

А. С. Дёмин



# ДРЕВНЕРУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА КАК ЛИТЕРАТУРА

О манерах повествования и изображения



STUDIA PHILOLOGICA

Studia philologica

Анатолий Демин

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

«Языки Славянской Культуры»

2015

УДК 82  
ББК 83.3 (2Рос=Рус)3-001.3

**Демин А. С.**

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

ISBN 978-5-9906039-1-2

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

УДК 82  
ББК 83.3 (2Рос=Рус)3-001.3

ISBN 978-5-9906039-1-2

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

## Содержание

Немного о предмете изучения: художественное источниковедение древнерусской литературы	6
Изобразительные описания в древнейших апокрифах и старейшей летописи	7
Осмысление библейских сюжетов в древнерусских литературных памятниках XI–XII вв.	13
I. «Повесть временных лет»: летописец как писатель-мыслитель	14
Летописец как писатель-политик и этик	14
Летописец как писатель-историософ и философ перечень спасенных праведников	30
Летописец как ритор	34
Конец ознакомительного фрагмента.	36

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

© А. С. Демин, 2015

© Языки славянской культуры, 2015

## **Немного о предмете изучения: художественное источниковедение древнерусской литературы**

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

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

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

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

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

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

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



## Изобразительные описания в древнейших апокрифах и старейшей летописи

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

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

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

Мы рассмотрим только те апокрифы, которые раньше всего перевели на Руси. Их более 30<sup>1</sup>. Начнем с изобразительных средств в самых выигранных, на наш взгляд, описаниях внешности внеземных персонажей.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

В апокрифах же «без путешествий» изобразительно-выразительные описания бывали лишь единичными – как частные добавления к полным «путешествиям» (например, в «Вопросах Иоанна Богослова Господу» упоминались на небе «книги лежаща ... 7 горъ толщина их» –



т. 2, с. 175; в «Завете Левгине» патриарх во сне видел «воду висящую» между вторым и первым небом – т. 1, с. 102; в «Лестнице Иакова» персонаж опять-таки во сне видел гигантскую лестницу: «се лестница бѣше утвержена на земли и досягыше небесе ... и се ангели Божии всхожахуть и низъхожахуть по ней ... излиха страшно» – т. 1, с. 91).

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

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

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

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

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

Кроме выразительных эпизодов чудес в человеческой истории, в апокрифах существовала еще одна «история» – обыденная, бытовая. Упоминаний быта в апокрифах было немного. Изобразительность бытовых описаний достиглась иным способом: предметностью деталей, хорошо знакомых, как говорится, тысячу раз виденных читателями и поэтому мгновенно представимых, но на фоне чудесных событий. Так, апокрифы упоминают немало реальных хозяйственных предметов и домашних животных в благочестивых сюжетах (например, в «Откровении Авраама»: «напоихъ осла и положихъ ему сена» – т. 1, с. 34; в «Смерти Авраама»: «идете въ стадо, и приженете боровы, и заколите скоро, и сварите, да ядимъ и приемъ... Налей руко-

мью воды, да умыю нози гостю сему»; а после «постла одръ ... въжег свещу и постави на светиле» – т. 1, с. 80–81; в «Исходе Моисееве»: «вшед над реку волю, возмутися вода» – т. 1, с. 250; в «Завете Нефталимове»: «Солнце не сквернится, призирая на гнои и на каль, но обое исушаеть и отгонить смрадъ – т. 1, с. 144).

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

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

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

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

Земная жизнь изображалась в летописи, конечно, намного богаче, чем в апокрифах. Выразительные описания природных явлений, например, ночи, содержали и необычные контрастные детали («бывши нощи, бысть тма ... яко посветяше молонья, блещашеться оружье» – 148, под 1024 г.), и детали образные («акы пожарная заря, от вьстока, и уга, и запада, и севера;

и бысть тако светъ всю ночь, акы от луны полны, светящся» – 276, под 1102 г.). То же происходило с лаконичным описанием необычных свойств предметов (например, корабли-вездеходы: «воставляти на колеса корабля ... въспя парусы, съ поля и идяше къ граду» – 30, под 907 г.); да и с описанием частей тела то же (например: «възяша главу его, и во лбе его съделаша чашу, оковаше лобъ его, и пяху из него» – 74, под 972 г.).

