967 г. о совпадении благовещения и пасхи) о «всемирном пришествии Христове», ожидавшемся в 7000 (1492) г. (после 1492 г. это предсказание уже потеряло силу), рассказ

³⁸ В СII—Л эта поездка Ивана III в Новгород датирована октябрём 6983 г. (а не октябрём 6984 г., как в развернутом рассказе из Московского свода), но в Новгородской IV летописи (и близком к ней Устюжском летописце) поход «на миру в силе велице» также датирован 6983 г. Это несомненно тот же самый поход (с арестом бояр).

³⁹ С Московским сводом (и с Никаноровской и Вологодско-Пермской летописями) совпадает здесь только краткое упоминание о строительстве и о буре в 6958 г., отсутствующие в СII.

⁴⁰ Не вполне ясно происхождение тех известий в своде 1518 г., которые совпадают с Типографской летописью. Судя по тексту Л за 6979 г., где содержится, очевидно, первоначальный рассказ независимого свода конца XV в. о первом походе на Новгород, замененный в СII (своде 1518 г.) рассказом из Типографской летописи (см. выше, стр. 409), дополнения из Типографской летописи можно связать со сводчиком 1518 г. (о вторичном характере этих дополнений говорит и соединение в СII—Л под 6987—6988 гг. двух рассказов о «стоянии на Угре» — оригинального и совпадающего с Типографской — соединение, приведшее к дублированию сообщения о поездке Ивана III в Москву и т. д.). Однако известие 6992 г. об уходе Геронтия, совпадающее в СII—Л с Типографской, оказывается органически связанным в СII—Л с первым известием 6993 г. в дальнейшей, оригинальной части СII—Л: «възведе князь великий того же митрополита Геронтия на стол»; это известие читается и во фрагменте Тип. Ак. за 6993—6997 гг., отражающем, как мы предполагали, независимый свод 1489—1490 гг. (см. выше, стр. 411). Можно думать поэтому, что взаимоотношения свода 1518 г. и его источников с ростовским сводом 1484 г., отразившиеся в Типографской летописи, были сложными: ростовский свод 1484 г. мог влиять на летописный свод, отразившийся в СII—Л не один, а несколько раз (сперва текст за 6987—6992 гг., затем текст за 6979 г.); возможно также, что корректирующий источник, использованный в Л, был не вполне идентичен своду 1489—1490 гг., использованному в Тип. Ак.

⁴¹ Ср. подписанные Родионом Кожухом грамоты 1461—1464 (АФЭиХ, т. I, М., 1951, № 121), 1465 (там же, № 137), 1476 (там же, № 152), 1478 (АСЭИ, т. I, М., 1952, № 457) и 1482 (там же, № 499) гг.

от первого лица («дивихся велми») об обретении мощей при постройке Успенского собора в 6980 г. и другое сообщение от первого лица («обретох») о нахождении летописцем в 6983 г. записок Афанасия Никитина.⁴²

Что же представлял собой независимый свод конца XV в., лежащий в основе свода 1518 г.? От всех известных нам летописей этот свод отличался прежде всего своим резко критическим отношением к великокняжеской власти. Так, рассказывая о смерти Шемяки в 6961 г., свод конца XV в. (судя по Л; в СИ здесь текст из Московского свода) указывал, что его убийство организовал Василий Темный через своего дьяка Бородатого; делом рук другого сподвижника великого князя, Алексея Полуектова, он считал и смерть (отравление) в 6975 г. первой жены Ивана III Марии Тверянки (Иван III, «ополевшийся» было на Полуектова за это преступление, «пожаловал» его, по словам летописца, шесть лет спустя, т. е. после женитьбы на Софии Палеолог).

Под 6987 г. летописец рассказывал о ссоре братьев Ивана III, Андрея и Бориса, с великим князем с явным сочувствием к этим удельным князьям. Описывая «пако-сти», учиненные Менгли-Гиреем при захвате Киева в 6990 г. (поход был предпринят по совету Ивана III), свод конца XV в. не без ехидства указывал, что церковные сосуды, добытые крымским ханом из разграбленной святой Софии, он прислал в дар своему союзнику, московскому князю. Под 6991 г. свод описывал жестокую казнь врача Антона по приказу Ивана III (превозмошедшего суровостью татарского князя, готового отпустить Антона «на окуп»): «зарезаша его ножом, как овцу»; под 6996 г. здесь рассказывалось о целом ряде казней и наказаний, в том числе и о наказании чернеца, предсказавшего Ивану III пожар в Москве, — «и сбыться же слово его».

Другой особенностью свода конца XV в., отразившегося в СИ—Л, было близкое знакомство с церковной жизнью того времени. Со множеством подробностей (отсутствовавших в великокняжеской летописи, уделившей также немало внимания этой теме) описывал этот свод строительство

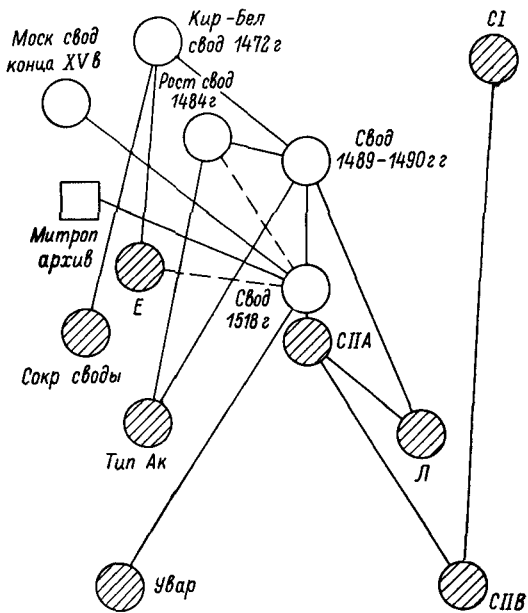


Схема происхождения СИ и Л.

⁴² Уже в протографе свода 1518 г. читались, по-видимому, известия, сходные с Сокращенными сводами, Устюжским летописцем и Ермолинской летописью и восходящие, очевидно, к северному (Кирилловскому) своду 1472 г. — источнику этих летописей (ср. о нем в нашей статье: Источники Сокращенных летописных сводов конца XV в. и Устюжского летописца. — Археографический ежегодник за 1971 г., М., 1972, стр. 120—129); известия, сходные с Сокращенными сводами и близкими к ним летописями, читаются в тексте Л за 6954 и 6956—6961 гг., не сохранившемся в своде 1518 г. Труднее определить, на какой стадии попали в текст СИ—Л известия до 6926 г., совпадающие только с Ермолинской летописью (см. выше, стр. 412). Более вероятным

Успенского собора; личность создателя собора, итальянца Аристотеля (Фиоравенти), продолжала интересоваться сводчика и после окончания рассказа о строительстве: он рассказывал о его участии в походе на Казань (6990), о том, как после казни врача Антона Аристотель, испугавшись, стал проситься домой — «князь же пойма и ограбив его, посади на Антоновом дворе за Лазарем святым», об участии Аристотеля в походе на Тверь (6993). Большое внимание проявлял составитель свода и к митрополитам второй половины XV в. — Феодосию и Геронтию; он явно сочувствовал Геронтию в его столкновении с великим князем.

Сочувствие составителя свода конца XV в. Геронтию делает весьма вероятной его связь с митрополией; об этом же может свидетельствовать и включение в текст СII—Л ряда сочинений митрополичьего дьяка Родиона Кожуха. Но был ли свод конца XV в. официальным митрополичьим сводом, как полагал А. Н. Насонов? В доказательство этого он ссылался на ряд документов митрополичьего архива, помещенных в СII—Л и отсутствующих в других летописях. Однако свод 1518 г., дошедший до нас в СII—Л, был сложен по своему составу, и принадлежность именно этой группы памятников его протографу конца XV в. (а не самому своду 1518 г.) вызывает серьезные сомнения. Речь идет, прежде всего, о документах 1439 г., связанных с Флорентийской унией, а документы эти, как мы уже знаем, примыкают к рассказу из Московского свода «О осмом соборе», попавшему, очевидно, в свод 1518 г. не из его протографа конца XV в. Что же представляла собой свод 1518 г.? А. Н. Насонов характеризовал его как митрополичий свод, составленный при митрополите Варлааме.⁴³ Мы не знаем, насколько и этот свод может быть определен как официально митрополичий, но его связь с церковью, полная лояльность к властям и официальный характер не вызывают сомнений: об этом свидетельствует целый ряд известий свода 1518 г. за конец XV (после 1490 г.) и начало XVI в. (ср. рассказ о взятии Смоленска в 7022 г.; церковном строительстве в 7025 г., рассказ 7026 г. «Об иконах Владимирских»). Сводчик 1518 г. дополнял текст своего предшественника известиями о строительстве и официальных погребениях XV в.; он же, естественно, мог внести туда и документы из митрополичьего архива.

Если наличие документальных материалов в СII—Л не может считаться аргументом при определении свода конца XV в. как официально митрополичьего, то некоторые особенности этого свода делают такую характеристику совсем сомнительной. Хорошо знакомый с церковной жизнью, составитель свода конца XV в. описывал ее вовсе не с официально церковных позиций. При всем его сочувствии к митрополиту Феодосию он не преминул упомянуть о наказании, наложенном на него митрополитом Ионой в 6966 г. (когда Феодосий был еще епископом), и о вынужденной отставке Феодосия в 6973 г. после неудачной попытки наставить попов и диаконов «на божий путь». Так же откровенен и еще более критичен был он и в рассказах о преемниках Феодосия. Повествуя о строительстве Успенского собора, он посетовал относительно проявленного при этом неуважения к мощам святого Петра — митрополита:

представляется, что прямое обращение к Ермолинской летописи (или ее непосредственному оригиналу) было делом другого сводчика, а не того, который использовал общий протограф Ермолинской и Сокращенных сводов — северный свод 1472 г.

⁴³ А. Н. Насонов. История русского летописания XI—начала XVIII в., стр. 374—376.

«... дивихся велми ... яко такова чудотворца ту положиша безчестно, не изнесоша в иной храм...» Такие упреки в «нечестии» по отношению к гробам святителей, проявленной при перестройке московских храмов, не раз высказывавшиеся в оппозиционных кругах того времени,⁴⁴ задевали в первую очередь митрополита, которому особенно надлежало заботиться о святительских мощах. Митрополитом в 6980 г. (под которым читается приведенная запись) был сперва Филипп, затем Геронтий. К кому бы ни относился этот упрек, следующее замечание летописца под 6982 г. уже несомненно адресовалось Геронтию. Речь идет о чудесах, которые начали твориться от гроба другого святителя, Феогноста: «И сказаша митрополиту Геронтию и великому князю. Они же неверием одержими беша, не повелеша звонити и всему городу славити его; но последи новую церковь сотвориша ту святую богородицю, и заделаша мощи его в землю покопавши, и покрова на гробнице каменной не положиша, и ныне в небрежении гроб его». Обвинение Геронтия в «неверии», хотя бы временном, в чудо (которое у автора рассказа не вызывало ни малейшего сомнения) и в последующем «небрежении» к гробу святого — все это понятно в устах церковного, но независимого летописца, однако было бы крайне неуместно в официальном своде Геронтия.

Для понимания характера свода конца XV в., лежащего в основе СII—Л, важно определить время составления этого свода. Текст этого свода доходил, как предполагал еще А. Н. Насонов, до 6997—6998 (1489—1490) гг.; этим годом заканчивается и текст фрагмента в Тип. Ак. Но если это так, то свод конца XV в. уже включал известие о смерти Геронтия и был составлен не *при* этом митрополите, а *после* него, в тот период, когда митрополия (в течение двух лет) пребывала вакантной, а потом досталась Зосиме — человеку совсем иных взглядов, которого воинствующие церковники считали еретиком. Составляя свою летопись в столь неустойчивое и тревожное время, сводчик был довольно мало стеснен рамками официального этикета. Именно поэтому он без особой торжественности сообщил о поставлении Геронтия митрополитом в 6980 г. (сообщение Московского свода об этом событии пространнее и торжественнее), именно поэтому он, несмотря на свое сочувствие этому митрополиту, мог включить в свое изложение довольно обидное для этого иерарха сообщение (из свода 1484 г. — источника Типографской), что когда Геронтий, ушедший с престола, хотел было вернуться, великий князь сомневался, «пригоже ли его опять взяти на митрополию».

Составленный в Москве, в кругах, близких к митрополии (может быть, при участии митрополичьего дьяка Родиона Кожуха), свод 1489—1490 гг. по тенденциям отличался даже от таких независимых летописей, как северный (Кирилло-Белозерский) свод 1472 г. — источник Ермолинской и Сокащенных сводов и ростовский свод 1484 г. (Типографская летопись). Если северный свод 1472 г. только отмечал роль московского дьяка Стефана Бородатого в убийстве Шемяки, то в своде 1489—1490 гг. прямо указывалось, что Стефану поручил это дело сам великий князь; заимствовав из ростовского свода 1484 г. рассказ о колебаниях Ивана III во время «стояния на Угре», СII—Л присоединили к нему рассказ об «обидах», нанесенных великим князем своим братьям удельным князьям, и ядовитейшие рассуждения о неудачах и трусости предков великого князя (включая Дмитрия Донского) во время предшествующих

⁴⁴ Ср. пересказ их в послании Геннадия митрополиту Зосиме в 1490 г. (Н. А. Казакова и Я. С. Лурье, Антифеодальные еретические движения на Руси XIV—начала XVI в., стр. 377—378).

столкновений с татарами.⁴⁵ Такое же сочувствие он высказывал и тверским боярам, терпевшим «обиды» от московской администрации, и новгородским жителям, высланным из Новгорода.

Значит ли это, что составитель свода 1489—1490 гг. был противником объединения русских земель и мечтал о восстановлении феодальной раздробленности? Едва ли это так. Основной источник СII—Л был московской летописью; автор ее стоял уже на общерусской точке зрения. Можно согласиться с А. Н. Насоновым, что составитель свода 1489—1490 гг. выступал «в интересах справедливости, как ее понимали в данной среде», искренне (и с достаточным основанием) считая, что великий князь «поступает несправедливо и пристрастно».⁴⁶ Но, выступая против великого князя, этот летописец в первую очередь, естественно, ощущал «обиды», понесенные людьми близкой ему среды, — обиды крупных церковных и светских феодалов. Чтобы понять настроения этой среды, лучше всего вспомнить написанные в конце XV в. сочинения Иосифа Волоцкого, в которых этот будущий идеолог православной самодержавной власти сравнивал Ивана III, погубившего своих братьев, с Каином и проклинал его за связь с еретиками.⁴⁷ В отличие от составителя северного свода 1472 г. создатель летописи, отразившейся в СII—Л, был ортодоксальнейшим церковником — он не только не позволял себе каких-либо сомнений в святости ярославских чудотворцев, но посвятил им сугубо благочестивое повествование под 6971 и 6975 гг. Под 6996 г. составитель свода 1489—1490 гг. сообщил (в отличие от всех остальных летописей) о первом наказании новгородских иконоборцев; в свою летопись, как мы знаем, он включил целый ряд житийных памятников и сказаний о чудесах (в одном из которых высказывалась даже скорбь по поводу «нахождения еретического»).⁴⁸ Именно с этих ортодоксально-церковных позиций свод 1489—1490 гг. осуждал великого князя, чье поведение явно не соответствовало нравственным идеалам летописца.

Итак, нам представляется, что свод 1489—1490 гг. был неофициальной летописью, вышедшей из среды оппозиционного духовенства. Связь его с этой средой сказалась и на дальнейшей судьбе памятника. В своде 1518 г., куда включен был основной текст свода 1489—1490 гг., уже не

⁴⁵ Резкие отличия свода 1489—1490 гг. от северного свода 1472 г. обнаруживаются также в известиях о ярославских чудотворцах: свод 1472 г. относился к этим чудотворцам иронически, а свод 1489—1490 гг. рассказывал, как был наказан за неверие в ярославских чудотворцев архиепископ Трифон (этому Трифону свод 1472 г. приписывал важнейшую роль в освобождении Василия II в 6955 г., и СII—Л, повторяя это известие, давали противоречивую характеристику Трифону). Расходились между собой свод 1472 г. и свод 1489—1490 гг. и в оценке казни жены боярина Андрея Дмитриева (Мамона): в Ермолинской казнь эта описывалась под 6951 г. как немотивированная и несправедливая (известие это было воспроизведено и в СII—Л), а в СII—Л под 6988 г. сожжение Мамоновой «за ведовство» рассматривалось как позорный факт семейной истории, бросающий тень и на ее сына. О противоречиях между протографом СII—Л и Типографской летописью см.: Я. С. Лурье. Из истории русского летописания конца XV в. — ТОДРЛ, т. XI, М.—Л., 1955, стр. 164—165, 169. Едва ли поэтому прав А. Н. Насонов, когда при характеристике свода 1489—1490 гг. он опирается в первую очередь не на оригинальные известия, а на тексты, заимствованные в СII—Л из протографов Сокращенных сводов и Ермолинской или Типографской летописи, — осуждение «предателей христианских» и критику лихоимства воевод (А. Н. Насонов. История русского летописания XI—начала XVIII в., стр. 313—314).

⁴⁶ А. Н. Насонов. История русского летописания XI—начала XVIII в., стр. 305—307.

⁴⁷ Я. С. Лурье. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV—начала XVI в. М.—Л., 1960, стр. 237—244.

⁴⁸ Ср. Сказание о хромце под 6970 г.

было признаков оппозиции великокняжеской власти. Это и понятно: с начала XVI в., после санкционированного Иваном III разгрома ереси, отношение «воинствующих церковников» к самодержавию резко изменилось. Отдельные заимствования из исследуемого свода конца XV в. были сделаны и другими летописями XVI в. (Уваровская, Чертковская, Воскресенская, Иоасафовская).⁴⁹ Но это были лишь небольшие фрагменты и случайные отражения свода 1489—1490 гг. Что касается свода 1518 г. в целом, то он дошел до нас лишь в весьма небогатой рукописной традиции СII (два списка) и Л (один список). Едва ли такую бедность можно считать случайной. Она объяснялась тем, что в основе свода 1518 г. лежал оппозиционный свод 1489—1490 гг. — последний и, вероятно, самый смелый из памятников независимого общерусского летописания XV в.

⁴⁹ В Уваровской летописи отразился текст свода 1518 г. с 6993 по 7026 г. Следует согласиться с А. Н. Насоновым (История русского летописания XI—начала XVIII в., стр. 396), что Уваровская летопись — именно отражение свода 1518 г., а не его протограф; об этом говорит не только явно вторичный характер известия о приводе в Москву «жены» казанского хана (вместо «жен»), но и вся структура Уваровской летописи, повторяющей в своей основной части структуру Прилуцкой летописи (свода 1497 г.). В Чертковской летописи (Русский временник, сиречь Летописец ... ч. II, М., 1820 г.) с СII—Л совпадают отдельные известия 6966, 6969, 6987, 6989, 6990, 6991, 6992, 6996 гг. (ср.: А. Н. Насонов. История русского летописания XI—начала XVIII в., стр. 458, 463—464). В Воскресенской летописи заимствован рассказ СII—Л за 6996 г. В Иоасафовской летописи со сводом 1518 г. совпадают известия последней части — за 7004—7026 гг. (ср.: А. Н. Насонов. История русского летописания XI—начала XVIII в., стр. 400).

М. А. САЛМИНА

Дневник архимандрита Антонина (Капустина)

Архимандрит Антонин (Андрей Иванович Капустин) (1817—1894 гг.), воспитанник, а затем бакалавр Киевской духовной академии, бывший долгое время настоятелем русской посольской церкви в Афинах (1850—1860 гг.) и Константинополе (1860—1865 гг.) и начальником русской духовной миссии в Иерусалиме (с 1865 г. до конца жизни), представляет для нас интерес прежде всего как ученый.

Перу арх. Антонина принадлежит большое число статей и книг,¹ среди которых особого внимания заслуживают его исследования в области археологии, археологии и истории Востока,² получившие в свое время высокую оценку.³ Благодаря стараниям этого ученого монаха целый ряд музеев и библиотек России приобрел ценные коллекции древних монет, десятки древнеславянских и греческих рукописей, в том числе палимпсестов, средневековых и античных произведений искусства, собранных Антонином в странах Востока или найденных там во время раскопок.⁴

¹ См. неполный, правда, перечень трудов арх. Антонина: С. П. [С. П. Пономарев]. Памяти отца архимандрита Антонина. — Труды Киевской духовной академии, 1894, № 12, стр. 636—648 (далее: ТКДА). См. ниже также примеч. 51.