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

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

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

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

В заключение для полноты обзора укажем в летописи на еще одно повествовательное средство, выразительное уже не за счет изобразительности и не благодаря предметным деталям. Это выражения простые, однако производящие впечатление своей скрытой авторской экспрессией, внутренней оценкой (обычно отрицательной) необычных действий и состояний персонажей. В апокрифах, не рассказывающих о делах земных, почти не найти подобных выражений. Зато в «Повести временных лет» их немало, особенно когда речь шла о семейных взаимоотношениях князей (например: «пойде Ярополкъ на Олга, брата своего»; «залече жену братьню ... не по браку», «убиите брата моего» и пр. – 74, 78, 132, под 977, 980, 1015 гг. Осуждение выражалось лишь подспудно в этих фразах и лишь косвенно поддерживалось контекстом). Бесовское воздействие на людей тоже обозначалось такими экспрессивными фразами

(«лежаще оцепыневъ, и шибе имъ бесъ» – 179, под 1071 г.; бесы «начаша имъ играти» – 193, под 1074 г.; и др.)

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

### Примечания

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

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

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

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

<sup>5</sup> Пам. СРЛ. Вып. 3. С. 23.

<sup>6</sup> *Порфирьев И. Я.* Указ. соч. С. 229.

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

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

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

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

## **І. «Повесть временных лет»: летописец как писатель-мыслитель**

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

Библейскими цитатами и аллюзиями в летописи в последнее время успешно занимался И. Н. Данилевский<sup>1</sup>, но исследователя интересовало истолкование летописных рассказов в основном через их библейские цитаты. Мы не изучаем семантику *пересказов* библейских сюжетов, раскрывающую иную сторону в умонастроениях летописцев.

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

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

## **Летописец как писатель-политик и этик**

### **Рассказ о Вавилонском столпе**

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

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

Весь длинный начальный рассказ о Симе, Хаме и Иафете летописец разделил на две различающиеся части. Первая часть не так интересна в литературном отношении, потому что она составлена из однообразных перечислений географических названий стран и народов во

владениях каждого из трех братьев. Вторая же часть – о возведении вавилонского столпа – более предметна и сюжетна и потому избрана нами для анализа.

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

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

В данном случае по научной традиции за основу изучения взят текст рассказа в самом раннем из дошедших списков второй редакции летописи – в «Лаврентьевской летописи» 1377 г., а разночтения учитываются по другим важнейшим спискам второй редакции летописи – в «Радзивилловской летописи» конца XV в. и в «Московско-Академической летописи» тоже конца XV в., а также в «Троицкой летописи» начала XV в., вернее, в позднейшей реконструкции этой сторевавшей летописи<sup>3</sup>.

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

Кроме того, по предположениям ученых, во всех списках летописи во фразе «и жребыи меташе и ... никому же преступати» встречается пропуск. А. Шлецер и Ф. Миклошич предполагали, что пропущено было выражение «урокъ положиша», а А. А. Шахматов – «клятву даша». Однако в своей реконструкции текста «Повести временных лет» А. А. Шахматов здесь многоточием отметил только пропуск, но не вставил какого-либо выражения<sup>4</sup>.

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

И последнее замечание – об источнике рассказа. Рассказ о вавилонском столпе, по наблюдениям А. А. Шахматова, был заимствован летописцем из «Хроники» Георгия Амартола и из какого-то не дошедшего до нас «Хронографа», но фактически свелся к сводке и сокращенному пересказу их сведений у летописца<sup>5</sup>. В конечном счете и летописный рассказ, и его источники восходили к Библии (Бытие, гл. 11, стихи 1–2).



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Выскажем следующее предположение: у летописца вавилонский столп стал нехорош оттого, что его породили нехорошие обстоятельства. Перед рассказом помещено знаменательное сообщение: «Сим же, Хамъ и Афеть, разделивше землю, и жребьи метавше и ... никому же преступати въ жребии братень, и живяху кождо въ своеи части» (4–5). Ни в каких известных ныне источниках летописца нет такого подступа к рассказу о вавилонском столпе<sup>6</sup>.

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

Показательно, что фразеология этих сообщений («разделить землю», «жити кождо», «преступати» и др.) перекликалась с фразеологией летописных высказываний не о библейских, а о русских междукняжеских территориальных отношениях; ср.: «*живяху кождо со своимъ*

родомъ и на своихъ местехъ» (9); «и *разделиста* по Днепръ Русьскую землю ... и начаста *жити* мирно и в братолюбстве» (149, под 1026 г.); «и будете мирно *живущи* ... и тако *раздели* имъ грады, заповедавъ имъ не преступати предела *братня*, ни сгонити» (161, под 1054 г.); «*преступивше* заповедь отню ... бе начало выгнанию *братню*» (182, под 1073 г.); «*кождо* да держитъ отчину свою» (256–257, под 1097 г.) и т. д.

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

Смысл летописного рассказа оказался нетрадиционным. Ведь в источниках и в книжности времени летописца вавилонское сборище хотя тоже представляло «нехорошим», но совсем по другой причине – из-за непослушания людей Богу. Ср. в «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова: «вси вкупе» «пръвее человецы по потопе въ *богоборнемъ* столпотворении» «мечтательным образом хотяще на небо възйти», чтобы спастись от второго потопа, если найдет его Бог, и «от устрашения высоты помрачаеми паки»<sup>7</sup>. Наиболее ясно та же причина была растолкована в «Хронографе 1512 г.»: «Невродь же, внукъ Хамовъ, сей человеки сътвори *отъ Творца отступити* ... и честь, достойную Богови, яко же подобаетъ, на себе въсхоте преложити *безумне* и съветникъ бысть на стопотворение, яко да *съпротивится Богови*, аще паки помыслить навести потопъ роду человеческому ... Множество убо человекъ, послушавше съвета Невродова, здати начаша стльпъ ... *суетнаго* ихъ труда»<sup>8</sup> – вот отчего «нехорошим» (безумным, суетным) явилось вавилонское сборище. В других произведениях, касавшихся истории вавилонского столпа, объяснения были короче либо вовсе отсутствовали, но все равно строители столпа оценивались как суетные и безумные: «роду человеческому ... *безумиемъ* высокое здание наченъшимъ ... *безумному* делу ихъ»<sup>9</sup>; «и рече Богъ: “Се умножишася человецы, и помысли их *суетни*” ... Аще бы человекомъ Богъ реклъ на небо столпъ делати, то повелель бы самъ Богъ словомъ» (так называемая «Речь философа», вставленная в «Повесть временных лет», 91, под 986 г. «Речь философа» не принадлежала летописцу и бытовала еще до создания древнерусской летописи<sup>10</sup>).

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

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

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

Мотив «восстановления справедливости» был выражен с некоторой положительной экспрессией у летописца, судя по его словоупотреблению. Ведь глагол «прияти» в рассказе, по видимому, имел оттенок торжественности, значительности, важных последствий такого действия: «*прияша* страны», и в результате этого дележа земли «бысть языкъ словенескъ», «сели суть словене по Дунаеви» и «разидошася по Земле» (5–6). В летописи словосочетание «при-