² См., например: 1) Христианские древности Греции. — ЖМНП, 1854, № 1, стр. 31, № 3, стр. 143; 2) Поездка в Вифинию. — «Христианское чтение», СПб., 1862, часть вторая, стр. 660—701; Вифиния. — «Христианское чтение», СПб., 1863, часть первая, стр. 422—460; часть вторая, стр. 67—124, 229—269, 493—525; 3) Заметки XII—XV века, относящиеся к крымскому городу Судгее (Судаку), приписанные на греческом Синаксаре. — «Заметки Одесского археологического общества истории и древностей», т. 5, 1863, стр. 595—628; 4) Заметки поклонника святой Горы. Киев, 1864; 5) Из записок синайского богомольца. — ТКДА, 1871, №№ 2, 4, 8; 1872, № 5; 1873, №№ 3, 9; 6) О древних христианских надписях в Афинах. СПб., 1874; 7) Поездка в Румелию. СПб., 1879; 8) Раскопки на русском месте близ храма Воскресения в Иерусалиме. — Православный Палестинский сборник, вып. 7, 1884; 9) Из Румелии. СПб., 1886.

³ См., например: И. И. Срезневский. Древние христианские надписи в Афинах. — Записки имп. Академии наук, т. 28, СПб., 1876, кн. 2, стр. 8—68; П. Сырку. Реч.: Арх. Антонин. Поездка в Румелию. СПб., 1879. — ЖМНП, 1880, ч. 209, стр. 382—429; ч. 210, стр. 171—215; С. А. Венгеров. Контико-биографический словарь русских писателей и ученых, т. I. СПб., 1889, стр. 629—635 (статья В. Васильевского); В. Н. Бенешевич. Описание греческих рукописей монастыря святой Екатерины на Синае, т. I. СПб., 1911, стр. XVII—XVIII (о каталоге греческих рукописей, составленном Антонином).

⁴ И. Срезневский. 1) Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. СПб., 1875, стр. 529 (Приложение к XXVIII тому Записок имп. Академии наук, № 1) (о глаголической рукописи, принадлежавшей Антонину); 2) О глаголической рукописи, хранящейся в Киевской духовной академии. — Труды III археологического съезда в России, бывшего в Киеве в августе 1874 г., т. II,

Заслуги Антонина как ученого-археографа получили признание и у советских исследователей.⁵

С деятельностью Антонина в какой-то мере можно познакомиться уже по некоторым его трудам.⁶ Но едва ли не самым ценным источником для характеристики Антонина-ученого является его Дневник, которому и посвящена настоящая заметка.⁷

Дневник арх. Антонина находится в Центральном государственном историческом архиве СССР в Ленинграде в собрании Синода (ф. 834, оп. 4, ед. хр. 1118—1131).⁸ В Архиве хранятся 14 томов Дневника, объемом от 280 до 900 страниц каждый (авторская нумерация — по листам), писанных мелким убористым почерком. Они охватывают время от младенческих лет Антонина до 5 января 1894 г. включительно.⁹ С. И. Пономарев¹⁰ и А. А. Дмитриевский¹¹ пишут, что Дневник Антонина состоял из девятнадцати больших тетрадей в 4-ю долю листа. Дневник, во всяком случае, должен был состоять из пятнадцати томов: в 1891 г., которым открывается последний (14-й по счету) том (в нем описываются 1891—1894 гг.), Антонин писал: «... присел к сей тетрадке, начинающей собою XV том моего дневника» (л. 4 об.). Под номером XIII в Архиве числится тот том, который у Антонина (см. надпись синим карандашом на первом чистом листе после переплета) обозначен XIV. Местонахождение тома XIII (по счету Антонина) Дневника, охватывающего события 1883—1886 гг., нам пока неизвестно.

Все тома, за исключением последнего XIV тома (1891—1894 гг.),¹²

Киев, 1878, стр. 269; Н. Петров. Описание рукописей церковно-археологического музея при Киевской духовной академии, вып. 1. Киев, 1875, стр. 4—5; А. Олесницкий. Судьбы древних памятников св. земли. — ТКДА, 1875, № 11, стр. 21; [И. И. Малышевский]. Отчет о состоянии Киевской духовной академии, на 1893/94 учебный год. — ТКДА, 1894, № 11, стр. 450—454; Отчет имп. Публичной библиотеки за 1899 год. СПб., 1903, стр. 6—89.

⁵ См.: М. Н. Сперанский. Славянская письменность XI—XIV вв. на Синае и в Палестине. — ИОРЯС, т. 32. Л., 1927, стр. 47 и сл.; Н. Н. Розов. 1) Южнославянские рукописи Государственной Публичной библиотеки. — Труды Гос. Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, т. V, Л., 1958, стр. 110; 2) Южнославянские рукописи Синайского монастыря. — «Научные доклады высшей школы». Филологические науки, 1961, № 2, стр. 131; Е. Э. Гранстрем. Греческая палеография в России. — В кн.: Вспомогательные исторические дисциплины, т. II, Л., 1969, стр. 128; Слов'янські рукописи XI—XIV ст. у фондах відділу рукописі в центральній науковій бібліотеці академії наук української РСР (Огляд, опис, публікації). Склад М. В. Геппенер за участю М. П. Візирата та Й. В. Шубинського. Київ, 1969, стр. 6 и сл.; Б. Л. Фонкич. О судьбе Киевских глаголических листков. — «Сов. славяноведение», 1972, № 2, стр. 82—83.

⁶ «Поездка в Румелию», «Из Румелии», «Заметки поклонника Святой Горы» и др.

⁷ Приносим глубокую благодарность проф. Венского университета И. И. Хамму, обратившему наше внимание на Дневник Антонина.

⁸ Помимо Дневника Антонина в этом же собрании хранятся: 1) Черновые заметки арх. Антонина (А. И. Капустина) во время учения его в Екатеринославской духовной семинарии (ф. 834, № 4, ед. хр. 1132); 2) Опись библиотеки и музея начальника Иерусалимской миссии арх. Антонина (А. И. Капустина) (оригинал и копия) (ф. 834, № 4, ед. хр. 1240). Оригинал описи датирован 20 июля 1900 г. Копия содержит опись только библиотеки.

⁹ Антонин скончался 24 марта 1894 г.

¹⁰ С. И. Пономарев. Памяти отца архимандрита Антонина, стр. 648.

¹¹ А. А. Дмитриевский. Начальник русской духовной миссии в Иерусалиме архимандрит Антонин (Капустин) как деятель на пользу православия на Востоке и, в частности, в Палестине. СПб., 1904, стр. 54 (оттиск из сообщения имп. Православного Палестинского общества за 1904 г., т. XV, вып. 2). Статья А. А. Дмитриевского является лучшим биографическим очерком арх. Антонина.

¹² Том XIV состоит из восемнадцати тетрадей, причем восемнадцатая тетрадь содержит четырнадцать листов (вм. обычных шестнадцати).

переплетены.¹³ На кожаных корешках томов, оттиснуты (золотом почти во всех томах) орнамент и надпись «Дневник» с указанием инициалов автора «А. К.» и обозначением лет, описываемых в данном томе.

Из Дневника следует, что отсутствующий в Архиве т. XIII был переплетен в 1887 г.,¹⁴ а т. XIV (по архивной нумерации XIII) — в 1891 г.¹⁵ Начало Дневнику, по словам Антонина, было положено в 1832 г.¹⁶ По мере его написания Антонин пополнял свои старые записи, о чем говорят заметки на полях и замечания в тексте.¹⁷

Арх. Антонин прожил долгую жизнь, сложную, но и необыкновенно интересную. Как это видно из Дневника, Антонин отличался большой любознательностью и работоспособностью. «Неутомимый труженик» (как характеризует сам себя Антонин), он то занимался делами миссии, то принимал посетителей, то читал, писал своим многочисленным корреспондентам,¹⁸ готовил статьи для местной или заграничной печати.

Интересы Антонина часто выходят за круг его непосредственных деловых обязанностей. Его увлечение «небесными наблюдениями» приводит к устройству при миссии собственной обсерватории. Антонин основывает при миссии археологический музей, экспонатами которого стали, в частности, находки, сделанные им в Яффе, Иерусалиме. Будучи еще в Афинах и принимая самое деятельное участие в строительстве посольского храма,¹⁹ Антонин сам руководит раскопками внутри него и пишет для «Известий русского археологического общества» статью о результатах этих раскопок.²⁰ Антонин увлекается многими вещами: фотографированием, серебрением бумаги для печати, гальванопластикой — снятием копий с древних монет. Он то чертит планы будущих построек миссии, то ведет «микроскопные наблюдения», то занимается чисткой приобретенных древних монет с тем, чтобы пополнить им же созданный нумизматический кабинет.

Но главная страсть Антонина — древние рукописи. В Константинополе, на Афоне, на Синае, — где бы он ни был, большую часть свободного времени Антонин посвящал осмотру монастырских библиотек, где изучал и описывал древние (главным образом, греческие и славянские) рукописи. Имея ограниченные возможности, Антонин тем не менее не упускал случая, чтобы не приобрести ту или иную для своей библиотеки. Иногда ему приносили пергаменные листки «домой целыми охупками», иногда во время своих многочисленных поездок Антонин сам отбирал заинтересовавший его материал. Часто допоздна сидя в библиотеке, Антонин или каталогизировал рукописи, или производил «рукописные сли-

¹³ Под 11 апреля 1861 г. в Дневнике имеется запись, из которой, однако, не ясно, относится ли она именно к Дневнику: «Вечером разбирал свои старые рукописные тетради, которые пришло желание переплести» (т. VII, л. 18 об.).

¹⁴ Запись от 16 января 1887 г.: «Еврей Buchrinder успел за ночь переплести 26 тетрадок Дневника сего в целостный том по числу таковых 13-й, состоящий из годов 1883, 1884, 1885 и 1886» (т. XIII, л. 7).

¹⁵ Запись от 7 мая 1891 г.: «Переплетчик с XIV томом моего Дневника» (т. XIV по архивной нумерации, л. 35 об.).

¹⁶ Запись от 30 октября 1891 г. (т. XIV, л. 82); см. также т. XIV, л. 255.

¹⁷ Запись от 1 июля 1886 г.: «Дописал летословие, кончив его 1825 годом» (т. VIII, л. 129 об.).

¹⁸ Адресаты Антонина в России находятся в Киеве, Одессе, Петербурге, Москве, Екатеринбурге, Перми, Соликамске, Казани, Елабуге, Минусинске и многих других городах; за границей — почти во всех странах Европы и Америки.

¹⁹ Антонин даже сам дробил и подбирал мозанку для его пола.

²⁰ О разрытиях внутри российско-посольской церкви в Афинах. — Известия имп. археологического общества, т. II, вып. 3, СПб., 1860, стр. 129—145.

чения», или занимался «палимпсестными исследованиями».²¹ И одновременно со всем этим Антонин день за днем писал свой Дневник, не раз сетуя на то, каких трудов ему это стоило.

Антонин много путешествовал, придавая этому большое значение. Он осуществлял экспедиции за пределы Афин, Константинополя и Иерусалима, знакомясь с памятниками культуры и искусства древнего Рима, Византии и древнего Египта, путешествовал на Афон и Синай и т. д.

Дневник Антонина полон характеристик, различного рода любопытных подробностей; находят в нем освещение и многие международные события. Свои записи Антонин сопровождает иллюстрациями: в Дневнике много фотографий и зарисовок, сделанных самим Антонином.²²

Ниже приводим краткое содержание Дневника.

I том Дневника Антонина (132 л.) охватывает годы 1817—ноябрь 1835. Записи его отрывочны, только к концу тома становятся более обстоятельными и увеличиваются в объеме.²³ Антонин рассказывает в нем о родословии Капустиных, выводя свой род от Ивана Грозного, сообщает дату и место своего рождения;²⁴ затем переходит к 1830 г. — началу занятий в Пермской семинарии.²⁵ Антонин перечисляет фамилии преподавателей и учеников семинарии, описывает свою внешность.²⁶

II том Дневника (304 л.) открывается декабрем 1835 г. и оканчивается ноябрем 1839 г. Он имеет заглавие: «Дневник или Частная история моей жизни». Записи приобретают более упорядоченный характер.²⁷ С осени 1836 г. Антонин уже в Екатеринославской семинарии, а с сентября 1839 г. становится студентом Киевской духовной академии. Антонин перечисляет фамилии наставников, преподавателей и студентов академии. Под 29 января 1837 г. на полях Дневника запись: «[Во] 2-м часу умер А. Пушкин» (л. 136 об.).

III том Дневника (204 л.) включает в себя события с декабря 1839 г. по ноябрь 1843 г. Все эти годы Антонин — студент Академии. В июле 1843 г. он заканчивает полный курс обучения и в декабре становится бакалавром Академии. За все это время Антонин дважды, во время летних каникул, бывает в Москве (в 1842 и 1843 гг.), осматривает Кремль, присутствует в Малом театре на постановке «Ревизора» (с участием Щепкина), посещает Троице-Сергиеву Лавру. 9 августа 1843 г. через Вла-

²¹ Заметим при этом, что Антонин не был личностью «артистической». Он суховат, осторожен. В Дневнике от 1 января 1871 г. есть такая запись: «До страсти люблю все тихое, ровное, посредственное, бесцветное, бесхарактерное, безыменное» (т. IX, л. 159 об.). Антонина считали человеком умным и дипломатичным, с волевым характером.

²² 11 августа 1891 г. Антонин пишет: «Картинные розыски, имевшие результатом своим вклеение нескольких акварелей моей кисти древнейшей даты в современные им Дневники. Куда их больше девать? А обречь на истребление жаль» (т. XIV, л. 60). В Дневник вклеены также вырезки из журналов, квитанции и пр.

²³ С л. 76 в Дневнике на голубой бумаге следуют «Записки для памяти».

²⁴ Антонин родился 12 августа 1817 г. в семье дьячка в селе Батурино, Пермской губернии, Шадринского уезда.

²⁵ До этого, с 1825 г., Антонин учился в Далматовском училище.

²⁶ Пятнадцатилетний Антонин: «Белокурокудрявый, бледный, длиннолицый, сторбленный, гнусавоголосый, тихий, застенчивый, боязливый, неряховатый, забывчивый, неловкий, рассеянный, набожный ... слабый душой и телом» (л. 57) — впоследствии становится «капризным и неуступчивым Антонином» (л. 12).

²⁷ 1 декабря 1836 г. Антонин пишет: «Уж целый год периформованному Дневнику моему» (л. 124 об.). 30 ноября 1839 г. Антонин пишет, что четыре года назад «началась реформа этому Дневнику» (л. 299 об.). Записи Антонина становятся более подробными, особенно в последующих томах: он пишет, что видел во сне, как себя чувствовал, где был, что читал и т. п.

димир, Казань он направляется в Пермь и Батурину, где остается до 27 декабря 1843 г.²⁸

IV том Дневника (246 л.) охватывает период от декабря 1843 г. по декабрь 1847 г. Узнав о назначении его бакалавром Академии, Антонин возвращается в Киев. Он преподает студентам немецкий и греческий языки, а с конца 1846 г. зачисляется на богословскую кафедру. В 1844 г. он получает степень магистра, а 7 ноября 1845 г. принимает пострижение. Летом 1844 г. Антонин проводит каникулы в Одессе, осматривает ее достопримечательности. Летом 1845 г. Антонин опять в Москве.

V том Дневника (273 л.) содержит записи 1848—1853 гг. В 1850 г. Антонина назначают настоятелем посольской церкви в Афинах, и 2 сентября он покидает Киев.²⁹ Антонин подробно рассказывает о путешествии в Афины. Здесь он погружается в местную жизнь города, совершает небольшие обзорные поездки на близлежащие острова, занимается переводами, в частности, переводит Житие Бориса и Глеба на греческий язык (л. 177).

В 1852 г. Антонин посещает Италию. Он осматривает достопримечательности Неаполя, Рима, Пизы, Флоренции, Феррары; в австрийской Италии — Падуи, Венеции, затем Триеста. В начале 1853 г. Антонин узнает о возведении его в сан архимандрита.³⁰

VI том Дневника (456 л.) охватывает события 1854—1860 гг. Антонин упоминает о своей работе над планом «древних афинских церквей» для статьи о поездке в 1853 г. в Пелопоннес (л. 3 об.) и пишет заметку в афинскую археологическую газету о раскопках «у Никодима» (русская посольская церковь) (л. 148) и в русскую прессу (л. 141).³¹ 15 января 1857 г. Антонин получает диплом на звание чл.-корреспондента имп. Российского археологического общества. Осенью 1857 г. Антонин по приглашению капитана русского фрегата «Полкан» Юшкова отправляется в Иерусалим (л. 223 об.).³² Путь его лежит через Милос, Крит, Кипр, Яффу, Рамле. После обозрения Иерусалима и Вифлеема Антонин направляется в Александрию, Каир и вверх по Нилу до Фив. На протяжении всего пути он осматривает памятники старины — пирамиды, Александрийский маяк, обелиск Клеопатры, критский лабиринт и мн. др.³³

Летом 1859 г. Антонин едет на Афон (л. 355). Он посещает афонские скиты и монастыри — Иверский, Ставроникиты, Дохиар, Пантократора, Хиландарь, где главное внимание уделяет осмотру библиотек. Он просматривает рукописи монастыря св. Пантелеймона; в монастыре

²⁸ На полях л. 91 об. (6 декабря 1941 г.) пометы рукой Антонина от 1861, 1879 и 1893 гг.

²⁹ Лл. 148—153 тома (события с 19 августа по 20 сентября) писаны тайнописью (буквы русского алфавита переданы буквами греческого и латинского алфавитов). На л. 151 (строки 7—8 сверху) Антонин замечает (тоже тайнописью), что он «начал писать этот дневник новым каракульным языком» по дороге в Одессу, 10 сентября «в корчме». Тайнописью Антонин описывает сборы, прощание, отъезд, прибытие в Одессу, посадку на пароход. Тайнопись расшифровывается с помощью четверостишья на л. 149 об. Заметим, что дневниковые записи некоторых месяцев и лет предваряются стихами, чаще всего, видимо, написанными самим Антонином.

³⁰ Начиная с этого тома Антонин постоянно освещает события международной жизни (он пишет о революции 1848 г. во Франции, упоминает о начавшейся в 1854 г. Крымской войне и мн. др.).

³¹ Упоминание о печатании Антонином своих работ впервые появляется в Дневнике в апреле 1844 г.: Антонин «увидел свою статью, набираемую в печать для „Воскресного чтения“» (т. IV, л. 26 об.).

³² Перед этим он посещает о. Эгину (л. 217 об.).

³³ В начале мая 1858 г. Антонин отправляет в Киевскую академию ящик «с антиками» и мумию (л. 295 об.).

св. Павла составляет каталог рукописей,³⁴ в Ватопедском монастыре он работает над рукописями вместе с находившимся там арх. Порфирием.³⁵ «Я уложил свой десяток ветхих рукописей» в сундук (л. 374), — пишет Антонин при отъезде,³⁶ — а дома «разбирал свои святогорские приобретения и долго любовался стародавними рукописями, с коими библиотека моя еще до сих пор не была знакома» (л. 376 об.).

В 1860 г. Антонина назначают главой русской посольской церкви в Константинополе, и в сентябре этого же года он покидает Афины.³⁷

В VII томе Дневника (323 л.) описываются события 1861—1864 гг. 1862 г. ознаменован поездкой в Вифинию, где Антонин осматривает древности Никеи (л. 97 об.), а также на о. Халки (лл. 98 об.—99) и в Фанар (л. 112), которые привлекают Антонина наличием там древних рукописей.³⁸ В марте 1863 г. Антонин, по поручению Синода, вновь едет на Афон для выяснения вопроса о подлинности Синайского кодекса Библии.³⁹ В этот же год Антонин совершает длительное путешествие через Западную Европу на свою родину (с 11 апреля по 9 октября). По пути Антонин знакомится с достопримечательностями Вены, Праги, Дрездена, Берлина, осматривает Петербург,⁴⁰ посещает Москву⁴¹ и через Владимир, Казань, Елабугу, Пермь, Екатеринбург 19 июня прибывает в Батурину. Обратный путь Антонин (он выехал 27 августа) совершает через Саратов, Царицын, Ростов, Таганрог и Керчь.⁴²

³⁴ Чемодан с каталогом у Антонина «пропал где-то по дороге» (л. 372 об.).

³⁵ С арх. Порфирием Антонин встречается позже, в 1860 и 1861 гг., в Константинополе (т. VI, лл. 445 об.—446 об.; т. VII, лл. 19—20).

³⁶ Антонин пишет: «Заходили в одну келью, отыскивая там „старья“. Я наметил себе старопечатную миною греческую и несколько славянских фолиантов» (л. 373).

³⁷ В 1860 г. Антонин приобретает «12 листов греческого пергаменного Евангелия X или XI века» (л. 403). «До отъезда в Константинополь» он подготовил «монеты афинские и иные языческой эпохи для музея Одесского археологического общества» (л. 398 об.). Дневниковые записи 1859 года Антонин, возможно, обрабатывал или переписывал начисто в 1863 г., о чем говорят характерные обмолвки: в записях за ноябрь и декабрь 1859 г. иногда ошибочно называется дата — 1863 г.

³⁸ 18 августа 1862 г. в Фанаре «вдворились в метох св. Гроба», чтобы «пересмотреть каталог рукописей библиотеки и выметить из него все, что казалось нам занимательным ... 300 орлов летят в Россию» (л. 112).