яти» какую-либо территорию означало очень важное событие по его последствиям (ср.: «разделиста по Днепръ Русьскую землю. Ярославъ *прия* сю сторону, а Мьстиславъ – ону, и начаста жити мирно и в братолюбьстве, и уста усобица и мятежь, и бысть тишина велика в земли» – 149, под 1026 г.). «Приятие» имело не только положительный, но иногда и трагический смысл (ср.: «половци же, *пришми*е град, запалиша ѿ огнем, и люди разделиша, и ведоша в веже к сердоболем своимъ и сродником своимъ мьного роду христьянска» – 225, под 1093 г.). К «приятю» территорий примыкало «приятие» власти – тоже экспрессивное выражение (ср.: «избью всю братью свою и *пришму* власть русьскую единь» – 139, под 1015 г.). Все прочие словосочетания со словом «приятю», как правило, так же были экспрессивными («приятю» месть, казнь, муку, смерть и пр.; «приятю» честь, дары, исцеление и пр.; «приятю» «закон», крещение, устав и т. д.).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Скрытость ассоциаций и экспрессивных оттенков в летописных рассказах чаще всего была вызвана не сокращенностью изложения, а специфической «напоминательной», «подразумевательной» манерой повествования летописца, особенно в первой половине летописи<sup>11</sup>. Причины преобладания такого литературного явления, как «напоминательность», пока не ясны; но опять-таки предварительно можно выдвинуть сразу три объяснения. Два объясне-

ния не главные: «напоминательностью» повествования летописец экономил объем летописи об очень древних событиях и одновременно, может быть, скрывал свою недостаточную информированность о них. Но главное, возможно, и тут присутствовала политика, вернее, *дипломатия*: летописец писал преимущественно для читателей, политически опытных и что-то знающих из истории; излишними или неугодными толкованиями и разъяснениями лучше было их не задевать, ведь «мы на злое възвращаемся, акы свинья, в кале греховномъ присно каляющеся, и тако пребываемъ» (168, под 1068 г.). Ну что же, мыслитель не может не быть дипломатом, притом осторожным.

### Упоминание о фараоновых предсказателях

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

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

**Текстологические замечания и семантика рассказа.** Летописец пересказал легенду об одном эпизоде из взаимоотношений полян и хазар в VIII–IX вв. Первоначально (в летописи XI в.) рассказ о хазарской дани являлся продолжением повествования о Кие, Щеке и Хориве, но в «Повести временных лет» начала XII в. этот второй рассказ летописец отделил большими вставками от повествования о братьях и сделал самостоятельным<sup>12</sup>.

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

Источником рассказа, возможно, послужила какая-то хазарская легенда<sup>13</sup>, но интересующее нас упоминание библейских персонажей и сопоставление хазарских предсказателей с египетскими предсказателями было введено уже самим летописцем, припомнившим данный сюжет о Моисее и фараоне не из Библии, а из некоего не дошедшего до нас «Хронографа», в котором соответствующий краткий библейский рассказ о Моисее (Исход, гл. 2, стих 10) был дополнен эпизодами из апокрифического «Жития пророка Моисея»<sup>14</sup>. Вторично тот же сюжет был уже несколько подробнее изложен в «Речи философа», включенной в летопись.

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

Объектом нашего изучения являются упоминания летописца о библейском Моисее, египетском фараоне и о его предсказателях. Об отношении летописца к этим персонажам, и

прежде всего к египетским предсказателям, можно только догадываться по фразеологии летописца, всё же отличающейся от фразеологии использованных им источников.

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

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

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

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

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

Прежде всего можно заметить, что летописец положительно относился к тем предсказателям, чьи предсказания были выгодны для Руси. Например, раз хазарские старцы высказали предсказание в пользу Руси – значит, они хорошие. Хорошими также были апостол Андрей, Феодосий Печерский и пр. с их благополучными предсказаниями.

Приведем и совершенно парадоксальный пример. Половецкий хан Боняк выступил в роли предсказателя благополучного для нас исхода битвы с венграми: «И яко бысть полунощи, и вставъ Бонякъ, отъеха от вои, и поча выти волчьскы, и волкъ отвыся ему, и начаша волци выти мнози. Бонякъ же, приехавъ, поведа Давидови, яко “победа ны есть на угры заутра”» (270–271, под 1097 г.). По приведенному сообщению видно, какое внезапное изменение претерпело отношение летописца к Боняку. Только что для летописца ненавистный Боняк был «безбожными, шелудивыми... хыщникъ» (232, под 1096 г.), и вдруг никаких отрицательных эпитетов летопис-



сец не приложил к Боняку, а, напротив, далее даже сравнил Боняка с благородным соколом («Бонякъ же разделися на 3 полкы, и сбиша угры... *яко се соколъ* сбиваетъ галице»). И еще одна благоприятная деталь относится к Боняку: свое предсказание он «поведа» владими́ро-во́лынскому князю Давиду Игоревичу. В летописи «поведают» новости только свои своим: подчиненные – своему князю, князь – своей дружине, брат – брату, союзник – союзнику и т. п. Значит, Боняк, «поведающий» свое предсказание русскому князю, в этот момент воспринимался летописцем как «свой». Еще бы: половецкое предсказание было в пользу русских.

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

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

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

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

В рассказах о нерусских предсказателях и волхвах также можно заметить элементы положительного отношения летописца к ним, хотя их предсказания были очень неблагоприятны для вполне «хороших» нерусских же персонажей. Например, в уже упомянутой статье под 912 г. летописец почти дословно переписал из перевода «Хроники» Георгия Амартола рассказ о пришедшем из Рима в Византию мудреце и чудотворце Аполлонии Тианском<sup>16</sup>. В отличие от «Хроники», летописец назвал Аполлонию волхвом и, значит, свое отрицательное отношение к персонажу обозначил сразу. Но далее следует такое сообщение: этот Аполлоний пришел в город Византий, а потом в город Антиохию, и в каждом городе Аполлоний «умоленъ бывъ от живущих ту» освободить горожан от засилья змей, скорпионов и комаров (39). Тут надо учесть особенность летописного словоупотребления. Хотя слово «умоленъ» было взято из перевода

«Хроники» Георгия Амартола, но у летописца это слово могло иметь дополнительный экспрессивный оттенок. Дело в том, что в летописи «умоленными» бывали исключительно только очень положительные лица, притом умоленными на очень благие дела: просветители славян Кирилл и Мефодий (под 898 г.), византийская невеста Владимира царевна Анна (под 988 г.), игумен Афонского монастыря, постригший Антония Великого (под 1051 г.), великий князь киевский Святополк Изяславович, помиловавший бунтовщика (под 1101 г.). Но значило ли это слово, что «умоленный» Аполлоний действительно воспринимался летописцем и с каким-то уважительным чувством? Ведь, скорее всего, при механической вставке большого отрывка из перевода «Хроники» Георгия Амартола летописцу было не до редактирования таких словесных тонкостей.

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

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

Чем же объяснить элемент своеобразного снисхождения летописца по отношению к Аполлонию? Ведь Аполлоний не только волхв, но и чародей – его бы ругать бескомпромиссно. Но летописец вслед за Георгием Амартолом перечисляет и многих других языческих предсказателей и чародеев: месопотамского пророка Валаама, иудейского царя Саула, иудейского первосвященника Каиафу, какого-то Иуду и прочих сыновей некоего Скевы, египетского фараона, вавилонского царя Навуходоносора, израильского Симона Волхва и его последователя Менандра. Все они привлекательны тем, что каким-то образом им «будущаа предпоказа» и что некоторые из них даже «именемъ Господнимъ и пророчествоваше» (41).