³⁹ Здесь в келии, пишет Антонин, «был приветствован десятком гнилых рукописей и старопечатаний, имеющих стать моею собственностью» (л. 158 об.).

⁴⁰ Вот как Антонин описывает свое пребывание в Петербурге с 24 апреля по 13 мая: посетил Эрмитаж и Дворцовую ц. Зимнего дворца. Ездил на лодке через Неву в Петропавловский собор и «рассматривал гробницы царей». Был в Лавре. На 15-й линии Васильевского острова осматривал Псковское подворье, на 17-й — Ярославское, на 8-й — Благовещенья. Заходил в Публичную библиотеку и «рассматривал славное Евангелие Остромирово». «Видел под стеклом и Изборник Святослава и много древних книг славянских с крюками...» «Последнее, что мы посетили, была комната инкунабулов с огромными фолиантами — на цепях. Все в ней говорит о XV и XVI веке... Неожиданно наткнулся на Абрама Сергеевича Норова» и Попова, «известного своею огромною грамматикой». «С о. Порфирием явились в библиотеку», пишет через день Антонин, «подождали несколько г. Бычкова ... и с ним забрались в библиотеку рукописей, где рассматривали «ее сокровища». «Поехал в Смольный мимо монастырь ... Потом пеший шел по петербургским лугам» и «выбрался на Литейную». Был в Академии художеств, в Синоде. Виделся с секретарем Археологического общества Саввантовым. «Обозрел снаружи Академию наук, обошел залы ... Кунсткамеры... Взглянул на оранжерею, окружил странное здание Университета — дошел по набережной до Биржи и до Купеческой пристани...» (лл. 173 об.—179).

⁴¹ В Москве он посещает «дом Пашкова». Осматривает картинную галерею «со знаменитою картиною Иванова». Заходит в Оружейную палату и «Патриаршую ризницу». Встречается с учеными археографами А. В. Горским и К. И. Невоструевым и другими (лл. 181—182).

⁴² В 1861—1864 гг. Антонин приобретает много ценных рукописей и древних монет: писанные на пергамене греческие рукописи — Стихиарь «с несколькими ми-

В VIII томе Дневника (335 л.) описываются 1865—1868 гг. Летом 1865 г. (с мая по июль) Антонин совершает поездку из Константинополя в Солунь, Битоль, Охрид, Коринф, Афины. На своем пути Антонин осматривает церковные и монастырские библиотеки, просматривает массу рукописей, копирует встретившиеся ему надписи.⁴³

1 сентября Антонин выезжает в Иерусалим в качестве временно заведующего Иерусалимской духовной миссией. Знакомится с достопримечательностями края — посещает Вифлеем, Хеврон, Иерихон (л. 70), а летом следующего года — Рамле, Яффу, Назарет, Фавор, Кану (лл. 126 об.—137 об.). Антонин много времени уделяет работе в библиотеке,⁴⁴ выявляет «палимпсестные сокровища» (л. 16 об., 25), занимается списыванием и переводом арабских надписей (л. 290), разборкой и чисткой древних монет (л. 3, 254), принимает поклонников.⁴⁵ С 1 августа по 26 октября 1868 г. Антонин в Константинополе.⁴⁶

В IX томе Дневника (300 л.) излагаются события 1869—1873 гг. В 1869 г. в Иерусалим прибывает официальное извещение о назначении Антонина настоятелем русской миссии (л. 40 об.). 24 июля 1870 г. Антонин едет на Синай (пароходом до африканского материка, далее по каналу к Суэцу, затем по суше на верблюдах) и 3 августа прибывает в монастырь св. Екатерины. После беглого осмотра монастырских построек в горах Синая Антонин вплоть до 18 сентября почти все время проводит в библиотеке Синайского монастыря, где описывает просмотренные им греческие и славянские рукописи.⁴⁷ 23 сентября 1870 г. Антонин уже в Каире, откуда через Александрию 7 октября возвращается в Иерусалим.

миниатюрами XII или XIII века», Житие св. Варлаама и Иоасафа «с недостающими тетрадами в начале, 1021 года», «великолепный экземпляр четвероевангелия IX или X века», Апостол XI—XIII в., собрание «слов» св. Григория Богослова IX в., «без начала и конца» (л. 11 об.), «5 старых книг славянских и Хрисовулы» приносят ему послушники с Афона (л. 33), 10 старославянских рукописных книг Антонин получает в подарок, кроме того, приобретает «Минею рукописную на армянском языке» (л. 122 об.), покупает «миниатюрное греческое пергаменное Евангелие» у букниста (л. 248 об.), «5—6 старых рукописей греческих», «старья малую толику» ему привозят с Афона (л. 261, 275), «писидийцы принесли еще одну древнюю греческую рукопись, всю палимпсест ... по-видимому, полный сборник церковных правил» (л. 308); будучи на о-ве Халки, Антонин откладывает «книги предположительно покупаемые» им (л. 99); «вечером и ночью разбирал купленную вчера тысячу египетских древних монет» (л. 164); из Афин привезли «узелок со старыми монетами» (л. 275 об.), «Сараф-армянин с мешком старых монет» (л. 319), «Армянин принес мне кучу всякого рода антик» (л. 320). На л. 101 об. Антонин сообщает, что Археологическое общество Петербурга получило от него в 1862 г. Стихирарь, а на л. 165 (1863 г.), что он приготовил к отправке в Эрмитаж «62 свинцовых печати и около 100 греческих монет, в том числе много афинских».

⁴³ В «горней церкви» около села Слепче «кончив работу, взял за благословение с десятка (ой ли?) разрозненных листов...» (л. 39).

⁴⁴ Испрашивает разрешение у патриарха «брать на дом рукописи библиотечные для пересмотра» (л. 246).

⁴⁵ 12 сентября 1867 г. Антонин встречает академика М. П. Погодина с семьей (л. 230).

⁴⁶ В Дневнике от 20 сентября 1868 г. следующая запись: «Весь вечер и далеко за полночь укладывал старые харатен и иные антики в два ящика, предназначающиеся почтить собою юбилей Киевской академии. Набралось их 20 греческих и 20 славянских. Да еще осталось дома около 20. Штук с 30 разных бронзовых вещей пошло туда же. Если доживу до великого юбилея трехсотлетнего *matris alumna*, то и всякая прочая древность будет возложена на тот же жертвенник (л. 312).

⁴⁷ Вот как описывает он эти дни: 7 августа «просидел в библиотеке часа два, ознакамливаясь с ее сокровищами. Насчитал 33 Евангелия древнего письма (л. 127 об.) ... Каталог благополучно начался» (л. 128). На следующий день «продолжали переписывать Псалтыри ... Покончили отдел псалтырный» (л. 128). 12 августа «в библиотеке ... напал на житие св. Николая младшего ... Рад был

4 декабря 1870 г. Антонин пишет, что занимается «графлением будущего кодика библиотеки Синайской» (л. 154 об.). По-прежнему Антонин занят коллекционированием монет (лл. 85, 154 об.).

Том X Дневника (336 л.) охватывает 1873—1876 гг. Антонина чаще одолевают недуги (л. 201 и сл.). По-прежнему он проводит время в библиотеке,⁴⁸ каталогизирует старые монеты,⁴⁹ читает надписи,⁵⁰ разбирает собственный архив.⁵¹ В созданной им обсерватории занимается «трубным смотрением» (л. 222) — увлечение Антонина еще с киевских времен (т. V, л. 12 об.).

В XI томе Дневника (325 л.) описываются 1877—1879 годы. В связи с начавшейся русско-турецкой войной Антонину приходится выехать в Грецию,⁵² где он живет с 9 мая 1877 по 6 июня 1878 г.⁵³ Весной 1879 г. он совершает поездку к Мертвому морю (л. 252 об.). Антонина тревожат слухи о закрытии миссии (л. 243 и сл.).⁵⁴ К «поискам библиотечным», «покупке и разборке антик» (лл. 236, 237 об., 283) прибавил еще «наблюдения микроскопные» (л. 303).

В XII томе Дневника (315 л.) описываются 1880—1882 годы: «Сидение в библиотеке за поисками древностями» (л. 50); на Елеоне «показывание компании открытых нами древностей» (л. 64 об.); «разбор парфянских монет серебряных» (л. 70); «черчение плана будущей колокольни в Горней» (л. 144 об.); рассмотрение кусков «разбитой мозаичной надписи, найденной на Елеоне» (л. 185). Антонин собирается составить «реляцию об археологических находках в Иерусалиме» (л. 188).

14 июня 1882 г. Антонин получает «страховой пакет» с уставом только что открывшегося Православного Палестинского общества и с «поднесением» ему звания почетного его члена.

находке безмерно ... Переписал 5—6 Часословов» (л. 128 об.). 13 августа «пересмотрел в библиотеке славянские рукописи. Их 13 на коже и 20 на бумаге. После обеда нас ввели в третью библиотеку, переполненную рукописями» (л. 128 об.). Тут были «греческие, арабские, грузинские, сирианские, коптские, абиссинские и, м. б., даже армянские ... Есть одна глаголическая книжка. Видел Косму Индоплатателя, папирус грузинский и пр. и пр. Ай да Синай!» (л. 128 об.); 14 августа: «Сидели в Панагии ... занимаясь разборком вновь открытых книг. Экое несравненное старье» (л. 129); 15 августа: «Ночью разбирал вновь найденные листы палимпсеста Евангелия IV или V века. Жаль, что их немного (л. 129). 16 августа: «... часам к 5-и кончили псалтырное море. Остальное время разбирал листы минейные» (л. 129); 18 августа: «В келье ... разбирал разрозненные листы минейные и, кончив это, с жадностью кинулся на захваченные с ними тетради житийника XI века, содержащие в себе „Житие и воспитание и чудеса преподобного Николая, епископа Мир.“, оказывается значительная разница его с Ватиканским» (л. 129 об.); 19 августа: «Покончили с минеями и перешли к Анфологиям» (л. 129 об.); 1 сентября: «Начали сегодня переписывать св. отцов» (л. 133); 10 сентября: «... исторический отдел весьма ... скудный. Есть Кедрин, Никифор, Манассия, Глика...» (л. 134 об.); 18 сентября: «Переписывали и пронумеровывали певческие книги...» (л. 135 об.); «Ходили в Панагий и библиотеку отыскивать отобранные книги, нашли их и взяли с собой» (л. 135 об.).

⁴⁸ «Занятие в библиотеке книжное и античное» (л. 254 об.); «В библиотеке просмотр и переписка рукописей. Оказалось всех 30 греческих и 20 славянских. Да старопечатных — тех и других — 10. Переписка каталога» (л. 284).

⁴⁹ «Разбор и раскладка накопившихся еврейских монет древних» (л. 306 об.); «Антики для киевского музея ... Надписание ящиков античных» (л. 230).

⁵⁰ «Открытие надписи на мозаике» армянской (л. 245 об.).

⁵¹ 10 августа 1876 г.: «Каталогизирование всех отпечатанных мною с 1843 г. статей больших и малых ... Набирается больших и малых до 80» (л. 296).

⁵² 27 апреля 1877 г. «Приказ Порты выслать всех состоящих на службе русского происхождения...» (л. 36).

⁵³ 22 июня 1878 г. Антонин опять в Иерусалиме.

⁵⁴ Но в октябре приходит известие, что Синод решил «не тревожить Антонина с места до самой его смерти» (л. 302).

Том XIII, в котором описывались 1883—1886 гг., как уже говорилось, в архиве отсутствует.

XIII том (по архивной нумерации) Дневника (410 л.) охватывает 1887—1890 гг. Почерк Антонина мельчает. Антонин все чаще устает,⁵⁵ но по-прежнему продолжает заниматься делами миссии, переписывается со своими корреспондентами,⁵⁶ занимается в библиотеке,⁵⁷ упаковывает посылки для отправки в Россию,⁵⁸ пишет статьи,⁵⁹ покупает «древности».⁶⁰

Последний, XIV том Дневника (300 л.) начинается 1891 г. и кончается 5 января 1894 г. Самочувствие Антонина ухудшается, особенно в 1892—1893 гг. Тем не менее он занимается своими обычными делами.⁶¹ Антонина раздражает вмешательство Палестинского общества («болестинского общества», как он его называет) в денежные дела миссии. С 1892 г. Антонин начинает усиленно заниматься каталогизированием своих рукописей (лл. 132—134, 222, 237, 271), особенно после получения 21 октября 1893 г. известия о том, что А. Ф. Бычков ждет описи его собрания.⁶² Свой каталог Антонин заканчивает 5 ноября 1893 г.⁶³

24 марта 1894 г. арх. Антонина не стало.⁶⁴ Он скончался 77 лет от роду. За несколько дней до смерти (19 марта) Антонин в присутствии генерального консула в Иерусалиме С. В. Арсеньева составил формальное духовное завещание. Один из пунктов его был посвящен Дневнику: Антонин передавал «19 больших тетрадей» своего Дневника Синоду, поставив при этом условие, «чтобы 40 лет со дня его смерти он не обнаружился».⁶⁵

⁵⁵ 31 декабря 1890 г. Антонин пишет, что этот год «перенял меня у своего предшественника ... здоровым, далеко еще не совсем седым, не лысым, не безголосым, но глуховатым на правое ухо ... Умом владею вполне без малейшего ущерба, — пишет Антонин далее. — Воля та же, но с прибавкой равнодушия и затем уступчивости, лености, бездейственности, увлечения первым попавшимся под руку предметом и духовной спячки, сопровождающей телесную дремоту. Память из рук вон плоха. Воображение подает в отставку. А сердце? Стало чем-то вроде духовной размазни. Готово пристать ко всему, что понравится...» (л. 409).

⁵⁶ 6 октября 1890 г. Антонином была послана «поздравительная телеграмма в СПб. юбилирующему директору Публичной библиотеки г. Бычкову, с обещанием изготовить каталог, краткий, конечно, моих рукописей» (л. 384).

⁵⁷ 7 декабря 1890 г.: «Весь вечер сидение над рукописными октоихами, пергаментными и бомбицыными, а проще сказать, кожаными и бумажными» (л. 399 об.).

⁵⁸ 19 июля 1887 г.: «В библиотеке завертывание египетских антик в бумагу для пересылки их в СПб.» (л. 58).

⁵⁹ 23 января 1887 г.: «Строчу статью в будущий журнал Пр. Пал. общества о древней христианской могиле близ колонии» (л. 9).

⁶⁰ 4 января 1888 г.: «Еврей с египетскими лоскутьями от мумий, полными надписей» (л. 104 об.).

⁶¹ В эти годы в Киевскую академию Антонином были посланы эфиопская Библия (13 января 1891 г.), большой ценности первопечатный октоих 1493 г. (24 сентября 1893 г.) и другие предметы древности.

⁶² В Отчете имп. Публичной библиотеки за 1899 г. (стр. 6—7) сказано, что директор библиотеки А. Ф. Бычков в ответ на предложение Антонина приобрести собрание его рукописей просил Антонина прислать опись собрания для определения его стоимости.

⁶³ Рукописи собрания Антонина — в основном греческие, славянские, еврейские, арабские — были приобретены Публичной библиотекой в 1898 и 1899 гг. Краткое описание рукописей Антонина сделано в Отчете имп. Публичной библиотеки за 1899 г. (стр. 8—89).

⁶⁴ С. А. Терновский. О последних днях жизни, кончине и погребении настоятеля русской духовной миссии в Палестине архимандрита Антонина. — ТКДА, том второй, 1894, стр. 161—169.

⁶⁵ См.: А. А. Дмитриевский. Начальник русской духовной миссии... стр. 54.

ПО РУКОПИСНЫМ СОБРАНИЯМ

(Печатается под наблюдением В. И. Малышева)

Т. Ф. ВОЛКОВА, Н. Н. ЛИТВИНОВА, М. В. РОЖДЕСТВЕНСКАЯ

Археографические разыскания на Ваге и Северной Двине

Летом 1970 г. Институт русской литературы совместно с филологическим факультетом ЛГУ направили в Архангельскую область археографическую экспедицию в составе восьми человек.¹ Было решено обследовать район р. Ваги, левого притока Северной Двины. Эти места не раз уже посещались столичными этнографами, искусствоведами и местными краеведами. Прошла по Ваге и волна частного собирательства, но археографически Вага еще не была обследована.

Река берет начало недалеко от древнего вологодского города Тотьма и извилисто течет на север до впадения в Двину у крупного старинного села Двинской Березник. Нам предстояло пройти этот путь, то углубляясь от берегов реки в лесные деревни, то подходя почти вплотную к оживленной шоссейной трассе Москва—Архангельск, прорезавшей с юга на север эти места. Однако экспедиция начала работу не с Ваги, а с деревень, разбросанных по берегам притока Ваги — р. Устья. Приехав в Шангалы, в центр Устьянского района, расположенный в 9 км от железной дороги, мы разделились на две группы. Одни из нас отправились севернее по Устью в село Бестужево, остальные же участники экспедиции обследовали село Шангалы и его окрестности. Нам удалось установить контакты с председателем Шангальского сельсовета, с директором местной школы, при которой создается небольшой краеведческий музей, с учителем физики в той же школе, большим любителем старины. Все эти люди очень хотели помочь нам, показывали предметы быта, домашнюю утварь, собранную в школьном музее, но старых книг, тем более рукописных, они никогда не видели в Шангалах и ничего о них не слышали. Очень скоро выяснилось, что в этом поселке, выросшем из деревни Климово, насчитывавшей когда-то всего десять дворов и развившейся с постройкой железнодорожной ветки на Воркуту, старообрядческого населения никогда не было. Старики смутно вспоминали о каких-то баптистах, живших будто бы в окрестностях Шангал. Но походы в деревни Русановское, Малодоры, Ростово, Строевское, Костылево, Орлово, Пакшеньга, Кононовское, Шеломово, Вирово и Бобино не принесли никаких результатов в поисках старых книг. Из Бестужева, в прошлом крупного торгового села, места ежегодных ярмарок, расположенного на тракте, ведущем

¹ Кроме авторов данной заметки в работе экспедиции принимали участие студенты ЛГУ Н. Н. Кудрявцева, Т. А. Кузнецова, Е. П. Семенова. В Верхне-Тоемском районе работали студенты Т. А. Махновец и Л. В. Ярошенко.

к Шенкурску, участники нашей экспедиции вернулись также с пустыми руками.

Неудача ждала нас и на Ваге. Мы начали ее обследование с г. Вельска, сравнительно крупного железнодорожного узла. В Вельске жил и умер в 30-х годах большой знаток старины, собиратель икон и рукописей, самодеятельный художник, резчик по дереву и поэт В. Г. Кулаков. Он исходил пешком Вологодскую и юг Архангельской области, был пропагандистом краеведения в Вельске и создателем местного музея. Свою коллекцию икон и рукописей В. Г. Кулаков передал в музей. Там мы познакомились с общей описью вещей из коллекции В. Г. Кулакова, среди которых, помимо рукописей, было немало старопечатных книг. К сожалению, сами книги нам увидеть не удалось, так как в дни нашего пребывания в Вельске музей переезжал в новое здание, а в фондах шел ремонт. Как можно судить по описи, рукописей исторического и литературного содержания в собрании В. Г. Кулакова почти не было. Наше знакомство со старожилами Вельска и с дочерьми В. Г. Кулакова обнаружило, что и в Вельске не слышали о старообрядческих согласиях и там не сохранилось рукописных книг.

Дальше мы снова разбились на группы, и путь наш лег на Березник через Ровдино и Шенкурск. Оказалось, что за последние 35 лет Вага несколько раз меняла свое русло, и деревни, стоявшие когда-то на берегу реки, а теперь отошедшие от нее, начали придвигаться ближе к воде. Некоторые жители бросали дедовские дома и ставили у реки новые. Многие снимались с обжитых мест и уходили куда-нибудь поближе к тракту, к оживленным селам. Население в большинстве деревень на пути от Вельска до Шенкурска (Судрома, Благовещенское, Игнатьевское, Ровдино, Прилуцк, Верхопаленьга и др.) в настоящее время в основном пришлое, о старообрядцах ничего не знающее и книг не сохранившее. Исключением явилась лишь деревня Пежда в окрестностях Вельска, точнее, группа небольших деревень, объединенных этим названием. Там нам удалось приобрести рукописный Летописец Дмитрия Ростовского начала XVIII в. у Г. Д. Частоступовой и Триодь постную на линейных нотах середины XVIII в. у Д. А. Кононова. Кроме того, в Пежде мы получили около десятка старопечатных книг.

На всем остальном пути до Березника нам не встретилось ни одного старообрядческого дома, ни одной рукописной и даже ни одной старопечатной книги. В окрестностях села Ровдино и г. Шенкурска несколько лет подряд работали студенческие диалектологические и фольклорные экспедиции из Москвы, местные музейные работники, частные собиратели. Но по рассказам местных жителей, книг они не искали и с собой не увозили.

Таким образом, район Ваги оказался пустым в археографическом отношении и можно с уверенностью сказать, что дальнейшие поиски старых рукописей на Ваге бесполезны.

Удача пришла к нам в Двинском Березнике и на берегах Двины. Березник — это большой рабочий поселок, живущий в настоящее время лесосплавом. Здесь есть краеведческий музей, занимающий всего две небольшие комнаты и основанный по инициативе учителей-пенсионеров, работающих на общественных началах. Собранные в этом музее материалы в основном относятся ко времени борьбы за установление Советской власти на Северной Двине. В деле собирания старинных книг особенно большую помощь участникам экспедиции оказала Анна Алексеевна Черняева, учительница-пенсионерка, одна из создательниц музея. Анна Алексеевна превосходно знает район, так как с первых лет Совет-

ской власти она работала в этих местах сначала учительницей, а позднее — инспектором района. По ее рекомендации мы обследовали несколько населенных пунктов по Северной Двине. В их число входили села Борок, Сельцо и Топса.

Борок — группа деревень, расположенных на расстоянии от двух до шести километров друг от друга. Название свое они получили по имени Марфы Боредкой, во владения которой входили в прошлом эти земли. До сих пор среди населения бытуют легенды, связанные с именем Марфы Боредкой. В прошлом здесь преобладало старообрядческое население, теперь осталось всего около десятка старообрядческих семей. Участники экспедиции побывали почти во всех этих семьях и у других жителей, где могли сохраниться рукописные книги. Результатом поисков явилось приобретение свыше 20 рукописей, среди которых наибольший интерес представляет рукописный сборник XIX в., содержащий новый список Повести о Темир-Аксаке.

Вторым пунктом на Северной Двине, где мы побывали, была деревня Сельцо, раскинувшаяся на левом берегу реки. Население там православное, а старообрядцев никогда не было. У населения сохранились богослужебные печатные книги XIX—XX вв., оставшиеся после разорения местной церкви в первые послевоенные годы.

Дальше участники экспедиции прошли группу деревень, входящих в Топецкий сельсовет. Здесь, так же как и в деревнях Борка, до сих пор есть старообрядческое население, а следовательно, сохранились и книги. Старообрядцы Топсы принадлежат к двум согласиям: Федосеевскому и Филипповскому. Сами себя они называют старообрядцами «низкой и высокой чашки».

Среди рукописей, найденных в Топсе, особенный интерес представляет сборник середины XVIII в., в состав которого вошла книга бесед протопопа Аввакума (начало 1-й беседы) и другие старообрядческие сочинения (История о взятии Соловецкого монастыря Семена Денисова, Соловецкая челобитная 1674 г., выговское Слово о кресте Христовом, Вопросание от сына духовного к отцу духовному), произведения Максима Грека, Послание старца Филофея к дьяку Михаилу, выписки из «Просветителя» Иосифа Волоцкого и другие сочинения.

У нас уже не оставалось времени, чтобы обследовать деревни в этом районе Северной Двины более тщательно. Но и приобретенные рукописные материалы достаточно убедительно, на наш взгляд, показывают необходимость досконального археографического изучения этих мест в самое ближайшее время.

Список* рукописных книг XVI—XX вв., найденных в Вельском, Виноградовском, Шенкурском и в Верхне-Тоемском районах Архангельской области в июле 1970 г.

1. Канонник, XVI в. (конец), в 8-ку, 181 лл., полуустав, переплет — доски, покрытые тисненой кожей, с двумя медными застежками.
2. Трефолой, XVII в. (2-я четверть), в 4-ку, 417 лл., полуустав, переплет — доски, покрытые тисненой кожей, с одной медной застежкой.
3. Святцы, 1642 г., в 34-ю долю листа, полуустав, имеется несколько заставок-рамок — чернила и золото, переплет дощатый, сохранился кусок кожаного покрытия.
4. Триводе, XVII в. (середина), в лист, 405 лл., полуустав, переплет — доски, по-

* В список включены восемь рукописных книг, приобретенных экспедицией ЛГУ в Верхне-Тоемском районе Архангельской области.

крытые тисненой кожей, с двумя медными застежками. Запись XVII в. о продаже рукописи Харитоном Алферовым за «полтретья рубля денег». Часть листов переписана в XVIII в. при реставрации рукописи (д. Городок).

5. Псалтырь, XVII в. (середина), в 4-ку, 191 л., полуустав двух почерков, переплет не сохранился. Владельческая запись Бориса Винокурова (XVII в.) (д. Городок).

6. Летописец келейный Дмитрия Ростовского, XVIII в. (1-я четверть), в 4-ку, 371 л., скоропись двух почерков, переплет — доски, покрытые тисненой кожей, с двумя медными застежками. В конце рукописи имеется краткий словарь иностранных слов с переводом на русский. Есть владельческие записи: от 1766 г. священника Кяхтинской форпоста Воскресенской церкви Андрея Иосифова Юрьева; дьякона Прокопьевской церкви Андрея (XVIII в.) (д. Пежда Вельского р-на).

7. Поучения на господские и богородичные праздники и на празднования отдельным святым, XVIII в. (2-я четверть), в 4-ку, 79 л., скоропись, переплет дощатый, оклеенный бумагой, с кожаным корешком и медной застежкой. Рукопись выговского происхождения (автограф кого-то из местных писателей того времени) (д. Городок).

8. Троица постная и праздники, на линейных нотах, XVIII в. (середина), в 4-ку, 188 л., полуустав, переплет — доски, покрытые кожей, корешок и верхняя корка переплета не сохранились. Владельческие записи: 1834 г. Ивана Иванова Попова, священника на р. Енье Якова Семенова, Настасьи Яковлевой, Матвея Погасеева, Ивана и Антипа Фефиловых, священника Верховской Богоявленской церкви Ивана Петрова и другие (д. Пежда).

9. Сборник, XVIII в. (середина), в 8-ку, 61 л., полуустав, в бумажной обложке, с матерчатым корешком. Содержание: исповедание инокам и иереям, игуменам, молитвы исповедальные и разрешительные, поучения о пользе душевной, поучения священникам, священо-инокам, дьяконам и другое (д. Городок).

10. Часослов с дополнениями, XVIII в. (середина), в 16-ю долю листа, 201 л., полуустав нескольких почерков. Переплет кожаный, с завязкой (д. Топса).

11. Сборник, XVIII в. (середина), в 8-ку, 488 л., полуустав нескольких почерков, переплет не сохранился. Содержание: выписки из «Просветителя» Иосифа Волоцкого (обличение новгородских еретиков и др.); выписка о священстве, брадобритии и т. п.; послание псковского старца Филофея к дьяку Михаилу на обличение звездочетцев; «Слово» Максима Грека об аллилуйе; История о взятии Соловецкого монастыря Семена Денисова; Соловецкая челобитная 1674 г.; выговское «слово» о кресте Христовом; выписка из «Слова» Максима Грека об антихристе; послание из Далматского монастыря в Тюмень об антихристе; послание инока Авраамия к боярыне Морозовой; «Беседа духовная» — старообрядческое сочинение XVII в. о кресте, последнее времени и т. п.; выговское сочинение о кресте (состоит из нескольких частей); из Притчей царя Соломона о мудрости; «Вопрошание от сына духовного к отцу духовному» (начало: «Батюшка, государь, съдем мы с тобой, побеседуем...») — старообрядческое сочинение, возможно, XVII в.; Книга бесед (начало 1-й беседы) протополо Аввакума; выписки из сочинений об антихристе и кончине мира; выписки из Кормчей, Библии, Евангелия, Скитского патерика, сочинений отцов и учителей церкви и другое (д. Топса).

12. Месяцеслов 1776 г., в 16-ю долю листа, 180 л., полуустав, переплет — доски, покрытые тисненой кожей, сохранилась часть медной застежки. На некоторых листах сохранились цветные заставки (д. Топса).

13. Сборная рукопись, XVIII в. (2-я половина), в 16-ю долю листа, 123 л., полуустав нескольких почерков (реставрирована в XIX в.), две заставки-рамки в красках, переплет — доски, покрытые тисненой кожей. Содержание: каноны св. Николае, богородице, по усопшим, за единоумершего и другое (д. Городок).

14. Канон пасхе Иоанна Дамаскина и слово о пасхе Иоанна Златоуста, XVIII в. (80-е годы), в 8-ку, 32 л., полуустав, обложка не сохранилась (д. Городок).

15. Чин погребения мирских человек, XIX в. (начало), в 8-ку, 18 л., полуустав, переплет картонный, покрытый материей (д. Топса).

16. Сборник богослужебный (указ о тропарях и кондаках и др.), XIX в. (начало), в 8-ку, 51 л., полуустав, обложка не сохранилась (д. Топса).

17. Кондаки сретенью, покрову и Прокোпью Устюжскому, XIX в. (1-е десятилетие), в 8-ку, 2 л. полуустав (д. Городок).

18. Список римских и византийских правителей и таблица дат их правления, XIX в. (1-я четверть), в 8-ку, 8 л., полуустав без обложки (д. Городок).

19. Начало вечерни (из Часослова), XIX в. (1-я четверть), в 8-ку, 14 л., полуустав, без обложки (д. Топса).

20. Служба в страстную субботу, XIX в. (1-я четверть), в 8-ку, 6 л., полуустав, в бумажной обложке (д. Топса).

21. Запови праздникам и святым (в том числе русским) и отпусты инокам и святым (в том числе русским), XIX в. (30-е годы), в 8-ку, 19 л., полуустав, в бумажной обложке (д. Городок).

22. Устав монастырской (старообрядческой) службы в великую субботу, XIX в. (30-е годы), в 4-ку, 22 л., полуустав, переплет картонный с кожаным корешком (д. Городок).

23. Выписка из послания митрополита Фотия в Псков о необщении с людьми, живущими без покаяния, XIX в. (2-я четверть), в 8-ку, 2 л., скоропись (д. Городок).

24. Сборная рукопись XIX в., в 8-ку, 102 л., полуустав трех почерков и скоропись, переплет — доски, покрытые кожей. Содержание: статья о кадиле; стих Иоанна Дамаскина о гробе; слова прощения, говоримые перед смертью; выписки из Евангелия, Маргарита, Поморских ответов; вопросы и ответы обрядового характера; Повесть о явлении Колочской (близ Можайска) иконы богородицы; Житие преподобного Фомы Дерфукина; Память Модеста Иерусалимского; плавины Василия царя греческого; Сказание о сугубой любви архиепископа Антония Новгородского к преподобному Варлааму Хутынскому и чудо Варлаама об осужденных; Пророчество Варлаама о снеге и о морозе в Петров пост; выписка из Жития Александра Ошевского; Повесть о покаянии некоего князя; выписки из Федора Ваасамона; выписки о грехах Давида и другое (д. Топса).

25. Канон на исход души Андрея Критского, XIX в. (середина), в 8-ку, 30 л., полуустав, в бумажной обложке (д. Топса).

26. Псалтырь, с добавлениями, 1866 г., в 4-ку, 409 л., полуустав, переплет — доски, покрытые тисненой кожей, сохранилась одна медная застезка. Изображение царя Давида и заставка — исполнены чернилом (д. Троица).

27. Отпевание младенцев, молитвы на очищение колодца и освящение соли и др., XIX в. (последняя четверть), в 8-ку, 9 л., обложка не сохранилась (д. Городок).

28. Сборная рукопись, XIX в. (конец), в 4-ку, 38 л., полуустав, картонный переплет с кожаным корешком. Содержит службы покрову богородицы и Прокопию Устюжскому (д. Городок).

29. Припевы на господи возвах и псалмы хвалитны, XIX в. (конец), в 8-ку, 18 л., полуустав, без обложки (д. Городок).

30. Сборник, XIX в. (конец), в 8-ку, 12 л., полуустав, в бумажной обложке. Содержание: молитвы своему ангелу, Христу, богородице; краткий греческо-русский словарь и другое (д. Городок).

31. Сборник, XIX в. (конец), в 8-ку, 170 л., полуустав, переплет не сохранился. Содержание: чудеса Прокопия Устюжского (начинаются с 9-го чуда); Повесть о Темире Аксаке; Чудо Владимирской богородицы Василию Блаженному; Освящение церкви Василия Блаженного в Москве. Страдания великомученика Иакова Перского; «Слова» Иоанна Дамаскина и Иоанна Златоуста на благовещение; «Слово» на Пасху; Мучения Варвары, Праскевы-Пятицы; Похвала Николе (русское сочинение); «Слова» о прибытии ризы Христовой в Москву; о небесных силах (из Шестодневца); об ангелах, данных на соблюдения человека в жизни; Повесть о Николе чудотворце и о жене и другое (д. Борок).

32. Исповедь перед отцем духовным, XIX в. (конец), в 16-ю долю листа, 6 л., полуустав, без обложки (д. Городок).

33. Отпевание усопшего, XX в. (конец), в 8-ку, 14 л., полуустав, без обложки. Текст без конца (д. Городок).

34. Сказание о лестовке, XIX в. (конец), настенный лист с изображением лестовки (д. Городок).

35. Четыре настенных лубочных листа духовно-нравственного содержания (Никола, распятие и т. д.) XVIII—XIX вв. (Вельск).

36. Книга о вере, 1726 г., в 4-ку, 400 л., полуустав, переплет — доски, покрытые тисненой кожей, сохранилась одна медная застезка (д. Сухой Нос, Верхне-Тоемского р-на).

37. Сборник, XVIII в. (3-я четверть), в 8-ку, 168 л., полуустав, от переплета (доски, покрытые тисненой кожей) сохранилась лишь верхняя крышка и часть корешка. Владычьи записи крестьян Федора и Ксенофонта Микляевых. Содержание: акафисты богородице и благовещению, тропарь Зосиме и Савватию Соловецким, чин исповедания и т. п. (д. Сухой Нос, Верхне-Тоемского р-на).

38. Сборник, XVIII в. (конец), в 8-ку, 94 л., полуустав, переплет — доски, покрытые крашеной (холстом). В рукописи (на листах и на корках переплетов) простенькие изображения людей. Содержание: поучения о христианском житии, о любви к ближнему, о суете мира сего, о смертной памяти, о смертном часе, о страшном суде, поучения из Цветника священноинока Дорофея и др. (д. Вершина, Нижняя, Верхне-Тоемского р-на).

39. Сборная рукопись XIX в. (1-й четверти—конца века), в 4-ку, 43 л., полуустав и скоропись, обложка не сохранилась. Содержание: статьи и выписки из епитимийника, покаянных и канонических книг, о еде, обращении с посудой, еретиками, взаимоотношениях людей, сказание о метовке и другое (д. Вершина, Нижняя, Верхне-Тоемского р-на).

40. Служба Георгию Победоносцу, на крюках, XIX в. (2-я четверть), в 4-ку, 20 лл., полуустав, в бумажной обложке (д. Жарлыгинская, Верхне-Тоемского района).
41. Тропари русским святым и богородичным иконам и кондаки и икосы воскресны, XVIII в. (середина), в лист, 10 лл., полуустав, без обложки. Содержание: тропари Иосифу Валаамскому, Сергию Обнорскому, Якову Ростовскому, Антонию Сийскому, Александру Ошевенскому, Евфрасину Псковскому, Зосиме и Савватию Соловецким, богородице Смоленской и другие (оттуда же).
42. Устав, XVIII в. (конец), в 8-ку, 106 лл., полуустав, обложка не сохранилась (оттуда же).
43. Азбука отрокам, XIX в. (конец), в 8-ку, 14 лл., полуустав, без обложки. Текст без начала и конца (оттуда же).
44. Устав о христианском житии, XIX в. (1-я четверть), в 8-ку, 151 лл., полуустав, обложка не сохранилась.
45. Отрывки из синодиков (поминаний), XIX в., в 8-ку, 23 лл., полуустав разных почерков.
-

И. Д. АЗВОЛИНСКАЯ, Е. Д. КУКУШКИНА, Т. А. МАХНОВЕЦ

Поездка за рукописями на Пинегу и Верхнюю Тойму летом 1970 года

План археографической работы на Пинеге в 1970 г. был составлен с учетом опыта работы предыдущих Пинежских экспедиций Пушкинского дома и филологического факультета ЛГУ.¹ Участники экспедиции студенты ЛГУ И. Д. Азволинская, Е. Д. Кукушкина, Т. А. Махновец, Л. В. Ярошенко имели подробный план работы с перечнем деревень, подлежащих обследованию, со множеством адресов местных жителей, у которых есть или могут быть рукописные книги. Были заново обследованы уже известные нам деревни Кеврола, Шотова Гора, Марьиная Гора, Засурье, Лавела, Явзора, Летопада, Смутово, Касконемь, расположенные вдоль Пинеги, и селения по р. Покшеньге, притоку Пинеги: Лохново, Усть-Пинега, Кобелево, Красное, Большое Кротово, Малое Кротово, Земцово.

Если экспедициям прошлых лет иногда удавалось находить целые короба рукописей, то наши находки были единичными, хотя и среди них есть рукописи, представляющие интерес с литературной и палеографической точки зрения. В деревне Кеврола, много раз обследованной, в первом же доме, куда мы зашли, удалось получить пергаменный лист XIV в. с отрывком из службы на преображение (лист служил обложкой для более поздней рукописи). В том же доме хранились «Священная история для детей в вопросах и ответах» XVIII в. и сборник конца XVII в., с сочинениями Кирилла Туровского, Козмы Пресвитера и апокрифами.

В рукописях, привезенных в этом году с Пинеги, есть новые списки повестей XVII в. («Беседа отца с сыном», «Повесть о царе Аггее» и др.), апокрифы («Сказание о двенадцати пятницах Климента, папы римского», «Макариево видение», Слово Исая пророка «о последних днях» и др.), духовные стихи (стих об Алексее человеке божием). В Пушкинский дом передана также рукопись Триоди цветной, датированная 1512 г., — пока самая старшая рукопись XVI в. в собрании ИРЛИ. Кроме рукописных книг обнаружены крестьянские письма XVIII—XIX вв., представляющие несомненный интерес для будущих историков Пинежья.

¹ Отчеты о предыдущих экспедициях филологического факультета ЛГУ см.: Н. С. Демкова. Рукописи с Двины и Пинеги. — ТОДРА, т. XXV, М.—Л., 1970, стр. 330—332; Н. С. Демкова, Л. И. Сафонова. Отчет о пинежской экспедиции 1969 г. — ТОДРА, т. XXVI, М.—Л., 1971, стр. 322—328.

Как и прежде, мы встретились на Пинеге с остатками крестьянских библиотек. Так, интересный сборник 80-х годов XVIII в., содержащий «Повесть о царе Аггее», «Повесть о морях и о землях», «Чудо блаженного Николы Кочанова о новгородском посаднике», «Козмографии о странах и о великих островах и о морях», небольшие повести «О красном юноше Христове», «О блудном бесе», «О Иоанне», «О богатом», «О трех царях» и др., мы получили в дар в деревне Большое Кротово от Афанасия Дмитриевича Кобылина. В доме его деда была большая библиотека, которую поделили между собой и до сих пор бережно хранят наследники. В Прологе XVII в., который мы получили там же, есть запись о покупке рукописи Петром Кобылиным в 1859 г. за 7 рублей 50 копеек.

23 рукописи XIV—XIX вв. привезены в этом году с Пинег и переданы в Пушкинский дом, около 20 старопечатных книг переданы в Научную библиотеку ЛГУ. Это несколько меньше, чем дали прежние экспедиции, но и сейчас нельзя сказать, что рукописной старины на Пинеге больше не осталось. Ведь опыт экспедиций говорит о том, что возможны самые неожиданные находки, когда рукописи оказываются не у известных всей деревне грамотеев и книголюбов, а в домах, где хозяева не подозревают о ценности хранящейся у них книги, часто забывают, что она у них есть.

Работе археографической группы экспедиции (экспедиция была комплексного характера: фольклорно-диалектолого-археографическая) немало способствовала помощь наших фольклористов и диалектологов: студенты Н. А. Тухконен и В. В. Ильина нашли ценную рукопись XVI в., руководитель экспедиции, доцент Г. Я. Сими́на обнаружила ряд материалов из архива Чухченемской церкви, интересных для истории края XVIII—XIX вв.

В отличие от пинежской экспедиции несколько иной характер носила работа на Верхней Тойме, в районе, еще не обследованном в археографическом отношении.

Река Верхняя Тойма — правый приток Северной Двины. Древнее село Верхняя Тойма было торговым центром округа. Новгородские поселения на Верхней Тойме упоминаются уже в 1137 г. Река заселена примерно на 30 км вверх по течению — на этом расстоянии она пригодна для сплава леса.

Экспедиция филологического факультета ЛГУ (Т. А. Махновец и Л. В. Ярошенко) находилась на В. Тойме неделю. Были обследованы деревни Сухой Нос, Ердемь, Вершина, Мила. Старообрядцев на В. Тойме уже не осталось. В последнее время происходит массовое переселение жителей деревень в районный центр Верхнюю Тойму и поселок Ухменьгу. Причем на новое место часто перевозятся и дома. Так, например, от большой когда-то деревни Сухой Нос осталось всего четыре двора, наполовину опустела деревня Мила. Хозяева многих домов в верхнетоемских деревнях приезжают на Тойму только летом.