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

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

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

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

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

В «Чтении о Борисе и Глебе» агиографа Нестора отразилось схожее уважение автора к профессионализму отрицательного персонажа – не волхва и не врача, но повара Глеба «именем торчинъ» (то есть повар был тюрком). Этот повар, лицо безусловно отрицательное, зарезал своего господина, за что автор назвал торчина «окаянным». Автор детально описал, как именно расправился повар с Глебом. То был целый процесс: «старейшина поваромъ ... изволькъ ножъ свой и ять святого Глеба за честную главу, хотя и заклати», дал Глебу помолиться и затем «ставъ на колenu, закла и главу святому и пререза гортань его»<sup>19</sup>. Авторы прочих произведений о Борисе и Глебе лишь кратко упоминали заклание Глеба и не описывали ни процесса убийства, ни позу повара – то, как повар взял Глеба за голову, стал на колenu и перерезал Глебу «гортань». В отличие от других произведений борисоглебского цикла в «Чтении о Борисе и Глебе» специально описывались позы положительных персонажей, демонстрировавшие идеальное исполнение ими своих функций. Например, Борис зримо показывал свою полнейшую покорность отцу: «Блаженный же, падъ, поклонися отцу своему, и облобыза честней нозе его, и, паки въставъ, обуимъ выю его, целоваше со слезами» (7). Глеб с идеальной истовостью молился: «падъ посреде церкви, моляся... и, вставъ отъ земля, иде ко иконе... и, ту падъ, поклонися съ слезами, и целовавъ образъ...» (8). Поза же повара-убийцы, персонажа отрицательного, была описана автором «Чтения» с той же целью: показать профессионализм убийцы, который режет не абы как, но по канону, основательно. Элемент своеобразной уважительности автора к повару был привнесен по социально-политической причине: это ведь повар князя, а у князя не должно быть неумелого повара-резальщика; к тому же князя обязан резать не рядовой повар, а «старейшина поваромъ» (в других произведениях такая статусная тонкость отсутствует, и буднично, без церемоний действует просто повар). Для Нестора-агиографа соблюдение социальных приличий, по-видимому, стояло на первом месте.

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

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

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

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

Каждый из этих афоризмов звучал как некий приговор или как постановление некоего совещания. Недаром подавляющее большинство афоризмов произносилось в летописи персонажами, собравшимися на суд или на обсуждение затруднительных жизненных обстоятельств. Так, Олег в присутствии воинов вершил суд над самозванными правителями Киева Аскольдом и Диром: «Вы неста князя, ни *рода князя*, но азъ есмь *роду князя*» (23, под 882 г.); собравшаяся дружина Игоря «нача думати» и констатировала опасность: «се бо не *по земли* ходимъ, но *по глубине* морьстей» (46, под 945 г.); осажденные печенегами киевляне обвинили Святослава: «ты, княже, *чюжси* земли ищещи и *блюдеши*, а *своя* ся *охабивъ*» (67, под 968 г.) и пр. В этом ряду высказываний персонажей летописи афористические выводы самого летописца тоже выглядели как приговор.

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

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

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

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

### Похвала праведникам

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

**Текстологическое замечание и семантика отрывка.** Похвала праведникам состоит из набора библейских цитат: Притчи Соломона, гл. 29, стих 2; Первая книга Царств, гл. 2, стих 30; Псалтырь, псалом 111, стихи 6–8; Премудрость Соломона, гл. 5, стихи 15–16<sup>20</sup>.

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

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

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

Сочетания библейских цитат в летописи касались не только праведников, но имели в виду и иные нравоучительные темы. Так, похвала крещению Руси (119–121, под 988 г.) содержала почти двадцать цитат из разных мест Библии<sup>21</sup>; сочетая цитаты, летописец не только прославлял крещение, но призывал читателей к повседневным благодарственным действиям: поминать крещение, восклицать, петь, радоваться, ощущать освобождение от прошлого и пр.