Экспедиция привезла лишь четыре рукописи, но зато здесь же удалось обнаружить ценнейшие старопечатные издания — уникальный экземпляр «Часовника» Ивана Федорова 1565 г. (второй экземпляр в Советском Союзе) и «Азбуку» Василия Бурцева 1634 г.

Рукописная традиция на В. Тойме, безусловно, не была такой мощной, как на Пинеге — в крае высокой книжной культуры, но находки возможны и здесь: традиционные и естественные связи с Северной Двиной дают основание рассматривать В. Тойму как периферию торгового пути по Северной Двине; кроме того, здесь существовала и местная рукописная традиция (старожилы рассказывают, как в конце прошлого века на Тойме, в деревне Вершины, еще переписывались книги).

I. Список рукописей, привезенных с Пинеги

- 1 (465)* **Отрывок из службы на преображение, XIV в.**, пергаменный лист, размером 10,2×16,2 см, письмо уставное.
- 2 (485). **Триодь цветная, 1512 г.**, в 4-ку, 164 л., переплет не сохранился.
3. (466). **Канонник, XVI в.**, в 4-ку, 206 л., полуустав, переплет бумажный с кожаным корешком, ветхий. Владельческая запись XVII в.: Тимофея Павлова сына Феофанова.
- 4 (467). **Октоих, XVI в.** (2-я половина), в 4-ку, 220 л., полуустав, переплет — доски, покрытые тисненой кожей, с кожаным корешком, начало и конец текста утрачены. На листе 151 об. запись XVII в. о принадлежности книги Кондратию Шекуруину.
- 5 (468). **Сборная рукопись XVII—XVIII вв.**, в лист, 314 л., полуустав нескольких почерков, переплет картонный, покрытый кожей. Запись о принадлежности рукописи собранию Петра Фролова, от 1820 г., помета о покупке рукописи Петром Кобылиным в 1859 г. за 7 рублей 50 копеек. Первая рукопись — Пролог (октябрь—февраль) XVII в. (1-я половина). Вторая рукопись — XVIII в., содержит «Беседу отца с сыном» и выписки из Пчелы о злых женах.
- 6 (469). **Стихирарь с дополнениями, крюковой, XVII в.**, в 8-ку, 61 л., полуустав, переплет не сохранился.
- 7 (470). **Псалтырь, XVII в.** (3-я четверть), в 8-ку, 270 л., полуустав и скоропись разных почерков, часть листов переписана в XVIII—XIX вв., переплет не сохранился.
- 8 (471). **Сборник, XVII в.** (конец), в 4-ку, 245 л., скоропись нескольких почерков, переплет не сохранился. Содержит каноны и молитвы (в том числе творения Кирилла Туровского), Слово Варфоломея «О вопрошании у господина о земной глубине», «слова» Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина о чтении книг, Исайи пророка о Страшном суде и последних днях, Макариево видение, «слова» «О судиях», «О христианском житии», «О русалиях» (Нифонта), Василия Великого «Вопросы ко ангелу хранителю», Кирилла об Адаме и Еве, «О страхе божии», «слова» и повести проложного и патерничного характера, принадлежащие отцам и учителям церкви, и другое.
- 9 (472). **Канон пасхе, XVIII в.** (2-я половина), в 8-ку, 14 л., полуустав, без обложки, есть изображение Голгофы и виршевое четверостишие о Христе. Имеются записи XVIII в. о принадлежности канона Щербакову Фаддею, крестьянину кеврольского уезда, Покшешской волости, Медвежеского пещища.
- 10 (473). **Сборник, XVIII в.** (80-е годы), в 8-ку, 52 л., скоропись, без переплета. Содержит «Повесть о царе Аггее», Чудо блаженного Николы Кочанова о Новгородском посаднике, «Повесть о морях и о землях и о вере» (начинается рассказом о Московском царстве), «Козмография о странах и о великих островах и о морях»; далее идут как части вторая—седьмая рассказы «О красном юноше Христове», «О блудном бесие», «О Иоанне», затем (вне частей) рассказы «О богатом», «О трех царех» и другое.
- 11 (474). **Священная история для детей (в вопросах и ответах), XVIII в.** (конец), в 8-ку, 28 л., скоропись, в картонной обложке, владельческие записи кеврольского Воскресенского собора дьякона Григория Чивилина сына Фалева (?) и Алексея Чивилина. Помета Федора Попова (XVIII в.).
- 12 (475). **Канон по усопшим, XVIII в.** (конец), в 16-ю долю листа, 22 л., скоропись двух почерков, переплет не сохранился.
- 13 (476). **Сборник, XIX в.** (начало), в 16-ю долю листа, 20 л., полуустав, в бумажной обложке. Владельческая и покупная запись крестьянина Покшешской волости Галактиона Харитоновна Амосова от 1803 г. (цена 20 коп.). Владельческая запись Родиона Амосова от 1810 г. Содержание: Сон богородицы, молитва Михаилу Архангелу, молитва богородицы и другое.
- 14 (477). **Служба Тихвинской иконе богородицы (без начала и конца), XIX в.** (начало), в 8-ку, 25 л., полуустав, обложка не сохранилась.
- 15 (478). **Сборная рукопись, XIX в.** (1-я четверть), в 8-ку, 96 л., полуустав и скоропись, переплет не сохранился. Содержание: стих об Алексее человеке божьем (без начала), молитвы Николу, Зосиме и Савватию Соловецким, молитвы богородице, запрещающие и на всякие житейские случаи, служба Петру и Павлу, молитвы святым и угодникам и другое.
- 16 (479). **Каноны с дополнением, XIX в.** (1-я четверть), в 8-ку, 44 л., полуустав, переплет — доски, покрытые замшей. Содержат каноны кресту, Одигитрии, праведному Артемию и выписки из Евангелия.
- 17 (480). **Заклинательные и разрешительные молитвы, XIX в.** (середина), в 16-ю долю листа, 19 л., полуустав, без обложки.

* Цифры в скобках обозначают шифр Пинежского собрания Хранилища древнерусских рукописей ИРЛИ.

18 (481). **Сборник, XIX в. (конец)**, в 8-ку, 38 л., подражание печатному шрифту, обложка не сохранилась. Содержание: Сон богородицы (без конца), молитва Киприяна на изгнание бесов и канон «за болящего».

19 (482). **Чин на исход души, XIX в. (конец)**, в 4-ку, 16 л., подражание печатному шрифту, есть одна заставка чернилами, без обложки.

20 (483). **Сборная рукопись, XX в.**, в 4-ку, 28 л., новейшая скоропись разных почерков, в картонном переплете, с кожаным корешком. Содержит Сказание о 12 пятницах Климента папы римского, каноны общие и за умершего, молитвы Иисусу матери о детях своих, поминание и другое. Пометы Анатолия и Василия Осиповых, Николая Богданова.

21 (484). **Церковные записи из архива Чухнемской церкви (списки прихожан, расходные ведомости), XVIII в.**, 32 л., скоропись.

22 **Крестьянские письма XVIII—XIX вв.**, 4 л. (487, 488, 489).

II. Список рукописей, привезенных с Верхней Тоймы

1 (90)* **Книга о вере, 1726 г.**, в 4-ку, 400 л., полуустав, переплет — доски, покрытые тисненой кожей, сохранилась одна медная застежка.

2 (91). **Сборник, XVIII в. (3-я четверть)**, в 8-ку, 168 л., полуустав, от переплета (доски, покрытые тисненой кожей) сохранилась верхняя крышка и часть корешка. Владельческие записи крестьян Федора и Ксенофонта Миняевых. Содержит акафисты богородице и благовещению, тропарь Зосиме и Савватию Соловецким, чин исповедания и другое.

3 (92). **Сборник, XVIII в. (конец)**, в 8-ку, 94 л., полуустав, переплет — доски, покрытые крашениной (холстом). В рукописи (на листах и на корках переплета) простенькие изображения людей. Содержание: поучения о христианском житии, о любви к ближнему, о суете мира сего, о смертной памяти, о смертном часе, о страшном суде, поучения из Цветника священноинюка Дорофея и другое.

4 (93). **Сборная рукопись, XIX в. (1-й четверти—конца века)**, в 4-ку, 43 л., полуустав и скоропись, обложка не сохранилась. Содержание: статьи и выписки из епитимника, покаянных и канонических книг, о еде, обращении с посудой, еретиками, взаимоотношениях людей, сказание о лестовке и другое.

* Цифры в скобках обозначают шифр Северодвинского собрания из Хранилища древнерусских рукописей ИРЛИ.

Г. В. МАРКЕЛОВ

Новые пополнения Печорского собрания

Летом 1970 г. Сектор древней литературы направил меня в археографическую экспедицию на Печору. Вместе с экспедицией научной библиотеки им. Горького ЛГУ (в составе: зав. отделом редких книг А. Х. Горфункельм и студентка филологического факультета Л. П. Рыжова) мы вылетели в Сыктывкар. Наш путь лежал в поселок Ижму — центр одного из районов Коми АССР. Здесь мы преследовали скорее разведывательные цели, потому что население этого района составляют коми, а старообрядцев, основных хранителей древних рукописей, почти нет. Наши рейды по окрестным деревням не увенчались успехом. Впрочем, в деревне Сезябек нам удалось достать приходно-расходную книгу местной церкви (УЦН, № 268)¹ и Евангелие от Матфея 1823 г. Это одна из первых книг, изданных на языке коми. Какие-то старопечатные книги из местной церкви остались в Ижемском краеведческом музее, который нам не удалось осмотреть. Следующим пунктом был поселок Щелья-юр, превратившийся за последние годы в узловой речной порт на Печоре. Там нам удалось выяснить, что рукописи некоторых лиц, адреса которых нам дал В. И. Малышев, перекочевали в район Усть-Цильмы. Разведывательная часть нашей экспедиции была исчерпана, и мы отправились в Усть-Цильму, центр печорского старообрядчества, главную цель нашего путешествия.

В этом районе задача поиска книг была значительно облегчена тем, что у нас имелось несколько десятков точных адресов и имен людей, у которых, по сведениям В. И. Малышева, должны быть книги. И тем более нам было легко работать, что большинству местных жителей имя Владимира Ивановича прекрасно известно, и стоило нам назваться, что мы из Пушкинского дома, от Малышева, как перед нами открывались любые двери и, главное, души печорцев.

Надо сказать, что наши надежды на экспедиционные находки были более скромными, чем фактически привезенные материалы. Ведь археографы давно начали исследование Печоры и вывезли оттуда много сотен рукописей. Однако и последняя поездка принесла утешительные результаты.

Итак, из самого поселка Усть-Цильмы мы привезли 19 рукописей. Среди них 4 рукописи XVII в., которые мы получили от А. И. Тороповой. Это чин и устав обручанию и венчанию, молитвы над приносимыми

¹ В скобках указан номер (шифр) Усть-Цилемского нового собрания Хранилища древнерусских рукописей ИРЛИ.

плодами овощными и от «приносящих начатки всякого снадна» (УЦН, № 244), поучения о христианском житии (УЦН, № 245), фрагмент Псалтыри XVII в., службы богородичны и пророку Ильи (УЦН, № 246). Несколько рукописей XVIII—XIX вв., преимущественно служебного характера, поморского происхождения, дала нам К. К. Кислякова.

Важную историко-культурную находку сделали у Т. И. Ермолина. От него была получена Триодь московского издания 1650 г. с пометой — вкладной записью 1653 г. в Усть-Цилемскую церковь. Псалтырь XIX в. (УЦН, № 267) местного письма передала нам В. В. Палкина. В. И. Лагеев и Т. И. Ермолин, старые знакомые В. И. Малышева, оказали нам значительную помощь.

В Усть-Цильме есть еще рукописи, и нам известны точные адреса, по которым их можно будет отыскать в следующую экспедицию. Правда, в основном они служебные по содержанию и используются по своему прямому назначению до сих пор, но и среди них есть любопытные экземпляры XVII—XVIII вв.

Оставив в Усть-Цильме базу экспедиции, мы отправились по р. Пижме, побывали в деревнях Замежная, Степановская, Скитская, Загривочная. В Замежной есть рукописи у А. К. Чуркиной, Ф. Е. Асташевой и других, но получить их не представилось возможным.

В деревне Степановской остались рукописи от М. В. Носовой. Мы взяли два сборника XVIII в. выговской работы, содержащих каноны, чин исповеди, 17 кафизму и т. п., сборник с акафистами XIX в. и сборник новейшего письма со славянской азбукой, стихами, рассказами Л. Н. Толстого для детей.

Деревня Скитская — одно из старейших поселений печорских старообрядцев. О событиях 1744 г. — самосожжении крестьян этой деревни — рассказывает повесть, интереснейшее произведение местной литературы. Здесь нам удалось получить от С. Н. Антонова 6 рукописей XVIII—XIX вв., в основном поморского письма, содержащих каноны разным святым, службы, чин (беспоповский) крещения, сказание, каким святым от какой болезни молиться. У него же остался очень интересный местный синодик XVIII в., объемистое полемическое старообрядческое сочинение и несколько других рукописей и старопечатных книг, которые С. Н. Антонов обещал отдать только нам. У М. П. Михеева взяли сборник XVIII в. со «словом» о душе, чином погребения и т. п. Здесь нас встречали очень приветливо, как долгожданных гостей.

В деревне Загривочной местные жители помогли нам найти две рукописи XVIII в. (служебные, поморской работы) и 8 рукописей XIX в., среди которых сборник духовных стихов, азбука, акафисты святителю, тропари, кондаки и проч. Часть сборников принадлежит местной рукописной традиции.

Вернувшись в Усть-Цильму, мы обследовали ряд близлежащих деревень. От В. И. Асташовой (д. Алехино) мы получили Месяцеслов 1712 г. с добавлением Канона ангелу хранителю и полунощницы и Канон великомученику Георгию XIX в. Месяцеслов XIX в. и молебен Одигитрии нового письма отдала нам П. Г. Поздеева (д. Сергеево-Щелье). К сожалению, нам не удалось застать бакенщика И. Ф. Дуркина (д. Гаревое), у которого должны быть рукописи, в том числе списки сочинений Аввакума.

Затем мы отправились вниз по Печоре, исследовали деревни Окунев Нос, Хабариха, Якшино, Бугаево. В д. Якшино у Г. А. Чупрова мы нашли литературный сборник XVII в. — самый ценный среди находок экспедиции (УЦН, № 243). В нем содержится список Беседы Валаам-

ских чудотворцев Сергия и Германа, не имеющий, впрочем, существенных отличий от известных списков, Повесть о новгородской иконе богородицы (битва новгородцев с суздальцами), Чудеса Николая о царе Стефане Сербском, «О трех иконах», поучения о покаянии (возможно, русское сочинение), Прения Григория Амиритского с Еваном Жидовином, «слова» Палладия мниха о втором пришествии, Иоанна Златоуста о лжеучителях и другое. Житель той же деревни Ф. А. Чупров отдал нам две рукописи XIX в., в которых содержались Иерусалимский свиток, сказания Евстафия Богослова, выписки из Апокалипсиса и другое.

В д. Бугаево от В. И. Дуркиной мы получили Псалтырь XVIII в. поморского письма. Недалеко от Бугаево уединенно живет С. А. Носов, местный переписчик и распространитель книг. Он показал нам большое количество списанных им в течение всей жизни книг, но, очевидно, у него остались и более древние рукописи. Любопытно, что он сам и сочинитель. С. А. Носов разрешил нам посмотреть его собственное сочинение о видениях и пророчествах. Это произведение автобиографического характера, написано характерным, образным языком. Мы договорились, чтобы С. А. Носов переписал его для нас и прислал в Хранилище.

Итак, итоги экспедиции — 49 рукописей XVII—XIX вв. и около десяти старопечатных книг XVI—XVII вв. Это наглядно доказывает, что район Печоры остается неисчерпаемым для археографов. Крупнейшее территориальное собрание древнерусских рукописей Пушкинского дома еще может пополняться печорскими материалами.

А. И. МАЗУНИН

Рукописные и старопечатные книги библиотек Алма-Аты и Фрунзе

Археографическое обследование библиотек ряда городов Средней Азии и Казахстана в 1968—1969 гг. позволило выявить в них рукописные книги. Несколько рукописей и старопечатных книг было найдено в конце 1968 г. в Ташкенте.¹ В октябре 1969 г. в Алма-Ате я обследовал библиотеки Казахского педагогического института, Казахского государственного университета, Академии наук Казахской ССР, фонд редкой книги Государственной республиканской библиотеки им. А. С. Пушкина.

В библиотеке Казахского педагогического института рукописей и старопечатных книг не оказалось. В фундаментальной библиотеке Академии наук Казахской ССР рукописных книг древнерусской традиции нет; имеется несколько печатных книг XVII—начала XVIII в., среди которых Катехизис (М., 1627), Псалтырь (М., 1647), Миней служебная (М., 1674), Руно орошенное (Чернигов, 1683) и др.

Как утверждают библиотечные работники, рукописи и старопечатные книги есть в библиотеке Казахского государственного университета им. С. М. Кирова. Однако во время моего пребывания в Алма-Ате эта библиотека переезжала в другое помещение, поэтому удалось познакомиться только с одной рукописной книгой университетского собрания (см. ниже, № 25).

Самое большое количество древнерусских рукописных книг, числом 24, оказалось в фонде редких книг и рукописей Государственной республиканской библиотеки им. А. С. Пушкина. По времени они распределяются так: XIV в. — 1, XV в. — 3, XVI в. — 3, XVII в. — 7, XVIII в. — 9, XIX в. — 1.

Большая часть рукописей религиозно-богослужебного содержания, есть старообрядческие, некоторые представляют историко-литературный интерес. Из последних отметим: Уложение царя Алексея Михайловича (№№ 12, 25); Хронограф (№ 14); жития: Евстафия Плакиды (№ 19), Антония Римлянина (№№ 9, 22), Михаила Черниговского (№ 9), Максима Грека (№ 22), Василия Нового (лицевое, № 15); Послание старца Филофея Ивану Васильевичу (№ 22); Челобитная соловецкого архимандрита Игнатия царю Алексею Михайловичу (№ 16); повести: о взятии

¹ См.: А. И. Мазунин. Рукописные и старопечатные книги Государственной библиотеки имени Алишера Навои в Ташкенте. — В кн.: Сопровождение «Древнерусская литература и проблемы истории русской культуры XVIII—XX веков». Тезисы докладов. Л., 1969, стр. 23—25.

Царьграда (№ 23), о Петре и Февронии (лицевая, № 19), о Тимофее Владимирском (№№ 22, 24), о царице и львице (№№ 22, 24).

Безусловный интерес представляет Евангелие апракос (№ 1), однако подробно и детально описать его не представилось возможным. Поэтому время создания этого Евангелия — XIV в. — указано в Описании приблизительно, как *terminus ante quem*. Следует также отметить, что водяной знак бумаги в рукописи, содержащей Пролог полугодовой (№ 2), — «круг, увенчанный розеткой в форме креста, в центре круга звезда с 8 лучами» — ни в русских, ни в иностранных альбомах филиграней не обнаружен.²

Часть рукописей имеет владельческие скрепы; на некоторых есть штампы Оренбургской духовной семинарии, Оренбургской ученой архивной комиссии, Общества по изучению родного края. Пути проникновения древнерусских рукописей в Казахстан до конца проследить не удалось, никаких сведений о древнерусских рукописях нет и в известных мне печатных источниках.³ Можно только предполагать, что некоторые, в частности старообрядческие, рукописи, вероятно, раньше могли находиться в музее Семиреченского казачьего войска, фонды которого в 1918 г. были переданы в Семиреченский областной народный музей в г. Верном (Алма-Ата).⁴ Другие, возможно, находились в упраздненных революцией библиотеках различных православных церковных учреждений.

17—18 июля 1970 г. мне удалось познакомиться с фондом редких книг Государственной республиканской библиотеки им. Н. Г. Чернышевского (г. Фрунзе), где оказалось небольшое собрание старопечатных изданий XVI—XVIII вв. и одна не внесенная в инвентарь рукопись.⁵ Благодаря любезному содействию заведующей Сектором редких книг Г. В. Ходцевой мне удалось в основном просмотреть собрание. Оказалось, что старопечатные книги были приобретены библиотекой через букинистические магазины Ленинграда. Значительная их часть принадлежала прежде ленинградскому собирателю В. А. Крылову; одна книга имеет владельческую печать С. Ф. Севастьянова. Рукопись же поступила в библиотеку после 1963 г.; ее содержание здесь раскрывается впервые.

Республиканская библиотека им. Пушкина (Алма-Ата)

1 (417)* Евангелие апракос на пергамене, XIV в., в лист, устав, текст писан в два столбца, переплет поздний, лл. 78. Начало и конец рукописи утрачены. Согласно поздней карандашной пагинации, сохранились лл. 131—209. Пергамен белый, тонкой выделки. Потерты нижние правые края листов подклеены пергаменом желтого цвета (лл. 131—191). С л. 191 по л. 209 подклеенные желтые листы чередуются с белыми. На л. 148 заставка золотом, лазурью; в тексте инициалы золотом.

² Выражаю искреннюю признательность О. А. Белобровой и В. И. Малышеву за помощь и советы в определении филиграней на бумаге иностранного производства.

³ См.: Казахстан в рукописных материалах фонда редких книг и рукописей Государственной республиканской библиотеки им. А. С. Пушкина (аннотированный указатель). Алма-Ата, 1966.

⁴ Казахстан в рукописных материалах..., стр. 22.

⁵ Несколько книг XVII—XVIII вв. (Святцы, два Службника, Часовник) имеются в библиотеке Киргизского государственного университета. Они были переданы вместе с учебной литературой в порядке шефской помощи из Казанского университета и принадлежали, судя по штампам, библиотекам различных церковных организаций и монастырей.

* В скобках указан порядковый номер фонда редких книг Государственной республиканской библиотеки им. А. С. Пушкина (г. Алма-Ата), он же является шифром рукописи.

2 (4195). **Пролог полугодовой (сентябрь-февраль), XV в.**, в лист, филигрანი: «круг, увенчанный розеткой в форме креста, в центре круга род звезды с 8 лучами»; полуустав двух почерков, письмо в два столбца, переплет—доски в коже, две заставки, лл. 398. Заголовки киноварные. Первые 8 лл. и последние 6 лл. текста на бумаге XVIII в.

3 (413). **Сборная рукопись, XV в. (2-я половина)—XVI в. (начало)**, в 4-ку, полуустав и скоропись, переплет—доски в свиной коже, с остатками одной заставки, лл. XXXV+279 (по буквенной пагинации чернилами на нижнем обресе лл. 298). Заголовки и инициалы киноварные. Первые XXXV лл. написаны крупным полууставным почерком XIX в. на бумаге без водяных знаков. Лл. 1—19—скоропись (филигрань: «кувшин с одной ручкой»), лл. 20—59 об.—полуустав (филигрань: «перчатка с пятиконечной звездой на стержне»), лл. 60—79 об.—скоропись, лл. 80—116—полуустав, лл. 117—279—скоропись. На л. 8 запись: «Се яз Степан Игнатъев сын, поп...»; л. 19 об.: «И я Ил[ь]я еси»; л. 60: «пятьдесят листов писать забыто»—скорописью XIX в. Содержание: сборник пасхальных служб (канон пасхе, кондаки, икосы).

4 (269). **Триодъ постная, XV в. (2-я половина)—XVI в. (начало)**, в лист, филигрანი: «кувшин с двумя ручками», «собака», «перчатка с квадрифолием»; полуустав, переплет—доски в коже, сохранилась одна заставка, лл. 372. Заголовки и инициалы киноварные. Начальные 30 лл.—на бумаге начала XIX в. (филигрანი: «герб Костромы», литеры СВ, 1814). С л. 31—полуустав XV—XVI вв. На внутренней части нижней крышки переплета: «Сия книга, глаголемая Триодъ постная, Алексея Иавича».

5 (267). **Слова и поучения Иоанна Дамаскина, XVI в. (конец)—XVII в. (начало)**, в 8-ку, полуустав, переплет—доски в коже, две заставки, лл. 203. По следам киновари на последнем л. 203 об. можно предполагать, что некогда текст был включен в больший по объему сборник. На л. 48 об.—помета скорописью XVII в.: «Не отврати лица своего от отрока своего». На лл. 169 об.—177 скрепа мелкой и запутанной скорописью первой половины XVII в.: «Во имя отца и сына и святого духа. Мы (?) ... Сия досталась ему ... книгу, зовомуя Иоана Дамаскина ... до храму и престола ... для отпущения грехов моих, а хто ... сию мою от ... храму, того пресвятая (?) богородица (?) анафему (?) ... 49 (1640 г.) месяца сентября дня 4 ... Мартину ...»

6 (277). **Четвероевангелие со святыми, XVI в.**, в 4-ку, филигрань: «элементы папской тиары»; полуустав, переплет—доски в красном бархате, две медные заставки, лл. 270+IV без текста. На верхней крышке переплета набиты медные пластинчатые наугольники с изображением евангелистов (изображение Иоанна утрачено, сохранились лишь следы наугольника). Средник—медная пластинка с изображением распятия. На нижней крышке переплета 4 медных жуковины. Чистые листы перед текстом с филигранями: «Pro Patria, литеры МИСОГК». Верхняя крышка переплета напоминает оформление Евангелия боярина Б. М. Хитрово (Москва, ГБЛ). На л. 10 заставка акварелью, грубой работы, с изображенным в центре старообрядческим крестом. На лл. 73, 118, 191 заставки изящные, с золотом. На лл. 9 об., 72 об., 117 об., 190 об. изображения чetyрех евангелистов (бумага XVIII в.), сходные по манере исполнения с заставкой на л. 10 и не соответствующие трем другим заставкам.

7 (414). **Устав церковный, XVI в. (конец)—XVII в. (начало)**, в лист; полуустав, переплет поздний, лл. 257. Начало и конец утрачены. На л. 24 об. запись: «Сий Устав Василия Боргинского».

8 (352). **«Слова» и поучения Иоанна Златоуста, XVII в. (3-я четверть)**, в лист, скоропись, переплет—доски в коже, две заставки, лл. 388. Заголовки киноварные. По листам скрепа: «Книга ... Тор ... цкого ... села Панкратьевского ... ского попа Евлогия (?) Гаврилова, а подписал сию книгу я, поп ... своею рукою 7179-го (1671) году марта в 1 день. А писал сию книгу я же, поп Евлогий (?) Гаврилов своею рукою. ... го году августа в 14 день продал сию книгу Златоуст писменой ... села Покровского церковному дячку Андрею Володимирову сыну Попову, а взял я за ту свою книгу полтину денег, а подписал я своею рукою ... Книга не розбойная и не краденая, продана за чистой ...»

9 (412). **Сборник, XVII в. (2-я половина)**, в 8-ку, филигрანი: «герб Амстердама», «буквы PF, BPD», «шут с семью бубенцами», полуустав и скоропись разных почерков, переплет—картон в коже, сохранилась одна заставка, лл. 405. Содержит жития: Иоанна Воина, Антония Римлянина, Михаила Черниговского; «слова» и поучения: Афанасия Великого, Ефрема Сирина, Василия Великого, Иоанна Златоуста, Кирилла Иерусалимского, Палладия Мниха, Ипполита, папы Римского, Максима Грека; выписки из Библии, Кормчей и другое.

10 (114). **Месяцеслов, XVII в. (2-я половина)**, в 4-ку, филигрანი: «герб Амстердама», «шут с пятью бубенцами», скоропись, от верхней крышки переплета сохранилась половина доски с остатками кожи, нижняя крышка—доска без кожи, лл. 390. Заго-

ловки и часть текста киноварные. Скрепя: «Сия книга Курьского уезду Усожедьского стану деревни Тионовой, глаголе[м]ая Месяцеслов [по]мещика Афонасия Афонасьева сына Лохтьинова, подписал я, Афонасей, своєю рукою, а пожаловал сию книгу при коньчине века своего в поминование по сьмерти души своей дядя ево родной Василей Петрович Лохтьионов в марте месеце тысяча семьсот тридесат пятом году». Л. 10 об.: «Сия книга Белевского уезда Тепловьского стану ... блаженный памети Прим[ь]ер Маиора Семена Кириловича Шепелева села Драго...» Л. 234, против 11 сентября: «Сего числа преставися жена Афанасия Петрова сына Лохтьинова Акилина Филимонова дочь 1748 году. Сего жу году недород хлебу еровому и великой глад от посдания сорончею и от великой засухи». Л. 329 об., против 11 августа: «Сего числа в ночи перед петухами преставися жена Афонася Афонасьева сына Лохтьинова Марья, Акимова дочь, а по отце Потулова, 1749 году». Л. 347 об., против 22 августа: «Сего числа родилась (?) дочь ... Марья, 1762 году, июля (?) 22 числа». Л. 368, против 9 августа: «Сего числа преставился Афанасей Петров сын Лохтьионов, 1742 году».

11 (274). **Сборник, XVII в.** (2-я половина), в 4-ку, филиграни: «шут с семью бубенцами»; полуустав, переплет картонный, лл. 547. На л. 1 чернилами: «У раскольников д. Журавлевой», овальная печать Оренбургской духовной семинарии. Содержание: выписки из книги Ездры (гл. 2) о божестве, об ангелах, о брани, о блуде, о вере, о душе, о злобе, о зависти, о гордости и другие.

12 (283). **Уложение царя Алексея Михайловича, XVII в.** (2-я половина), в 4-ку, филиграни: «шут с семью бубенцами»; скоропись, переплет — картон в коже, 25 глав. В конце на 3 лл. скорописью первой половины XVIII в. дописан недостающий текст и выходные данные печатного издания 1649 г., с которого списана рукопись.

13 (93). **Наставление к иконному писанию, XVII в.** (2-я половина), в 8-ку, скоропись, переплет — картон, корешок кожаный, лл. 117+28 чистых. Заглавия киноварные. Л. 1 чернилами: «В город Рыбну купцу Егору Яковлеву Дехтяреву в своем доме с передачею Симеону».

14 (301). **Хронограф, XVII в.** (конец)—XVIII в. (начало), в лист, филиграни: «герб Амстердама», «шут с семью бубенцами»; полуустав, переходящий в скоропись, переплет — доски в тисненой коже, лл. 745+X без текста. Скрепя: «Сия книга Гранограф прапорщика Алексея Хомутова (?)».

15 (4608). **Житие Василия Нового (лицевое), XVIII в.** (2-я половина), в лист, полуустав, близкий поморскому, переплет — доски в тисненой коже, сохранилась одна застежка, лл. 186.

16 (411). **Сборная рукопись, XVIII в.** (2-я половина), в 8-ку, полуустав нескольких почерков, переплет — доски в коже, две застежки, лл. 504. Заголовки киноварные. Содержит выписки из Цветника, Толковой пален, Иоанна Златоуста, Иоанна Дамаскина, Андрея Кесарийского, Максима Грека, из «Кириловой книги», из Кормчей и другие. На лл. 52—55 об. Челобитная Игнатия Соловецкого царю Алексею Михайловичу — начало: «Царю Алексею Михайловичу, самодержцу всея Руси, приношу тебе, самодержавне, на российское синодальное содержание; конец: «В Благовещенском соборе, царю, Антония Римлянина кресты с полным благословенным надписанием: царь славы [...]».

17 (3895). **«Окончание мира», XVIII в.** (2-я половина), в 4-ку, скоропись, переплет картонный, лл. 29.

18 (273). **Сборник старообрядческий, XVIII в.** (последняя четверть), в 4-ку, филиграни: «герб Ярославской губ.», «литеры РФСЯ»; полуустав, переплет — доски в коже, две застежки, лл. 192. Скрепя: «Сия богодухновенная книга, нарицаемая Сборник, войска Уральского (так!) казака Антония Карповича Матасова (?) 1877-го года, месяца июня 29-го дня своеручно подписал. Аминь». Содержит статьи о крестном знамении, о титле на кресте Христове, об антихристе, о брадобритии и другое.

19 (4749). **Сборник лицевой, XVIII в.** (2-я половина — конец), в 4-ку, филиграни: «литеры ЯМАЗ»; полуустав разных почерков, переплет — доски в коже, сохранилась одна застежка, лл. 191+III без текста. В сборнике 73 миниатюры работы двух мастеров. Содержание: лл. 1—50 об.: История о отцеи и страдальцах соловецких; лл. 54 об.—100: Житие Евстафия Плакиды; лл. 102—143: Повесть о Петре и Февронии (18 миниатюр); лл. 145—155: выписки из Пролога; л. 157: Макариево видение (начало); лл. 159—167: Житие Макария Александрийского; лл. 168—191: рисунки и краткие выписки различного содержания и разных почерков.

20 (268). **Псалтырь с воследованием, XVIII в.** (конец), в 8-ку, бумага 1786—1788 гг., полуустав, переплет — доски в коже, две застежки, лл. 298. На внутренней стороне верхней крышки переплетя запись карандашом: «Псалтырь, отобранный при аресте Уйских раскольников Фоминых и Воронина 10 января 1866 г. и фигурировавший в деле в качестве вещественного доказательства».

21 (270). **Сборник старообрядческий, XVIII в. (конец)**, в 8-ку, скоропись, переплет картонный, лл. 48. Содержит полемические статьи в защиту двуперстия, о брадобритии, о миропомазании и другое.

22 (284). **Сборник, XVIII в. (конец) — XIX в. (начало)**, в 4-ку, полуустав, переплет — доски в коже, две застежки, лл. 485. Заглавия киноварные. Содержание: лл. 1—6: «Описание главам, яже обретаются в книзе сей»; лл. 11—174: «Великое Зерцало» (главы 1—89 с некоторыми пропусками); лл. 175—215 об.: видения Василия Великого и Макария Александрийского, выписки из старчества и другое; лл. 216—226 об.: Повесть о Тимофее Владимирском; лл. 227—263 об.: «слова» Иоанна Златоуста и св. Нифонта, Сказание о Адаме, «Житие ... Марии, в мужестве образе преименованная Марионом», Чудо Николы о Агрикове сыне Василия и другое; лл. 264—293: Повесть о царице и львице; лл. 302—305 об.: Послание старца Филофея к Ивану Васильевичу, лл. 306—307 из Киевского летописца; лл. 308—475 об.: Жития: Максима Грека, Паисия, Антония Римлянина; статьи из «Великого Зерцала» и другое.

23 (287). **«История вторая о пленении славного Царя града, иже Константинополь и Новый Рим нарицашеся, его же плени Махомет второй, султан турецкий осмый, в лето по Христе 1453», XVIII в. (конец)**, в 4-ку, скоропись, переплет картонный, лл. 34. На форзаце тем же почерком и теми же чернилами: «Сия тетрадь Захара Михайлова». Оборот: «Сия история писана с печатного». «Сий деи (?) плачевный историй начаты писать октября 10 дня 1793 г., окончены ноября 30 дня 1793 года Захарием Михайловым в Нижнем Новеграде».

22 (284). **Сборник, XVIII в. (конец) — XIX в. (начало)**, в 4-ку, полуустав, переплет картонный, корешок кожаный, лл. 103. Содержание: л. 1: (первые четыре строки утрачены), начало: «... нам внутрь страх, а вне трепет, горы и холмы рыдайте, лсы и дубравы, дивия животная стоните к богу небесному о нас погибающих, вечно умирающих. Горе нам, увь нам, вместе с антихристом и с Никоном, другом сатанинским...»; лл. 1 об.—30: «В лето 6909-е (1401) бысть сие преславное чудо на восточней стране от великих градов, в нем же бысть христианство. Бе же граду тому имя Кефули». Начало: «Бяше некий юноша доброден и благочестив, оставшуся ему от родителей своих еще в малом возрасте...»; лл. 30—90 об.: Повесть о царице и львице, выдержки из «Великого Зерцала», Скитского патерника, «Слово похвальное на покров богородицы»; лл. 91 об.—103 об.: «Аптека духовная», Повесть о Тимофее Владимирском, выписки из Маргарита, «О добрых 12 друзех».

25 (9с — библиотека Казахского государственного университета). **Уложение царя Алексея Михайловича, XVII в. (2-я половина)**, в 4-ку, филиграни: «герб Амстердама», «шут с семью бубенцами»; скоропись, переплет — доски в коже, сохранилась одна полуоборванная застежка, лл. 270. Скрепка: «Сие Уложение Андрея Яковлева сына Щербакова». Сборник дефектный, начальные главы (около 25 лл.) утрачены.

Республиканская библиотека им. Н. Г. Чернышевского (г. Фрунзе)

Сборная рукопись, XIX в. (конец), в 4-ку, полуустав, переплет — доски в коже, две металлические застежки, лл. 1084. Начало утрачено. Содержание: лл. 1—53 об.: апостольские послания, выписки из сочинений Ефрема Сирина, Иоанна Дамаскина, Афанасия Синайского и другое, «Вопросы и ответы от божественного писания на поморскую секту, на поповщину и беспоповщину, како глухо и не явственно разумеют об антихристе»; лл. 54—63: указы (1722, 1744, 1764 гг.) о записи раскольников в двойной оклад, о ревизских сказках, о потаенном расколе и другие; лл. 63 об.—64: «У поморских в обыскании согласия Федосеева с Даниловыми, статья 45-я»; лл. 64—75: «Феофилакта Болгарского о поклонении и крещении»; лл. 76—84 об.: выписки из различных сочинений о крестном знамении, о иконах, о двуглавом орле на монетах; лл. 94—113: Преподобного Ефрема сказание об антихристе; лл. 113 об.—115: Челобитная царю Алексею Михайловичу Игнатия Соловецкого (В. Г. Дружинин и н. Писания русских старообрядцев. СПб., 1912, стр. 176); лл. 115 об.—298: выписки из «Книги о вере», Кормчей, Катехизиса, из сочинений Иоанна Златоуста и Максима Грека, из Хождения Арсения Суханова, из «Истории печатной о Петре Великом» (об антихристе, о начале года с 1 января) и другое; лл. 298 об.—474: Беседа беспоповца Феодосия Васильева с православным, заглавие: «В лето от создания мира 7216 (1707), декабря 2-го дня», начало: «Приде некий человек, имея с собою книги от Никонова патриаршества...» (В. Г. Дружинин и н. Писания... стр. 73); лл. 474—565: выдержки из Пролога, Потребника, сочинений Ипполита, папы Римского, и другое; лл. 565—875: «О догмате веры новья благодати православного исповедания», начало: «Первое извещаем член начального исповедания, в коем состоит истовый разум...»; лл. 875 об.—896: О согласии Федосеевом;

лл. 896 об.—898: «Отчего новый раскол и когда начался» (о князе Борисе Александровиче Мышецком); лл. 898 об.—900 об.: О поповщине; лл. 900 об.—901 об.: О беспоповщине; лл. 901 об.—904 об.: О филипповщине; л. 905: О нетовщине; лл. 905 об.—907: О пастуховом, или адамантовом согласии; лл. 907—908 об.: О новоженах; лл. 909—1012 об.: Челобитная инок Авраамия, начало: «Оне, власти, остригли мене, богомольца твоего...», конец: «...яко риза, в ню же облачится, и яко пояс, им же выну опоясуется се дело обоглающих святых отец предание, якоже и писание глаголет»; лл. 1013—1016: «Книга Зерцало мирозрительное»; лл. 1016 об.—1018: выписки из «Великого Зерцала»; лл. 1018 об.—1028: выписки из Пролога, Патерика, Иоанна Златоуста о послушании, почитании родителей и другие; лл. 1029—1036: Шестодневц Василия Великого; лл. 1036—1051: выписки о крестном знамении, о браках; лл. 1051—1067 об.: выписки о непостижимом божестве, о образе божии; лл. 1068—1082 об.: присяга поповская (из печатного издания 1674 г.); лл. 1083—1084: «О подаянии руки».

Старопечатные книги

1. Библия Ивана Федорова. Острог, 1581.
2. Апостол. Вильно, 1951. На л. 1 владельческая печать С. Ф. Севастьянова, прежние владельческие записи по листам почерком XVII в. тщательно выбелены.
3. Беседы на деяния святых апостол. Киево-Печерская лавра, 1624. Текст с дефектом — отсутствуют посвящение на герб панов Долматов и предисловие Захарии Копыстенского.
4. Евангелие на престольное. М., 1627.
5. Еваогион сиречь трипеснец. М., 1648.
6. Евангелие. М., 1677.
7. Виноград Христов... Батурин, 1698.
8. Житие Василия Нового. Почаев, 1817.

И. И. ГУМНИЦКИЙ

Лицевое Евангелие XVI века из собрания В. Н. Перетца

В Отделе рукописей Института русской литературы АН СССР (Пушкинского дома) хранится лицевое рукописное Евангелие апракос из собрания В. Н. Перетца (1.114.38.E87-П).

Евангелие содержит 387 листов размером 28×19,5 см. Текст написан в один столбец темно-коричневыми чернилами, в 20 строк на листе. Рукопись шита тетрадами по 8 листов в каждой. В конце Евангелия находится Сборник.

Бумага Евангелия имеет водяные знаки: «рука, над средним пальцем которой цветок из пяти лепестков», «рука в рукавике с фестонами и короной» в трех вариантах — все они датируются Н. П. Лихачевым серединой XVI в. (1551 г.).¹ На XVI в. указывает вязь и полуустав текста, потерявший архитектурную строгость и четкость устава XI—XV столетий. Почерк, которым написано Евангелие, далек от черт уставного письма XIV—XV вв. Он потерял величавость и красоту начертаний отдельных букв и приобрел деловой характер очертаний, свойственный XVI столетию.

Палеографический анализ вязи Евангелия дает возможность отнести рукопись к Новгороду.

При первом же знакомстве с Евангелием обращает на себя внимание его богатое художественное оформление. В этом отношении исключение составляет переплет книги, изготовление которого относится к позднему времени. Он представляет собой доски, обтянутые коричневой крашеной кожей. Лицевая сторона первой крышки переплета имеет наклеенные средник и уголки, вырезанные из кожи и, возможно, относящиеся к более раннему переплету. В среднике верхней крышки переплета дано графическое изображение распятия, по углам — евангелистов.