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

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

## Упоминание о Каине

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

**Семантика отрывка.** Рассказ о сражении Ярослава со Святополком Окаянным, который потерпел поражение и тяжело заболел во время своего панического бегства, летописец завершил поучением. Фраза «понеже бо Каинъ не ведый мышенья прияти от Бога» отсутствует в возможных источниках летописца: в Библии (Бытие, гл. 4), в «Речи философа», в «Хронографе». Сходный отрывок о Каине и Ламехе встречается только в «Сказании о Борисе и Глебе»: «Яко же Каинъ, *не ведый мьсти прияти*, и едину рану приа, а Ламехъ, зане ведевъ на Каине, темъ же седмьдесятицею мьстися ему: така ти суть отьмьстия зьлымъ делателемъ»<sup>22</sup>. Но вот что интересно: оба рассказа различаются по смыслу. В «Сказании о Борисе и Глебе» Каин был осужден безусловно и причислен к «зьлымъ делателемъ». Каин же в летописном поучении выглядел не столько законченным злодеем, сколько каким-то непредусмотрительным преступником: резко осудительной фразы о «злых делателях» в летописном тексте нет, а есть лишь упоминание летописца о том, что Каин, бедняга, легкомысленно «не ведый мышенья прияти от Бога» за убийство Авеля.

Отношение к Каину как к незадачливому персонажу, возможно, было как-то связано с «Речью философа». Во всяком случае, в «Речи философа», включенной в летопись перед рассказом о Святополке Окаянном, Каин рядом деталей был представлен, пожалуй, совсем дураковатым. Его одурманил дьявол: «сотона же влезе в Каина и пострекаше убити Авеля»; Каин оказался бестолковым или неопытным: ведь он «не умяше, како убити Авеля», пока

дополнительно не подучил его дьявол, как это сделать; Каин показал себя и просто наивным, когда пытался скрыть от самого Бога убийство Авеля (89, под 986 г.).

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

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

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

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

Наконец, «не ведали» отрицательные персонажи предопределенного им будущего из-за высокомерия и политических страстей. Так, Святополк Окаянный «*не ведьши Давида глаголюща “Что ся хвалиши о злобе, силнии, – безаконье весь день умысли языкъ твой”*», «*не ведьши, яко Богъ дасть власть ему же хоцетъ*»; и всего этого «не ведый» Святополк, потому что «*вознесеса сердцемъ болма*» и «*помысливъ высокоумьемъ своимъ*» (137, 139, под 1015 г.). Так и другой князь – Борис Вячеславович – тоже «*не ведьши, яко Богъ гордымъ противится*», потому что «*похваливъся велми*» (201, под 1078 г.).

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

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



## Летописец как писатель-историк и философ перечень спасенных праведников

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

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

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

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

Череда однотипных библейских событий могла быть не только хорошей, но и плохой – например, повторялись попытки захвата чужих земель: «ибо исперва преступиша сынове Хамови на землю Сифову и ... отмщенье прияха...; паки преступи Исава заповедь отца своего и прия убиство» (183, под 1073 г.). Повторения дошли и до нас: «а Святославъ седе Кыеве, прогнавъ брата своего, преступивъ заповедь отню, паче же Божью» (имеется в виду сын Ярослава Мудрого Святослав Ярославович).

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

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

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

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

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

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

### Вопрос про судьбу Иисуса Христа

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

**Текстологические замечания и семантика отрывка.** Приведенные вопросы относятся к евангельской истории жизни Иисуса Христа, кратко пересказываемой неким греческим философом киевскому князю Владимиру Святославовичу перед его крещением. Вопросы эти были вставлены летописцем в так называемую «Речь философа», использованную летописцем.

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

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

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

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

В продолжении повествования о Владимире, уже под 988 г., загадок нет, но все же в иной форме, пожалуй, выражен сходный мотив парадоксальности, относящийся, правда, не к жизни Христа, а к деяниям Бога. Летописец, рассказывая о расправе Владимира с идолом Перуном, воскликнул: «Велик еси, Гоподи, *чюдна* дела твоя: вчера чтимъ от человекъ, а днесъ поругаемъ!» (117). И немного далее, говоря о крещении Руси, летописец опять упомянул об удивительной парадоксальности дел Бога: «си бо не беша преди слышали словеса книжная, но по Божью строению и по милости своеи помилова Богъ ... по изволенью Божью, а не по нашим делом ... велии бо еси и *чюдна* дела твоя» (119). Таким образом, в серии обширных рассказов о крещении Руси летописец, действительно, выразил представление об удивительности дел Бога, но без особой увлеченности этой темой, и далее в летописи эту тему больше вообще не затрагивал: богословским философствованием ни в серьезном, ни в занимательном виде летописец не увлекался, а оставался эмоциональным писателем.