К сожалению, в позднее время, т. е. ко времени замены первоначального переплета новым, рукопись была обрезана, отчего пострадал инициал третьего листа и исказился, хотя и незначительно, композиционный строй всех листов. Уменьшившись в размерах, лист все же сохранил основной принцип композиционного размещения текста. Обрез книги со всех трех сторон был сделан так, что соотношение между собой полей текста осталось прежним: нижнее поле шире бокового и верхнего, внешние поля шире внутренних. Но было потеряно соотношение размеров

¹ Н. П. Лихачев. Палеографическое значение бумажных водяных знаков. СПб., 1899, №№ 1930, 1747.

текста и полей. Это изменило композиционный строй листа. Текст стал более тяжеловесным.

Каждое Евангелие — от Иоанна, Матфея, Марка и Луки — начинается заставкой византийского типа и инициалом. Заставкой на листе 299 начинается и Соборник Евангелия. Фон заставок и инициалов заполнен твореным золотом. Твореным золотом написана и вязь — первая строка под каждой из пяти заставок. Золотом же отмечены и точки лицевой стороны начального листа Евангелий от Иоанна и Матфея. Стройная, изысканных очертаний золотая вязь становится цветовым переходом от красочной заставки к тексту с золотыми точками. Такой переход от красочности к спокойному цвету чернил создает цветовой строй всей композиции листа. Находящаяся рядом заглавная буква, имеющая ту же цветовую гамму, что и заставка, связывает элементы оформления листа в одно художественное целое.

Для остальных листов Евангелия характерно наличие простых киноварных инициалов и отдельных слов, подчеркивающих логическое чтение текста.

На листах 2 об., 57 об., 109 об. и 142 об. даны миниатюры с изображением четырех евангелистов. Если заставки и инициалы выполнены на бумаге самой рукописи и соответствуют времени написания текста, то миниатюры наклеены на листах Евангелия и обрезаны под заготовленную рамку. На последнее обстоятельство указывает то, что некоторые миниатюры сохранили отдельные линии первоначального обрамления.

До наших дней сохранился ряд рукописей, для которых миниатюры выполнялись на отдельных листах, а затем вклеивались в заготовленную рамку или обрамлялись после вклейки. Основные стилистические черты в одинаковой мере были присущи всем элементам оформления такого кодекса. Аналогичный порядок работы над нашей рукописью предполагать нельзя. Во-первых, неаккуратный обрез миниатюр был вызван разными размерами самой иллюстрации и рамки. Во-вторых, орнаментальные рамки выполнены светло-коричневыми чернилами и содержат простейшие геометрические и растительные узоры по светлому полю бумаги. Столь небогатое обрамление миниатюр никак не отвечает декоративному стилю XVI в. и красочному оформлению начальных листов Евангелий и Соборника в нашем памятнике. Это обстоятельство указывает на более позднее выполнение орнаментальных рамок.

Совершенно очевидно заимствование миниатюр из другого Евангелия. Можно утверждать, что в исполнении всех четырех иллюстраций участвовал один художник. На это прежде всего указывает общность стилистических черт рисунка. Помимо удлиненности пропорций всех фигур евангелистов характерна еще и трехмерность в их изображении. У святых несколько отставленная левая нога дана в перспективе: ступня левой ноги расположена выше правой и развернута почти в три четверти. Иными словами, для художника данных миниатюр характерно статуйное понимание фигур. Вывод о том, что автором всех четырех иллюстраций является один художник, подтверждается равноценностью миниатюр и в живописном отношении. «Личное письмо» характеризуется плотным наложением густой краски. Объемность создается лишь путем незначительного высветления темной охры. За исключением «личного письма», во всех миниатюрах тонкими отношениями нескольких цветов художник добивается впечатления объемности фигур, горного или архитектурного пейзажа.

Подробный анализ стилистических черт миниатюр, а также некоторых иконографических особенностей позволяет отнести их к первой половине — середине XVI в.

Миниатюры Евангелия Пушкинского дома по своим иконографическим особенностям тесно примыкают к лицевым памятникам, точно датированным первой половиной XVI столетия. Интересно то, что некоторые живописные особенности, рисунок изображений евангелистов, а также архитектурные постройки стаффажа и композиция фона наших миниатюр повторяют иллюстрации целого ряда памятников: Евангелия Бирева 1531 г. из собрания Государственной библиотеки им. В. И. Ленина, Евангелия новгородского архиепископа Макария 1532 г. из собрания Государственного Исторического музея.

По мастерству исполнения иллюстрации нашего памятника несколько уступают миниатюрам и Евангелия Макария, и Евангелия Бирева. Прежде всего это наблюдается в «личном письме» изображений. Пробела, положенные широкими мазками на освещенных местах лица, шеи, рук евангелистов в рукописях 1531 и 1532 гг., заменяются в рассматриваемом Евангелии легким высветлением темной охры. Пробела на одеждах святых несколько приглушены и более подчинены конфигурации складок. Красочная палитра миниатюр рукописи Пушкинского дома несколько темнее миниатюр Евангелия 1532 г. Однако знакомство художника с макарьевским Евангелием вполне вероятно.

Некоторые стилистические особенности изображений позволяют отнести миниатюры рассматриваемого Евангелия к новгородской школе. В живописи на Руси к XVI в. складывается единый московский стиль. И все же новгородские произведения сохраняют некоторые свои характерные особенности. Это наблюдается и в миниатюрах Евангелия Пушкинского дома. Так, рисунок ликов в XVI столетии остается типичным новгородским. Линии контура и складок приобрели плавность и утонченность, но их направление и отчасти прямызна, угловатость в изломах выдают свойственный новгородской школе динамизм, суровость в изображении фигур. В XVI в. новгородскими мастерами начинают применяться цветные пробела.²

Начальная страница каждого Евангелия — от Иоанна, Матфея, Марка и Луки — соответственно на листах 4, 59, 111, 144, а также начальный лист Сборника украшены заставками. Заставки представляют собой строгие прямоугольники, с внешней стороны украшенные растительным орнаментом. Внутреннее поле прямоугольника содержит геометрические и растительные элементы. Изящество и роскошь заставок достигаются благодаря выразительности красочной гаммы. Эффект создается контрастом темных тонов глубокого синего, бархатистого бордового цвета и мерцающего блеска золота. В орнаментальных формах и колорите заставок продолжается следование орнаменту и колориту византийских и ранних русских рукописей. Тщательность исполнения густыми красками с обильным применением золота восходит к драгоценным перегородчатым эмалям Византии X—XII вв. К тому же описанный орнамент возродился на Руси в XVI столетии и встречается во многих рукописных Евангелиях и Апостолах XIV в. из собрания Государственной Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. Возрожденный византийский орнамент наглядно представлен и в Евангелии Пушкинского дома. Отличительную особенность заставок XVI в. составляет мелкий орнамент по периметру прямоугольных рамок, выполненный, по всей вероятности, пером и черной краской.

² В. Н. Щепкин. Новгородская школа иконописи по данным миниатюры. — Труды XI археологического съезда в Киеве в 1899 г., т. 2. М., 1902, стр. 183—208.

На инициалах рассматриваемого Евангелия можно проследить постепенное освобождение орнамента рукописей XVI в. от тератологических форм.

С инициала «В» («вѣди») начинаются три Евангелия — от Иоанна, Марки и Луки. При некотором различии в общем силуэте и в отдельных орнаментальных элементах инициалы объединяются стремлением художника идти не от простой стилизации растительности. Мастер в своем искусстве отталкивается от известных ему форм тератологического стиля. Еще заметна попытка мастера в силуэте заглавной буквы сохранить очертания животных, а хитрым и сложным переплетением ремней претворить содержание чудовищного стиля, но уже в формах орнаментики. Прослеживается попытка изобразить верхний овал инициала «В» в виде звериной головы и как бы оживотворить орнамент изгибающимся его силуэтом в подражание извивающемуся телу животного.

Интересно то, что эволюция орнамента этих инициалов идет уже в рамках одного памятника. Выродившиеся тератологические формы эволюционируют к растительному орнаменту, в большей или меньшей степени подчиненному графике самой буквы.

Инициалы сходны с заставками по исполнению и по отдельным орнаментальным элементам. Следовательно, инициалы в определенной степени испытали на себе влияние возрожденного византийского стиля.

Композиция листа рукописи позволяет говорить об определенной и строгой последовательности в работе писца и художника. Сначала выполнялась заставка, потом вязь, далее — инициал, а затем уже текст. Следовательно, заставки и инициалы были выполнены во время написания книги. Миниатюры были исполнены в новгородской мастерской также в XVI в. Во всех своих элементах рукописное Евангелие апракос из собрания Пушкинского дома теснейшим образом связано как с другими рукописными памятниками, так и с общим ходом развития изобразительного искусства XVI в. Несмотря на то что миниатюры были взяты из другого Евангелия, они по своей красочной палитре, по обилию золота перекликаются с заставками и инициалами и вместе с ними составляют единое богатое оформление рукописи. Прекрасные по исполнению миниатюры свидетельствуют о большом мастерстве древнерусского художника.

В. И. МАЛЫШЕВ

О вкладной записи на лицевом сборнике XVII в. из коллекции Ф. А. Каликина

Среди лицевых рукописных книг Хранилища древнерусских рукописей Пушкинского дома заметно выделяется объемистый сборник XVII в. новгородских агиографических произведений, приобретенный в 1960 г. от Ф. А. Каликина и входящий ныне в его коллекцию под № 35. Замечательная рукопись за короткое время приобрела известность среди ученых, ее рисункам посвящена специальная статья Л. Д. Лихачевой,¹ миниатюры сборника неоднократно воспроизводились в печати.² Сборник этот еще не раз будет привлекать к себе внимание историков древнерусской литературы и искусствоведов своим содержанием и художественным оформлением. Достаточно указать, что в него входят редко встречающаяся «Похвала» чуду новгородской иконы богородицы (победе над суздальцами в 1169 г.), написанная известным думным дьяком И. Т. Грамотинным, единственно известный лицевой список Повести о Михаиле Клопском и другие ценные памятники новгородской литературы.

В настоящей заметке остановимся на одной вкладной записи XVII в. в сборнике, не прокомментированной исследователями, но имеющей определенное значение для выяснения его истории. Эта запись, сделанная размашистой скорописью второй половины XVII в., находится на нижних полях 2—23 листов рукописной книги. К сожалению, она сохранилась не полностью: утрачены части ее текста в начале и середине. В дошедшем виде она читается так: «Лета ... марта в 9 день боярин князь Юрья Михайловича ... ложил сию книгу в церковь пресвятая богородицы Знамениа, что на ево дворе».

Кто же это такой — боярин и князь Юрий Михайлович, положивший сборник в свою домовую церковь?

Как видно из боярских книг, во второй половине XVII в. под таким именем и с такими титулами значится только Одоевский Юрий Михайлович, комнатный стольник, приближенный царя Алексея Михайловича.³

¹ Л. Д. Лихачева. Миниатюры-читатели новгородских литературных произведений. — ТОДРА, т. XXII, М.—Л., 1966, стр. 335—341.

² «Неделя», 1968, № 21, стр. 20; «Изборник» (сборник произведений литературы древней Руси). М., 1969, стр. 416; Истоки русской беллетристики. Л., 1970, на нижней стороне суперобложки книги; Хранилище древнерусских рукописей Пушкинского дома. Буклет. Л., 1971, и в других изданиях.

³ Алфавитный указатель фамилий и лиц, упоминаемых в боярских книгах, хранящихся в 1-м отделении Московского архива Министерства юстиции, с обозначением служебной деятельности каждого лица и годов состояния в занимаемой должности. М., 1853, стр. 303.

Что вкладчиком этой рукописи был именно он, подтвердят, как увидим ниже, и другие данные. А сейчас скажем несколько слов о владельце.

Ю. М. Одоевский — заметная придворная личность второй половины XVII в., он подвизался на разных поприщах. Однако сведений о нем сохранилось не так уже много. Известно, что с 1660 г. по 1673 г. он был при дворе сначала в чине простого, а с 1668 года комнатного стольника, выполняя одновременно обязанности рынды у саадака и чашника. В 1673 г. он судья Судно-Владимирского приказа, а в марте 1674 г. — посол при заключении Андрусовского перемирия. Был наместником рязанским. 8 июня 1676 г. Ю. М. Одоевский пожалован в бояре. В 1678—1680 гг. он главный воевода в Новгороде, а в 1682 году участник Собора по уничтожению местничества. Три года спустя, 6 декабря 1685 г., он умер и похоронен в родовом склепе в Троице-Сергиевской лавре. Таковы основные, известные, вехи его жизни.⁴

Семья Ю. М. Одоевского, как можно предполагать, отличалась грамотностью, стремилась к знаниям. Два его сына учились в Славяно-греко-латинском училище.⁵ Сам он тоже, надо думать, был достаточно образованным по тому времени человеком, раз ему приходилось исполнять обязанности приближенного царя, выступать в ролях посла, городского наместника, воеводы таких значительных городов, как Новгород, Рязань, для чего необходимы были немалые знания и прежде всего хорошая грамотность. Не исключена возможность, что семья Одоевских имела свою, неплохую по тем условиям, библиотеку, пополняла ее, но она до нас не дошла. Во всяком случае принадлежавший Ю. М. Одоевскому лицевой сборник свидетельствует о хорошем книжном вкусе его бывшего владельца. Сборник этот, как уже отмечалось выше, превосходен и со стороны иллюстраций, и по подбору памятников новгородской письменности.

Следует заметить, что дед Юрия Михайловича, известный государственный деятель XVII в., ближний боярин, Никита Иванович Одоевский, был большой любитель книг, следил за всеми новинками и имел прекрасные образцы печатных и рукописных книг. В 1681 г. он преподнес царю пять ценных рукописей по русской истории, военному искусству и медицине.⁶ Не обходил он, наверное, книжными подарками и своего любимого внука, с которым участвовал в ряде важных «государевых дел».

Вернемся к приписке. В ней, как мы видели, упомянута церковь Знамения богородицы, «что на ево дворе». Существовала ли с таким названием церковь на дворе Одоевских? В печатной литературе ответа на этот вопрос нет. Выяснению его помогло обращение, по совету М. Г. Рабиновича, к архиву покойного историка Москвы, М. И. Александровского, который хранится в Государственном Историческом музее в Москве. М. И. Александровский много лет занимался изучением истории московских церквей, собрал большой материал по этой теме, обследовал разные рукописные материалы московских архивов, в том числе ружные книги церковных сборов.

Действительно, из ружных книг, изученных им, видно, что на дворе Одоевских была церковь под таким именем. Со ссылкой на XVII в.

⁴ Русский биографический словарь. Обезьянинов—Очкин. СПб., 1905, стр. 169; Н. Н. Голицын. Указатель имен, упоминаемых в дворцовых разрядах. СПб., 1912, стр. 182—183; С. К. Богоявленский. Приказные судьи XVII века. М., 1946, стр. 176, 281.

⁵ История Москвы, т. 1. М., 1952, стр. 615.

⁶ С. П. Луппов. Книга в России в XVII веке. Л., 1970, стр. 92, 94, 111—112.

в разделе «домовые церкви» она упомянута в ружных книгах за 1722 и 1727 гг. и показана как находящаяся в Земляном городе Москвы.⁷ Нахождение ее здесь косвенно подтверждается Переписными книгами Москвы 1665—1676 гг., согласно которым дворы этой княжеской ветви Одоевских располагались преимущественно в Земляном городе. А двор деда Юрия Михайловича, Никиты Ивановича Одоевского, находился «в Земляном городе от Смоленской улицы направо по Тверскую».⁸ Где-то здесь, очевидно, поблизости, если не рядом, не под одним забором, стоял и двор его внука, поэтому-то, возможно, и не попавший в Переписные книги отдельно. Тут же, неподалеку, в Земляном городе, жил сын Н. И. Одоевского, Яков: за Тверскими воротами, на стыке Неглинной и Стретенской улиц.⁹

Таким образом, приведенная выше вкладная запись на сборнике № 35 из коллекции Ф. А. Каликина определенно связана с именем Ю. М. Одоевского и сделана если не им самим, то кем-нибудь из его семейных или слуг, в промежутке между 8 июня 1676 г. (время пожалования его в бояре) и 6 декабря 1685 г. (дата его смерти). А когда в XVII в. написан сам сборник? Кстати сказать, этот вопрос по-настоящему еще не ставился исследователями рукописи. Л. Д. Лихачева в названной выше статье по бумаге отнесла ее к началу XVII в. Нижняя граница написания ныне известна — 1685 г. Не поможет ли теперь раскрытие лица вкладчика более точному определению времени создания сборника и обстоятельств, при которых он появился на свет?

Мне кажется, что сейчас, когда стало ясно, о ком идет речь в этой записи XVII в., вполне правомерным может быть предположение об изготовлении сборника для Ю. М. Одоевского в Новгороде, в бытность его местным воеводой в 1678—1680 гг. За это как будто бы говорит и специфическая, новгородская, тематика его, и иллюстрации, похожие по своему исполнению на рисунки в безусловно новгородского происхождения лицевой рукописи того же времени, находящейся в Софийском собрании ГПБ.¹⁰ Добротность письма, неплохое художественное оформление свидетельствуют также о том, что рукопись предназначалась не для обычного заказчика. Что же касается почерка и водяных знаков рукописи, то они не противоречат этому времени, а, наоборот, являются характерными для него.¹¹

Первая часть сборника, содержащая полную службу, повесть, сказание и два похвальных «слова» знамени новгородской иконы богородицы, говорит о том, что он с самого начала предусматривался для употребления в церкви Знамения богородицы. Имея у себя на дворе

⁷ ГИМ. Отдел письменных источников, ф. 465 (М. И. Александровского), № 8 (выписки из разных ружных книг XVII—XVIII вв.), лл. 55—56, 251 и др. За помощь в знакомстве с материалами архива М. И. Александровского сердечно благодарю С. И. Сакович и М. Г. Рабиновича.

⁸ Переписные книги города Москвы 1665—1676 гг. М., 1886, стлб. 138.

⁹ Переписные книги... стлб. 57.

¹⁰ ГПБ, Софийское собр., № 1430. Почерк этой рукописи также местами сходен с почерком сборника. Не спешным ли отъездом Ю. М. Одоевского из Новгорода объясняется некоторая незавершенность художественного оформления сборника? Не изготовлена ли рукопись дворовым человеком Одоевских «золотописцем» Дмитрием Квачевским, опытным писцом и рисовальщиком, не раз привлекавшимся для подобных работ даже в Оружейную палату. См. в кн.: Русское государство в XVII веке. М., 1961, стр. 395, 398, 399, 403, 404.

¹¹ Филягрны рукописи: «шут с пятью бубенцами и буквы МР», «шут с семью бубенцами и буквы НВ, ІД», «двуглавый орел под короной, с рожком посредине» (лл. 272—275). Подобные водяные знаки характерны для рукописей последней четверти XVII в.

такую церковь, Ю. М. Одоевский, воспользовавшись своим пребыванием в Новгороде, где культ этого чуда был широко распространен, заказал изготовить для себя сборник, прославлявший новгородских подвижников и прежде всего близкое ему, по его домово́й церкви, знамение новгородской иконы богородицы.

Итак, оказывается, отрывочная вкладная запись XVII в. на сборнике из коллекции Ф. А. Каликина (№ 35) имеет немаловажное значение для истории этой замечательной рукописи новгородской не только по содержанию, но и, по-видимому, по происхождению.

* * *

Нашедший эту рукопись Федор Антонович Каликин, замечательный собиратель старинных рукописных книг, открывший немало выдающихся памятников древнерусской письменности, умер 23 октября 1971 г., на 95-м году жизни. Как и другие ценные рукописи его коллекции в ИРЛИ, этот сборник будет служить хорошей памятью о его большой и плодотворной собирательской деятельности.¹² Светлой памяти Ф. А. Каликина, с которым автор был знаком около 35 лет, дважды ездил в археографическую экспедицию, посвящается и настоящая скромная заметка.

¹² Коллекция Ф. А. Каликина в ИРЛИ в настоящее время насчитывает 92 рукописи XV—XX вв. См. о ней: Древнерусские рукописи Пушкинского дома (обзор фондов). Составил В. И. Малышев. М.—Л., 1965, стр. 34—38; «Русская литература», 1967, № 1, стр. 196; 1968, № 2, стр. 203; 1971, № 1, стр. 140.

ЗАМЕТКИ

Н. Ф. ДРОБЛЕНКОВА

Библиографическая поправка к XXVII тому ПСРА

В XXVII томе Полного собрания русских летописей¹ вслед за текстом Сокращенного летописного свода 1493 г. публикуются три Приложения. В I Приложении на стр. 295 издатели² помещают «текст, сохранившийся на лл. 138 и 138 об. рукописи из собрания Погодина, № 1409», который они неопределенно называют в одном случае — «отрывок церковного текста из рукописи», в другом — «фрагменты молитвы».³

Недоумение вызывают цифры, которые разбивают опубликованный текст церковного содержания, «молитвы». Цифры эти расположены в тексте последовательно по возрастающей степени, сотнями: 200, 300, 400, 500, 600. Между тем, если бы издатели не стали раскрывать цифровое значение букв рукописи,⁴ а передали бы их соответственно буквами (200=С, 300=Т, 400=Ъ, 500=Ф, 700=Х), стало бы очевидно, что неопределенный текст церковного содержания, или «фрагменты молитвы», представляют собой не что иное, как отрывки азбучного акростиха (конец его) в дефектном списке.

Отрывок азбучного акростиха в списке ГПБ, собр. Погодина, № 1409 относится к типу так называемых «покаяльных» азбук, известных в науке по публикациям А. И. Соболевского и Р. О. Якобсона и исследованиям В. П. Адриановой-Перетц,⁵ В. И. Лукьяненко⁶ и других. А. И. Соболевский издает два варианта этого азбучного акростиха по двум спискам: из сборника Спасо-Преображенского монастыря в Ярославле, который он датирует второй половиной XIII в. (далее: Я), и по списку XVII в. из Московского архива Министерства иностранных дел, № 550—1144 (л. 90 об.) (далее: М).⁷ Р. О. Якобсон на основании опубликованных А. И. Соболевским двух вариантов текста издает свой «опыт ре-

¹ ПСРА, т. XXVII. Никаноровская летопись. Сокращенные летописные своды конца XV века. Отв. ред. А. Н. Насонов. М.—Л., 1962, 420 стр. (АН СССР—Институт истории).

² С. М. Каштанов и В. А. Кучкин.

³ ПСРА, т. XXVII, стр. 8, 10, 294 (прим. «а»).

⁴ По-видимому, издателей ввело в заблуждение, что над буквами были поставлены титла.

⁵ В. П. Адрианова-Перетц. Очерки по истории русской сатирической литературы XVII в. М.—Л., 1937, стр. 11 (сноска 2).

⁶ В. И. Лукьяненко. К истории русского букваря. (Роль и значение азбучного акростиха в процессе обучения русской грамоте в XIV, XV и первой половине XVI вв.). — Труды Ленинградского гос. библиотечного института им. Н. К. Крупской, т. IV. Л., 1958, стр. 240—241.

⁷ А. И. Соболевский. Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1900, кн. XVI—XVII, стр. 321—323; переиздание см.: А. И. Соболевский. Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. СПб., 1910, стр. 3—4, 13—17.

ставрации этого акростиха» (из 55 двенадцатисложных и 17 одиннадцатисложных стихов).⁸

Кроме того, так называемая «покаяльная» азбука известна нам также в ряде списков: ГБЛ, собр. ОИДР, № 208, сб. скорописью XVII в., в 4-ку, лл. 160 об.—162 (список указан в исследовании В. П. Адриановой-Перетц); ГПБ, собр. Погодина, № 1655, сб. скорописью XVII в., в 4-ку, лл. 164 об.—166; ГПБ, собр. Погодина, № 1575, сборная рукопись скорописью XVII в., в 4-ку, лл. 116—118; ИРЛИ, Р. IV, Пинежское собр., № 280, сб. XVI в. (выявлены нами совместно с Н. С. Демковой во время работы над статьей «К изучению славянских азбучных стихов»⁹).

Азбука «покаяльная» начинается строками (цитируется по списку М):

- А. Аз к тебе припадаю милостиве,
грехи многими одержим есмь.
Б. Буря мя греховная потопляет...

В списке ГПБ, собр. Погодина, № 1409 начало «толковой» азбуки не сохранилось. Текст на л. 138 начинается обрывком строки на букву Р, затем идут строки на буквы С, Т, Ё, Ф, Х, Ё и отдельные слова последующих строк; далее лист оборван. На оборотной стороне 138 л. помещены заключительные строки азбучного акростиха на буквы Ы (без начала), Ъ и А. По сравнению со списком М в Погодинском отрывке не хватает также строк на буквы Ц, Ч, Ш, Щ, Ъ, которые должны были располагаться на л. 138. Несмотря на то что Погодинский отрывок азбучного акростиха дефектный и многих строк в нем не хватает, можно определить, что он ближе к варианту, представленному списком М, чем к списку Я (опубликованных А. И. Соболевским).

Издатели неоднократно отмечают дефектность публикуемого ими в I Приложении списка «фрагментов молитвы». В палеографическом описании Погодинского списка Сокращенного летописного свода 1493 года они указывают, что в рукописи ГПБ, собр. Погодина, № 1409, «плохо сохранившиеся листы летописного текста подклеены при реставрации бумагой XIX в., очевидно той же, с помощью которой рукопись укреплена в переплете, или несколько более поздней».¹⁰ К числу реставрированных листов принадлежат также и листы 135—138 об., на последнем из которых (от л. 138 уцелела только верхняя треть) и помещен отрывок азбуки. Текст Сокращенного летописного свода 1493 г. обрывается на словах «князь велики почтив» (конец л. 137 об.), а далее, как отмечают издатели, между л. 137 об. и л. 138 недостает одного листа.¹¹ Отсутствие одного этого листа и объясняет, почему перед нами лишь конечные строки азбучного акростиха. Последними словами на утраченном листе, судя по известным нам спискам (М, Я и др.), должны были быть: Р. Руцѣ. Восстановленная строка, которой начинается л. 138, тогда выглядела бы так:

л. 138 [Р. Руцѣ] || въздевь к тебѣ, Х(рист)е, грѣховными стр(ас)стьми
ѡта(з)вень, воію ти...

При публикации отрывка азбучного акростиха, кроме разбивки его текста по строкам на соответствующие буквы, на наш взгляд, следо-

⁸ Р. О. Якобсон. Заметка о древнеболгарском стихосложении. — ИОРЯС, т. XXIV, кн. 2. Пгр., 1923, стр. 354—356.

⁹ Н. С. Демкова, Н. Ф. Дробленкова. К изучению славянских азбучных стихов. — ТОДРЛ, т. XXIII (Литературные связи древних славян). Л., 1968, стр. 28 и др.

¹⁰ ПСРЛ, т. XXVII, стр. 8.

¹¹ Там же, стр. 294, 295 (прим. «а»).

вало бы внести в текст и некоторые незначительные исправления и дополнительные оговорки, опирающиеся на другие списки. Например, вм. «Швеси» дать «свеси», «т[р]о...» — «т[р]о[ице]» и др. Издатели не раскрывают цифрового значения сочетания букв «омеги» и «т» и передают Ѡ как предлог «от» единой фразой:

«600. Херувимскую пѣснь воспѣвати мя, трес[в]ят[и] боже, сподоби, от отецъ и сын бог и святы дух т[р]о... послушай глас мо...»

Эту фразу следует разбить на две: первая фраза — это строка на букву Х, вторая будет начинать строку на следующую букву азбуки — «Ѡ. Ѡтець...»

Ниже публикуется отрывок азбучного акростиха по списку ГПБ, собр. Погодина, № 1409, лл. 138 и 138 об. с разбивкой на строки (в порядке алфавита), по правилам, принятым в ОДРЛ и дополнительно сложившимся при издании азбучных стихов.¹²

- л. 138 ... въездевъ к тебѣ, Х(рист)е,
грѣховными стр(ас)тьми ѡб(э)вень, воію ти:
«Сп(а)си мѧ свое(м) м(и)л(осе)рдїе(м)!»
С. Свеси^а немощь мою, Х(рист)е, ѡвращюи менѣ, недостойна(го)
Т. Трпето(м) ѡдрѣжимы(м), Х(рист)е,
воію ти, помышляѧ, Х(рист)е, кр(ес)тныи ча(с).
ѠѢ. Ѣ поста(сь) бо сии(х) скверни(х) сѧ злѣ,
но покоанїи слезы подаи^в (же) ми, Х(рист)е.
Ф. Фарисеевы мѧ гордыни избави,
мытаревѣ^г дай въздыханїе.
Х. Херѡви(м)скѡю пѣ(снь) воспѣва(ти) ма,
трес[в]ят[и]^к б(о)же, сподоби.
ѠѠ. Ѡ(те)ць^м и с(ы)н б(ог) и с(вя)ты д(у)хъ,
т[р]о...^з
послѣшая гла(с) мо...^н
припад...^н
- л. 138 об. || застѡпление пр(е)ч(ис)тые б(о)гом(а)т(е)ри б(о)жїа
и дѣла бл(а)гаѧ.
Б. Ерѣтици посрамленїи бѡдов(т),^а
еже гла(гола)ше хлѡѡ на с(вя)тыи д(у)ха.
ати бѡдовтъ^з нем(и)л(ос)тивими анг(ел)ы.
Помилови^г мѧ, боже.
... мѧ^н

¹² ТОДРЛ, т. XXIII, л., 1968, стр. 54.

^а Испр. по списку М, в ркп. Швеси (очевидно, «омега» возникла в результате неверно прочитанного со). ^б Испр. по списку М, в ркп. мя. ^в Буква д переделана из другой буквы теми же чернилами (примечание издателей ПСРЛ). ^г Буква ѡ переделана из другой буквы другим почерком, но схожими чернилами (примечание издателей ПСРЛ). ^д Далее начинается обрыв листа наискось, и конец слова заклеен при реставрации; издатели ПСРЛ предположительно восстанавливают буквы ѡ и ѡи, что подтверждается списками М и Я. ^{е-ж} В ркп. буквы ѡ и ѡи написаны по смыслу тексту теми же чернилами (примечание издателей ПСРЛ). ^з Далее лист поврежден и заклеен; в ркп. читаются буквы т и о выносное (примечание издателей ПСРЛ). В списках М, Я и других здесь читается слово троице. ^н Далее лист поврежден и заклеен; справа от буквы о, как отмечают издатели ПСРЛ, видна выносная буква н, а еще далее — верхняя часть буквы а (в строке) и выносная буква г. В списке М здесь соответственно читаем неключаемого, в списке Я — недостойного. ^к начало этого слова читается в нижнем углу обрывка л. 138; далее текст отсутствует, лист подклеен другой бумагой. В списке М здесь соответственно припадаю, в списке Я — припада. ^л В этих словах буква оу передана как оу (с ижицей). ^м Перед буквами мѧ лист оборван и заклеен.

Иван Никифорович Заволоко

(К 75-летию со дня рождения)

Кому из специалистов по древнерусской литературе, историков русской культуры не известно это имя? Замечательный собиратель старинных рукописей, большой знаток письменной и печатной старины, он немало потрудился для познания средневековой русской литературы. Благодаря его трудам, его неутомимым поискам многие ранее неизвестные или малоизвестные произведения нашего далекого прошлого стали достоянием ученых, получили путевку в науку.

Ивану Никифоровичу Заволоко принадлежит честь открытия второго списка «Слова о погибели Руския земли», ряда редких летописных и хронографических текстов, интересных списков воинских повестей, образцов старинного стихотворства и др. Он нашел несколько новых памятников старообрядческой поморской письменности и выявил немало автографов крупных выговских писателей XVIII—XIX вв. Несколько лет назад им обнаружены ценнейшие бумаги из архива XVIII в. знаменитого Выго-Лексинского общежительства, считавшиеся безвозвратно погибшими. Найденные материалы представляют значительную ценность для историка Севера, так как содержат сведения о культуре и быте местного крестьянского населения того времени.

Но самой выдающейся находкой И. Н. Заволоко, принесшей ему широкую известность в нашей стране и за рубежом, является, конечно, открытый им в 1968 г. новый Пустозерский сборник. В него входят автографы Жития и ряда других сочинений протопопа Аввакума, автограф Жития инок Епифания и единственный известный сатирический рисунок Аввакума, направленный против наиболее злейших врагов старообрядчества из верхушки русской и византийской церкви. Появление нового Пустозерского сборника было целым событием в науке, оказало огромную помощь ученым, изучающим литературное наследие Аввакума. В настоящее время эта уникальная рукопись издается Пушкинским домом фототипически, в сопровождении исследовательских статей и комментариев.

С Пушкинским домом у И. Н. Заволоко установилась давняя и тесная связь и дружба. Он принимал участие в заседаниях, совещаниях и конференциях Сектора, выступал с докладами на заседаниях Сектора, печатался на страницах ТОДРЛ. В 1961 г. И. Н. Заволоко участвовал в секторской археографической экспедиции в Причудье. Его немалый опыт собирательской работы и хорошее знание района плодотворно сказались на результатах поездки. За короткий срок было собрано 44 рукописи XVI—XIX вв., интересных по содержанию.

Для сотрудников Древлехранилища Пушкинского дома И. Н. Заволоко тоже близкий человек. Он не раз выступал здесь в качестве авторитетного консультанта по крюковым (певческим) и поморским рукописям, которые он отлично знает, делился своими находками и богатым археографическим и палеографическим опытом, радовался нашим приобретениям и частенько работал над рукописными материалами Хранилища.

И. Н. Заволоко напечатал около сотни статей и газетных заметок. Они посвящены древнерусской литературе, древнерусскому изобразительному и певческому искусству и старообрядческой письменности. Многие из них написаны на новом, им найденном материале.

Как человека И. Н. Заволоко отличают завидная скромность, доброжелательность, выражающаяся в постоянном стремлении оказать помощь, быть полезным ученому и редкое бескорыстие. Имея небольшую пенсию, он в то же время подарил Пушкинскому дому Пустозерский сборник, превосходно понимая, какую ценность он держал в руках. И в других архивохранилищах страны имеются ценные рукописные книги, переданные безвозмездно собирателем.

В текущем году И. Н. Заволоко исполнилось 75 лет. Возраст солидный. Но рижский пенсионер, энтузиаст своего дела, еще бодр, полон сил и научных планов и замыслов. Пожелаем же Ивану Никифоровичу Заволоко еще немало и с таким же успехом потрудиться на избранном им благородном поприще.

В. И. Мальшев

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ААЭ — Акты, собранные... Археографической экспедицией.
 АИ — Акты исторические.
 АН СССР — Академия наук СССР.
 АСЭИ — Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV—начала XVI в.
 АФЗяХ — Акты феодального землевладения и хозяйства.
 БАН — Библиотека Академии наук СССР (Ленинград).
 Брике — С. М. Briquet. *Les filligranes*. Paris, 1907.
 ВМЧ — Великие Минеи четии, изд. Археографической комиссии.
 ВОИДР — Временник Общества истории и древностей российских при Московском университете.
 ГБЛ — Государственная библиотека СССР им. В. И. Ленина (Москва).
 ГВЛ — Галицко-Волынская летопись.
 ГИМ — Государственный Исторический музей (Москва).
 ГЛМ — Государственный Литературный музей (Москва).
 ГПБ — Государственная Публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (Ленинград).
 ГРМ — Государственный Русский музей (Ленинград).
 ДАИ — Дополнения к актам историческим.
 ЖМНО — Журнал Министерства народного образования.
 ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения.
 ИА — Исторический архив.
 ИЗ — Исторические записки.
 ИМЛИ — Институт мировой литературы им. А. М. Горького Академии наук СССР (Москва).
 ИОЛЯ — Известия Отделения литературы и языка Академии наук СССР.
 ИОРЯС — Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук.
 ИпОРЯС — Известия по русскому языку и словесности Академии наук.
 ИРЛИ — Институт русской литературы (Пушкинский дом) Академии наук СССР (Ленинград).
 Клепиков, Флигр. и штемп. — С. А. Клепиков. *Флиграны и штемпели на бумаге русского и иностранного производства XVII—XX века*. М., 1959.
 КСИИМК — Краткие сообщения и доклады Института истории материальной культуры Академии наук СССР.
 ЛГУ — Ленинградский государственный университет им. А. А. Жданова.
 ЛЗАК — Летопись занятий Археографической комиссии.
 Лихачев, Бум. мельн. — Н. П. Лихачев. *Бумага и древнейшие бумажные мельницы в Московском государстве*. СПб., 1891.
 Лихачев, Вод. зн. — Н. П. Лихачев. *Палеографическое значение бумажных водяных знаков*. СПб., 1899.
 ЛОИИ — Ленинградское отделение Института истории Академии наук СССР.
 МДА — Московская духовная академия

- Н1Л, Н2Л, Н3Л, Н4Л, Н5Л — Новгородские первая, вторая, третья, четвертая и пятая летописи.
- ОИДР — Общество истории и древностей российских.
- ОЛДП — Общество любителей древней письменности.
- ОЛЯ — Отделение литературы и языка Академии наук СССР.
- ПВЛ — Повесть временных лет.
- ПДП — Памятники древней письменности.
- ПДПИ — Памятники древней письменности и искусства.
- П1Л, П2Л, П3Л — Псковская первая, вторая и третья летописи.
- ПСРЛ — Полное собрание русских летописей.
- РИБ — Русская историческая библиотека.
- РЛ — Русская литература.
- СГГД — Собрание государственных грамот и договоров.
- СОРЯС — Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук.
- СПб.ДА — Санктпетербургская духовная академия.
- С1Л, С2Л — Софийские первая и вторая летописи.
- Срезневский, Материалы — И. И. Срезневский. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1893—1912.
- ТОДРА — Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский дом) Академии наук СССР.
- Тромонин — К. Тромонин. Изъяснение знаков, видимых на писчей бумаге... М., 1844.
- ЦГАДА — Центральный государственный архив древних актов СССР (Москва).
- ЦГАЛИ — Центральный государственный архив литературы и искусства (Москва).
- ЦГИА — Центральный государственный исторический архив (Ленинград).
- ЧОИДР — Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете.
- ЧОЛДП — Чтения в Московском обществе любителей духовного просвещения.

СОДЕРЖАНИЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ

		Стр.
V	<u>В. П. Адрианова-Перетц</u> (Ленинград). Человек в учительной литературе древней Руси	3
	Д. С. Лихачев (Ленинград). «Слово о полку Игореве» и процесс жанрообразования в XI—XIII вв.	69
	Я. С. Лурье (Ленинград). К изучению летописного жанра	76
	Т. Н. Копреева (Ленинград). К вопросу о жанровой природе «Поучения» Владимира Мономаха	94
	М. В. Рождественская (Ленинград). О жанре «Слова о Лазаревом воскресении»	109
	Г. М. Прохоров (Ленинград). К истории литургической поэзии: гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина	120
	Р. П. Дмитриева (Ленинград). Четвы сборники XV в. как жанр	150
	Л. А. Дмитриев (Ленинград). Жанр севернорусских житий	181
	О. В. Творогов (Ленинград). К истории жанра хронографа	203
	С. Матхаузерова (Прага). Функция времени в древнерусских жанрах	227
	А. М. Панченко (Ленинград). Несколько замечаний о генеологии книжной поэзии XVII века	236
	Р. Б. Тарковский (Ленинград). К истории повествовательных форм русской басни XVII века	247
	О. А. Белоброва (Ленинград). Черты жанра хождений в некоторых древнерусских письменных памятниках XVII века	257
	А. С. Демин (Москва). Русские пьесы 1670-х годов и придворная культура	273
	И. П. Смирнов (Ленинград). От сказки к роману	284

МАТЕРИАЛЫ И СООБЩЕНИЯ

	Н. А. Мещерский (Ленинград). К вопросу об источниках «Изборника 1076 года»	321
	Г. М. Прохоров (Ленинград). Прение Григория Паламы «с хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих»	329
	Б. М. Клосс (Москва). К вопросу о происхождении Еллинского летописца второго вида	370
	О. В. Творогов (Ленинград). К изучению древнерусских хронографических сводов (I. Редакции Еллинского летописца. II. О происхождении Хронографа западнорусской редакции)	380
	Я. С. Лурье (Ленинград). Независимый летописный свод конца XV в. — источник Софийской II и Львовской летописей	405
	М. А. Салмина (Ленинград). Дневник архимандрита Антонина (Капустина)	420

ПО РУКОПИСНЫМ СОБРАНИЯМ

	Т. Ф. Волкова, Н. Н. Литвинова, М. В. Рождественская (Ленинград). Археографические разыскания на Ваге и Северной Двине	431
	И. Д. Азволинская, Е. Д. Кукушкина, Т. А. Махновец (Ленинград). Поездка за рукописями на Пинегу и Верхнюю Тойму летом 1970 года	437

• Г. В. Маркелов (Ленинград). Новые пополнения Печорского собрания . . .	441
• А. И. Мазунин (Ленинабад). Рукописные и старопечатные книги библиотек Алма-Аты и Фрунзе	444
• И. И. Гумницкий (Ленинград). Лицевое Евангелие XVI века из собрания В. Н. Перетца	450
• В. И. Малышев (Ленинград). О вкладной записи на лицевом сборнике XVII в. из коллекции Ф. А. Каликина	454

ЗАМЕТКИ

Н. Ф. Дробленкова (Ленинград). Библиографическая поправка к XXVII тому ПСРЛ	458
• В. И. Малышев (Ленинград). Иван Никифорович Заволоко. (К 75-летию со дня рождения)	461
Список сокращений	463