### Рассуждение об ангелах

Ангель бо сице является – ово стопом огненным, ово же пламеннымъ. Яко же рече Давидъ: «Творя ангелы духы и слугы своя огнь полящъ». И слеми суть повеленьем Божьимъ, амо хочеть Владыка и Творецъ всех. Ангель бо приходит, кде благая места и молитвении домове, и ту показывают нечто мало виденья своего, яко мощно видети человекомъ: не мощно бо зрети человекомъ естества ангельскаго. Яко и Моиси великий не возможе видети ангельскаго естества:

водяше бо я въ дне столпъ облаченъ, а в нощи столпъ огненъ. То не столпъ водяше ихъ, но ангель идяше пред ними в нощи и въ дне (284–285, под 1110 г.).

**Семантика отрывка.** Упоминание облачного и огненного столпов летописцем, ведших Моисея и его народ в пустыне, восходит к Библии (Исход, гл. 13, стих 21<sup>27</sup>). Но ни в Библии, ни в «Речи философа» не говорилось о том, что эти столпы являлись воплощением ангела (ср.: «Богъ же въждаше ихъ въ день столпомъ облачномъ... нощю же столпомъ огненнымъ» – «Острожская библия». Л. 31–31 об.; «и ведяше я Господь ... и предъидяше предъ ними нощю столпъ огненъ, а въ день – облаченъ» – «Речь философа», 95, под 986 г.). Откуда бы летописец ни взял истолкование столпов как видимости ангела<sup>28</sup>, но вопрос, в каком виде можно узреть ангела, явно заинтересовал летописца, пустившегося в рассуждения на эту тему.

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

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

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

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

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

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

говорилось, например, о воеводе, самом близком ко князю человеке, на самом же деле предателе; то языческие боги, включая Перуна, выставлялись как деревяшки.

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

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

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

## Летописец как ритор

### Упоминание об Иисусе Христе

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

**Семантика отрывка.** Серию летописных рассказов о принятии христианства Владимиром и Русью летописец завершил большой похвалой крещению, в которой обратит внимание на две фразы летописца, касающиеся уверования во Христа: «Темъ же и мы *припадаем* к Нему, глаголюще... Се же не единъ, ни два, но бещисленно множество к Богу *приступиша*»: люди как бы физически приступили к Богу и телесно припали к нему. Несомненно, таким способом летописец выразил свою экспрессию.

По многочисленным библейским цитатам, использованным летописцем в данной похвале<sup>31</sup>, сразу видно, что обозначение предметными глаголами как бы физического общения людей с Богом являлось у летописца традиционным экспрессивным средством повествования. В использованных летописцем цитатах люди так же торжественно, как бы физически приходили к Богу и стояли непосредственно перед его лицом: «Реку же съ Давыдомъ: “*Придете, възрадуемъся Господеви, възкликнемъ Богу и спасу нашему, варимъ лице его*”...» (119. Псалом 94). Люди как бы телесно близки к Христу: «елико нас крестися въ Иисуса Христа... погребохомся убо с нимъ» (120. Послание апостола Павла к римлянам, гл. 6, стих 4).

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

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

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

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

В деле риторического прославления крещения летописец, конечно, не был одинок. Тот же экспрессивный предметный мотив как бы физического присутствия новокрещеных русских людей при Боге с демонстративной настойчивостью повторила и усилила «Память и похвала князю русскому Владимиру» притом нередко в тех же летописных выражениях: Владимир «*приде къ Богу*, крещение приемъ, и всю землю Рускую ... *къ Богу приведе*... и человеки ... *къ Богу приведе*

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

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

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